Matériel protégé par le droit d'auteur

Michel Vadée

MARX
PENSEUR DU POSSIBLE

Préface de Jacques D'Hondt

L'Harmattan
OUVERTURE PHILOSOPHIQUE

Matériel protégé par le droit d'auteur

MARX
PENSEUR DU POSSIBLE

Collection ***L'Ouverture Philosophique***
dirigée par Bruno Péquignot
et Dominique Chateau

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.
Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions qu' elles soient le fait de philosophes "professionnels" ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou ... polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

Dernières parutions

Alain DOUCHEVSKY, *Médiation & singularité. Au seuil d'une ontologie avec Pascal et Kierkegaard*, 1997.
Joachim WILKE, *Les chemins de la raison*, 1997.
Philippe RIVIALE, *Tocqueville ou l'intranquillité*, 1997.
Gérald HESS, *Le langage de l'intuition. Pour une épistémologie du singulier*, 1997.
Collectif, *Services publics, solidarité et citoyenneté*, 1997.
Philippe SOUAL, Miklos VETO, *Chemins de Descartes*, 1997.
Sylvie COIRAULT-NEUBURGER, *Expérience esthétique et religion naturelle*, 1997.
Agemir BAVARESCO, *La théorie hégélienne de l'opinion publique*, 1998.
Michèle ANSART-DOURLEN, *L'action politique des personnalités et l'idéologie jacobine*, 1998.
Philippe CONSTANTINEAU, *La doctrine classique de la politique étrangère. La cité des autres*, 1998.
Geneviève EVEN-GRANBOULAN, *Ethique et économie*, 1998.
Bernard GUELTON, *L'exposition*, 1998.
Itzhak GOLDBERG, *Jawlensky ou le visage promis*, 1998.
Maryse DENNES, *Husserl - Heidegger. Influence de leur oeuvre en Russie*, 1998.
Jean BARDY, *Bergson professeur*, 1998.
François NOUDELMANN, *Image et absence. Essai sur le regard*, 1998.

Michel VADÉE

MARX PENSEUR DU POSSIBLE

Préface du Professeur Jacques D'HONDT

Éditions L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris

L'Harmattan Inc.
55, rue Saint-Jacques
Montréal (Qc) – CANADA H2Y 1K9

DU MÊME AUTEUR

Livres

L'idéologie, Paris, P.U.F., 1973, coll. Logos, 96 p. (Textes choisis et introduction). Trad. portugaise: Lisbonne, 1977; trad. arabe: Beyrouth, 1982.

Gaston Bachelard ou le nouvel idéalisme épistémologique, Paris, Éditions sociales, 1975, 304 p. (Trad. allemande: Berlin, 1979).

Contributions à des ouvrages collectifs

« La critique de l'abstraction par Marx », in *La logique de Marx* (sous la dir. de J. D'Hondt), Paris, P.U.F., 1974, pp. 61-89. (Trad. portugaise: Lisbonne, 1978).

« La conception de la théorie chez Marx », in *Science et dialectique chez Hegel et Marx*, Éditions du C.N.R.S., 1980, pp. 41-56.

« Bachelard et le matérialisme philosophique », in *Gaston Bachelard, Profils épistémologiques* (dir.: Guy Lafrance), Presses de l'Université d'Ottawa, Philosophica, 1987, pp. 57-77.

« Epistemologie », in *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert* (Manfred BUHR hrsg.), VEB Bibliographisches Institut, Leipzig, 1988, pp. 439-453 (trad. française, 1981, in *La Pensée*, n° 220).

La vie et la mort, Actes du XXIV[e] Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (ASPLF) tenu à Poitiers les 27-30 août 1992, (sous la dir. de M. Vadée), Poitiers, Société Poitevine de Philosophie, 1996, 468 p. (Index et iconographies).

Les chemins de la raison : XX[e] siècle, la France à la recherche de sa pensée, (édité par J. Wilke, J.-M. Gabaude, M. Vadée), Paris, L'Harmattan, 1997, 332 p.

etc.

Première parution : Éditions Méridiens Klincksieck, 1992

© L'Harmattan, 1998
ISBN : 2-7384-6615-X

PRÉFACE

Ce livre apporte du nouveau.

La thèse fondamentale qu'il soutient avait certes été suggérée plus ou moins discrètement çà et là. Elle est développée *ici* plus complètement, plus méthodiquement, plus fortement que jamais: Marx est un adepte de la liberté individuelle et collective.

Michel Vadée intervient dans une querelle théorique actuellement très vive, attisée par le spectacle d'événements mondiaux révélateurs. Quel rapport se noue entre la pensée authentique de Marx et les conséquences pratiques, diverses et douteuses, que l'on a prétendu en tirer? Il s'agit d'établir ou de rétablir, dans un débat confus, ce que Marx a vraiment dit. L'étude d'un problème particulier — en jargon philosophique, celui de la «modalité» — induit une interprétation globale de l'œuvre de Marx. Le jeu de cette catégorie de la modalité dans les recherches théoriques de Marx restait jusqu'à maintenant méconnu ou négligé.

Que l'on aime ou que l'on déteste Marx, que l'on souhaite confirmer son actualité ou dénoncer sa péremption, la première tâche est d'essayer de le connaître: l'auteur s'applique donc à redresser les erreurs les plus répandues aussi bien parmi les partisans que parmi les adversaires, et il le fait en se référant constamment aux textes originaux dont l'accès demeure très difficile, en particulier pour des lecteurs français tributaires de traductions souvent défectueuses. Les traducteurs de Marx reçoivent parfois sans critique des représentations du marxisme qui leur ont été inculquées avant toute lecture. Mais, pour expliquer certains errements, il convient sans doute d'incriminer aussi l'embarras et les variations de Marx lui-même, ses obscurités ou ses contradictions apparentes.

Le propos de Vadée prend un tour polémique lorsqu'il examine des interprétations erronées ou frauduleuses. Il récuse des versions trop «objectivistes» à ses yeux, ou trop «subjectivistes». Dégagée de la gangue des commentaires déformants, la philosophie de Marx s'offre alors comme une philosophie de la liberté parce qu'elle a su reconnaître d'abord l'existence et la

variété des possibles, des situations et des actions possibles dans la vie sociale et dans les rapports de l'homme avec la nature.

Le livre procède donc, comme il convient, à une fine analyse des divers types de possibilité que Marx discerne, ainsi que de leurs relations avec les catégories principales de la vie et de la philosophie: nécessité, causalité, déterminisme, etc.

Un des aspects les plus frappants de ce recours à la notion de possibilité se trouve dans la mise en évidence de l'influence d'Aristote et d'Épicure sur le mode marxien de pensée. L'appel à ces philosophes antiques permet de compenser en quelque sorte l'excès de nécessitarisme et d'idéalisme de Hegel, dont l'ascendant sur Marx ne se voit toutefois pas contesté.

Si le possible ou l'« en soi » joue dans la conception marxienne du monde et de l'homme le rôle éminent que Vadée lui assigne, alors on comprend mieux l'émoi et le désarroi des matérialistes traditionnels devant une telle doctrine. Mérite-t-elle encore son nom de matérialisme, et à quelles conditions? Vadée ne méconnaît ni la gravité ni l'urgence d'une telle question. Son livre la pose implicitement et explicitement avec vigueur et insistance. En proposant de nouvelles réponses, il suscite de nouvelles recherches.

Ainsi se trouvent éveillées et stimulées l'inquiétude et l'intelligence du lecteur devant une œuvre qui n'a pas encore livré toutes ses significations, et dont on lui ouvre ici l'une des entrées les plus prometteuses.

J. D'Hondt

à Jeannie,
et à la mémoire de Bourobou
*Bourobou**

* Étudiant en philosophie à Poitiers, décédé « accidentellement », au cours de l'été 1985, dans son pays, le Cameroun, alors qu'il entreprenait de préparer un mémoire de Maîtrise sur « L'idée de méthode critique dans la *Contribution* de Marx », qu'il m'avait demandé de diriger.

Grave est la nuit
Mais l'homme a disposé ses signes fraternels
...
La lumière vint malgré les poignards

Pablo NERUDA

AVANT-PROPOS

La vitalité d'une pensée se mesure au nombre des débats et des combats qu'elle provoque. A cette aune, celle du marxisme est enviable. Le résultat est aujourd'hui un certain éclatement de la pensée de Marx qui disparaît dans la multiplication des interprétations.

A l'encontre de cette dispersion comme du dogmatisme, nous tentons dans le présent ouvrage un exercice de «lecture approchée» de l'œuvre théorique de Marx.

Nous avons donc dû appuyer nos analyses sur de nombreuses citations, et entrer parfois dans certaines minuties. Nous espérons que les lecteurs en tireront profit et que, au bout du compte, l'intelligence de la pensée de Marx y gagnera.

Nombre de travaux consacrés au marxisme ont fait trop bon marché du recours aux textes originaux. Les traductions — même celles des dernières années, pourtant meilleures que les anciennes à bien des égards — laissent encore à désirer. Nous adressant avant tout à un public français, nous avons utilisé les traductions existantes, palliant à leurs défauts en modifiant par endroits le texte qu'elles proposent, ce que nous avons mentionné.

Nous donnons partout les références à l'édition Dietz des *Marx-Engels Werke* (Œuvres de Marx et d'Engels) parce qu'elle est seule à peu près exhaustive et plus accessible que la nouvelle *Marx-Engels Gesamtausgabe* (Édition complète de Marx et d'Engels) en cours de publication, à laquelle nous avons aussi eu recours à l'occasion.

Nous n'avons pas voulu alourdir nos notes en donnant le texte original de Marx, nous contentant de signaler les termes allemands entre *crochets carrés* chaque fois que cela nous a paru indispensable.

A quelques exceptions près, nous mentionnons les œuvres de Marx et d'Engels — y compris quelques œuvres choisies — par une *abréviation* de leur titre, en faisant en sorte qu'elle reste *lisible*: le lecteur trouvera ces abréviations dans la *Bibliographie* qui figure en fin d'ouvrage.

Les *sigles* utilisés dans les notes ont donc été limités à un très petit nombre:

MEW	signifie	*Marx-Engels Werke*
MEW EB	signifie	*Marx-Engels Werke*, Ergänzungsband
Gr.	signifie	*Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*
MEGA 1	signifie	*Marx-Engels Gesamtausgabe* (dite « 1re MEGA »)
MEGA	signifie	*Marx-Engels Gesamtausgabe* (dite « 2e MEGA »)
MEGA, App.	signifie	(tome d'Apparat critique de la *MEGA*)

Le sigle est suivi directement du nº du tome; ainsi, « *MEW* 1 » renvoie à « *Marx-Engels Werke*, t. 1 », et « *MEGA* II/5 », à « *Marx-Engels Gesamtausgabe*, 2e Section, t. 5 ».

Les autres sigles employés (uniquement dans les notes) sont les suivants:

AIT	signifie:	Association Internationale des Travailleurs
bil.	signifie:	édition bilingue
ES	signifie:	Éditions sociales
L.	signifie:	Lettre (ou Lettres)
O.C.	signifie:	*Œuvres complètes*

Les autres abréviations utilisées sont d'usage courant.

Nous avons adopté quelques conventions pour les *références simultanées*, dans une même note, *à plusieurs éditions* d'un même texte:

— nous donnons en premier les références aux éditions françaises;

— le texte de la citation est celui de la première édition mentionnée;

— enfin, quand plusieurs sources sont citées dans des notes qui se suivent, nous gardons l'ordre des références sans répéter le titre.

Les *caractères gras*, soit dans les citations, soit dans notre texte, sont réservés aux mots étrangers (sauf pour les titres d'ouvrages). Ainsi, quand Marx insère des termes en français dans son texte, ils apparaîtront en gras dans la citation (sauf pour *Misère de la philosophie*, et quelques autres cas de textes écrits en français par Marx).

Les mots entre *crochets carrés* dans les citations sont ajoutés par nous.

Le lecteur trouvera en fin de volume 1) une *Bibliographie* raisonnée comportant les Œuvres de Marx et d'Engels, les instruments de la recherche, une sélection de la littérature marxienne, les Œuvres d'Aristote et de Hegel utilisées, des ouvrages généraux (dictionnaires, encyclopédies), 2) un *Index des noms de personnes* 3) un *Index des concepts* 4) *un Index des termes allemands.*

Faisons dès maintenant, et une fois pour toutes, une remarque sur la *traduction* du mot allemand « **Prozess** ».

Les traducteurs français, suivant l'exemple de Marx[1], ont généralement traduit ce terme par « procès ». Dans nos citations de traductions françaises d'œuvres de Marx et d'Engels, ou de commentateurs, nous avons substitué partout « **processus** » à « procès ».

Deux raisons motivent cette décision. D'une part, « procès » au sens de « processus » est savant et inusité dans la langue courante[2]. D'autre part,

l'usage du mot « processus » prévaut chez les traducteurs des œuvres de Hegel pour rendre **Prozess**. Or, l'on sait l'attachement de Marx à la terminologie hégélienne et les rapports étroits de son mode de penser avec celui du philosophe de Berlin.

Que M. Jacques D'Hondt trouve ici l'expression de notre gratitude pour ses enseignements savants, ses conseils judicieux et son soutien amical, auxquels cet ouvrage doit beaucoup. Toute notre reconnaissance va également à Jeannie Vadée, ainsi qu'à Mme Fiorinda Li Vigni et M. Jean-Claude Bourdin, pour l'aide qu'ils nous ont apportée en relisant le manuscrit qui leur doit de nombreuses améliorations.

Nous adressons nos remerciements aux directeurs successifs du Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et sur Marx de Poitiers, qui nous ont permis d'utiliser ses nombreuses ressources.

Nous tenons aussi à remercier MM. Manfred Buhr et Vincent von Wroblewsky, de l'Institut Central de Philosophie de l'Académie des Sciences de la République Démocratique Allemande, qui, en 1980, nous ont amicalement donné accès à l'important fichier des matières des Œuvres de Marx et d'Engels de l'Institut Central pour les Sciences du Langage auprès de cette Académie à Berlin, source qui a considérablement enrichi nos recherches documentaires.

Enfin, ayant bénéficié d'un semestre de « Congé de Recherches » en 1985-1986, grâce aux mesures gouvernementales d'alors, nous sommes redevable au Directeur de la Faculté des Sciences Humaines et au Conseil Scientifique de l'Université de Poitiers, qui ont accueilli favorablement notre demande.

NOTES

1. *Le capital*, t. 1, p. 181, n. 1 ; trad. Lefebvre, p. 200, n. 0.

2. Émile Littré signale « processus » comme rare de son temps dans le sens de « développement, progrès », et « procès », dans ce même sens, comme appartenant à « l'ancienne langue » (*Dictionnaire de la langue française*, Paris, Gallimard/Hachette, 1962, vol. 6, pp. 455 et 457). Cet emploi de « processus » est devenu la règle aujourd'hui, « procès » étant réservé à la langue judiciaire, bien qu'il conserve son usage en anatomie. Mais les traducteurs français gardent, par un respect exagéré pour Marx qui ne connaissait qu'imparfaitement notre langue, cet emploi suranné de procès pour signifier « marche, développement, progrès. »

INTRODUCTION

Ni lu ni compris?
Aux meilleurs esprits
Que d'erreurs promises!
Paul VALÉRY

1. Pour une connaissance «approchée» de Marx

Après l'époque du dogmatisme marxiste triomphant et de ses critiques radicales, après celle des interprétations libres, qui caractérisent une seconde période dans l'histoire du marxisme, sommes-nous en passe d'entrer dans une nouvelle ère de la connaissance de Marx?

Marx nous est devenu familier et lointain à la fois. Toujours très combattu, est-il encore lu? Quand il l'est, est-il compris? L'œuvre de Marx devrait être mieux connue. Du moins, elle est connaissable: disposant de bonnes éditions des œuvres originales, on peut à peu près l'embrasser en totalité. De plus, le marxisme appartient à la culture contemporaine[1]: parfois il est omniprésent, voire seul présent, par partis et pouvoirs interposés. D'une certaine façon donc, la pensée de Marx est «bien connue»: elle est ancrée dans le monde.

Néanmoins, n'est-ce pas le lieu de dire avec Hegel: «le bien-connu en général est justement, parce qu'il est *bien connu*, inconnu»[2]? Car, dans le temps même où il devenait enfin connaissable, Marx nous devenait étranger. Il s'éloigne de nous: quel «sens» peut bien délivrer aujourd'hui une œuvre enracinée dans les savoirs et les réalités d'un autre temps?

Les écrits de Marx ne sont pas de lecture facile. Ils supposent la connaissance d'un contexte qui a généralement disparu: l'Allemagne, l'Angleterre et la France d'il y a cent trente ou cent cinquante ans! Autant dire un passé révolu. Or, comme l'écrivait un certain jeune homme de 18 ans, en 1835, «les lointains illusionnent[3]».

Pour être surmontés, les obstacles à la lecture de Marx réclament un

exercice de lecture « approchée » au sens où Bachelard parlait de connaissance approchée, d'approximation fine.

Les choses sont complexes. Outre l'éloignement historique, il y a l'obstacle de la langue. Et malheureusement les traductions ne se sont guère améliorées. Mais cela n'excuse pas tout : les obstacles à une bonne compréhension sont loin d'être seulement de nature « épistémologique ». Gaston Bachelard remarquait malicieusement que « la connaissance du réel est une lumière qui projette toujours quelque part des ombres », qu'« elle n'est jamais immédiate et pleine », que « les révélations du réel sont toujours récurrentes ». En effet, ajoutait-il : « le réel n'est jamais *ce qu'on pourrait croire*, mais il est toujours ce qu'on aurait dû penser[4]. »

Ne pourrait-on appliquer ce propos à la connaissance de la pensée de Marx ? Le marxisme n'est-il pas « ce qu'on aurait dû penser », non « ce qu'on pourrait croire » ? Les multiples images que nous en donnent d'innombrables commentaires ou réfutations ne projettent-elles pas toujours quelque part des « ombres » ? La connaissance d'une œuvre, restée longtemps inédite, ou non traduite, comme celle de Marx, n'est-elle pas « récurrente » ?

Les conditions dans lesquelles elle fut élaborée —, et tenue sous le boisseau ! —, interdirent, et, dans une certaine mesure, interdisent encore, que sa connaissance soit « immédiate et pleine ». Malgré l'abondance des exposés, et des travaux théoriques et historiques qui leur ont été consacrés, nous le verrons, les œuvres de Marx recèlent toujours des énigmes et réservent des surprises.

Nous n'avons pas cherché à donner une nouvelle « lecture » de Marx. A quoi bon ajouter une interprétation à celles dont on dispose ? Leur nombre est suffisant pour satisfaire tous les esprits. Cependant, nous n'avons pas hésité à nous écarter des commentaires consacrés, sans trop nous préoccuper, inversement, des exégèses hasardées par des théoriciens originaux et audacieux, mais peu respectueux des textes. Nous avons préféré revenir à ces textes mêmes pour les explorer hors de tout *a priori*. Si notre lecture est nouvelle, ce sera par surcroît. Car comprendre la pensée d'un chercheur et d'un lutteur tel que Marx, ce n'est pas défendre sa cohérence systématique ou sa vérité indéfectible, ce qui suffit au dogmatisme ordinaire. Ce n'est pas davantage la soumettre à une critique acrimonieuse au nom d'une prétendue supériorité que procureraient la simple postérité ou la survenue d'événements inouïs.

Aussi, par-delà les exposés populaires fournis naguère par de fidèles disciples ou par des adversaires déclarés, par-delà les partis-pris des partis et des partisans qui se réclamèrent aveuglément de lui, par-delà les annexions et déformations où se sont illustrés ceux qui découpèrent habilement les écrits marxiens pour s'en faire un costume au goût du jour ou s'y loger en bernard l'ermite y important leurs philosophies étrangères, il nous a paru utile de la soumettre à un nouvel examen, pourvu qu'il fût éclairant sur son sens.

La catégorie du possible se prêtait à cet objectif. Marx fut un penseur du possible autant qu'un penseur du nécessaire. Pour lui, la nécessité d'une

prochaine, voire imminente, révolution sociale, qui serait la dernière grande révolution historique, ne faisait qu'un avec sa possibilité. Il crut que la possibilité réelle d'un dépassement définitif de toute société de classes se présentait, dès le milieu du dix-neuvième siècle, avec l'apparition et le développement rapide de la classe sociale qui le réaliserait: la classe ouvrière ou prolétariat. Il pensa que cette révolution, «possible» et «nécessaire» à la fois, consisterait dans l'abolition de toute exploitation de l'homme par l'homme et de tout asservissement politique, grâce à la disparition de la propriété privée des moyens de production. Il affirma que cette révolution conduirait à l'instauration, puis à l'épanouissement, d'un «règne de la liberté». Il en résulte que la pensée marxienne de la *nécessité historique* était, en même temps, une pensée de la *possibilité historique.*

Marx fondait ses affirmations sur une vaste culture, une somme immense de connaissances de tous ordres, dont il a tiré une synthèse puissante et originale qui est à la fois un bilan et un programme. Il était de ceux qui pensent qu'un programme d'action révolutionnaire réclame un bilan rigoureux, «scientifique», une connaissance théorique, qui lui serve de base. Réciproquement, si le bilan est sérieux et exact, s'il donne la compréhension «rationnelle» du processus réel qui se déroule sous nos yeux, il débouche sur un programme qu'il appelle; il fait voir l'avenir: il s'ouvre sur le possible.

On nous objectera que Marx a affirmé haut et fort que l'histoire suit un développement «nécessaire». De là, on a généralement conclu qu'il affirmait la prédictibilité en histoire; il aurait entendu le cours du monde d'une manière déterministe. Bref, peut-on penser le matérialisme historique sans le ramener à un déterminisme historique, à une sorte de fatalisme économique[5]?

Nous ne nierons pas que Marx s'est plu à utiliser le langage du fatalisme; mais est-ce son dernier mot? est-ce le sens de son message? Une analyse de sa pensée écartera cette interprétation. La pensée de Marx est tout autant une pensée de l'action révolutionnaire par laquelle les hommes se libèrent de toute nécessité étrangère, qu'un fatalisme borné et obscur. Quant à lui, Marx proclamait: «Les hommes font l'histoire»! Jusqu'ici, expliquait-il, ils l'ont faite inconsciemment, soumis à des forces économiques et sociales qu'ils ne comprenaient pas, mais ils «peuvent» désormais la faire consciemment: telle est la thèse marxienne!

Il est d'ailleurs aisé de remarquer que la catégorie de nécessité est rien moins qu'univoque: «On pourrait discuter longtemps sur l'usage que fait Marx de la catégorie modale de la nécessité dans sa conception du passage du système bourgeois au communisme. C'est probablement un usage encore fortement influencé par la science du XIX^e^ siècle et qui, par surcroît, a été souvent interprété, pour des raisons de propagande, d'une façon métaphysique sinon théologisante et providentialiste. Cette catégorie de la nécessité doit être amenée aujourd'hui à une problématique beaucoup plus complexe[6].»

Nous montrerons qu'il y a toutes sortes de nécessités, que la nécessité économique se présente elle-même sous plusieurs formes: la nécessité absolue

n'est pas la nécessité relative[7]. Celle-ci se présente sous la forme des besoins, des tendances, de la probabilité, etc. Peut-on assimiler la nécessité du passage de la société de classes à une société sans classes à la nécessité aveugle d'une loi de la nature? Nécessité naturelle, nécessité économique, nécessité historique, ne sont nullement identiques en tous points. Elles présentent des traits communs, mais aussi des différences. Par suite, la catégorie du possible n'est pas moins fondamentale dans la pensée marxienne que celle du nécessaire.

En contestant que chez Marx, la nécessité historique — ou même économique — ait le sens déterministe auquel la ramenèrent de nombreux interprètes, nous heurtons de front une idée reçue, qui découle de simplifications dogmatiques qu'on a fait subir au marxisme pour des raisons politiques, en le couchant dans le lit de Procuste d'une idéologie à courte vue. L'« interprétation déterministe » a incontestablement rendu de grands services à ceux qui embrassèrent le marxisme, comme à ceux qui le rejetèrent: pour les premiers, elle justifiait leur volontarisme politique obstiné, pour les autres son refus véhément.

La conception matérialiste marxienne est indissolublement une pensée des conditions matérielles de l'action et de l'activité transformatrice par laquelle les hommes se libèrent progressivement de leur sujétion à la nature et des inégalités de classes que perpétue la domination politique. La nouvelle classe sociale universelle, la classe ouvrière, «*peut et doit*» remplir cette mission et instaurer un régime où tous jouiraient d'une véritable liberté: voilà, pour Marx, la possibilité *par excellence*.

Mais nos contradicteurs ne désarmeront pas: Marx ne ramenait-il pas la liberté à la compréhension de la nécessité, comme l'avaient fait Spinoza et Hegel, dont il se proclamait volontiers le disciple? Toutefois, peut-on faire de Marx un spinoziste ou un hégélien « orthodoxe », lui qui s'est toujours insurgé contre toute allégeance et toute orthodoxie? N'opposa-t-il pas le « règne de la liberté » au « domaine de la nécessité », la liberté n'existant qu'*au-delà* de la nécessité?

Comme ses deux illustres devanciers, il concevait la liberté comme affirmation et réalisation de soi, comme libération de toute contrainte de classe, comme libre épanouissement de chacun grâce à la maîtrise collective de toutes les conditions extérieures converties en leviers de cette réalisation. Mais le but est le libre épanouissement des individus, non leur absorption dans un tout. C'est en tant que révolutionnaire, mettant le communisme au service de l'individu, que Marx pensait ces questions.

Nous soutiendrons, enfin, qu'on ne peut comprendre la liberté telle que Marx la concevait, si l'on oublie sa première œuvre, sa *Dissertation doctorale*, où il interprétait la philosophie de la nature d'Épicure comme l'expression d'une philosophie de la liberté. Vers vingt ans, le jeune philosophe s'était déjà engagé dans un combat pour la liberté qu'il n'a jamais cessé de mener.

Cette première philosophie de la liberté n'aurait-elle laissé aucune trace dans la pensée ultérieure de Marx? Généralement, il n'abandonnait pas ce

pour quoi il s'était passionné: Marx n'est pas l'homme des reniements. La pensée de la liberté est la constante profonde de toute son œuvre et de toute son action. S'il pense une liberté qui ne se ramène pas purement et simplement à la compréhension de la nécessité, sa pensée est nécessairement une pensée du possible.

Telles sont les questions qui fondent notre recherche. Apprendre à voir en Marx un penseur du possible nous a paru susceptible de l'éclairer d'un jour nouveau, de contribuer à en fournir une compréhension plus pénétrante et plus équilibrée, plus ouverte et plus juste, que celles qui ont été imposées ou proposées jusqu'ici.

Notre propos contestera l'interprétation dominante du matérialisme historique comme déterminisme. Nous interrogerons ce qui, dans l'œuvre de Marx, peut bien étayer une telle lecture. Nous nous arrêterons sur les concepts de « loi économique », de « nécessité historique » et de « science de l'histoire ».

On ne l'a pas assez remarqué, certaines expressions ne se trouvent guère sous la plume de Marx: « loi de l'histoire », par exemple, ne fait pas partie de son vocabulaire. Par contre, il est des catégories que l'on rencontre beaucoup, comme celles de « causes », de « force » ou d'« activité », auxquelles, curieusement, les analystes ès-marxisme se sont peu intéressés.

De même, nous devrons faire toute leur place à des notions très courantes chez lui comme celles de « moyennes » et de « tendances ». Certains thèmes, la probabilité, la technologie (théorie de la machine), n'ont guère été étudiés. Nous comblerons ces lacunes.

Nous tracerons des coupes transversales dans les œuvres de Marx, en analysant des catégories très courantes, malaisément définissables, parfois délaissées par des commentateurs pressés d'arriver aux enseignements politiques immédiats. Cet exercice de lecture approchée est seul capable d'ébranler l'image courante, naïve et dogmatique, du marxisme ordinaire, de déranger nombre d'exposés élémentaires comme bien des lectures savantes: historicistes, pragmatiques, théoricistes, subjectivistes, etc.

Nous dénoncerons la confusion, entretenue par une longue tradition, entre la critique de l'économie politique et la conception générale de l'histoire. Le passage de l'une à l'autre est un véritable saut que l'on fait aisément sans se demander quelle distance il faut franchir pour cela, quels concepts et quelles idées sont alors mobilisés. Pourtant, il est notoire que dans ses ouvrages historiographiques ou les chapitres historiques du *Capital*, Marx ne « déduit » pas l'histoire de l'économie!

Enfin, les influences croisées de trois philosophes auxquels il s'est, tout jeune, intéressé plus qu'à tous les autres: Hegel, Aristote et Épicure, n'ont pas reçu toute l'attention qu'il faudrait dans la littérature spécialisée sur les origines de sa pensée. A notre avis, ce jeu croisé est primordial. Habituellement, on ne considère guère que l'influence hégélienne, à moins qu'on ne prétende même à une rupture radicale de Marx avec *tous* ses devanciers. Or, les philosophies d'Épicure, d'Aristote et de Hegel jouent toutes les trois un rôle

capital dans la formation de sa pensée. Il faut en tenir compte si l'on veut déterminer le sens du « marxisme de Marx ».

Finalement, nous douterons de tout, afin d'éviter les certitudes confortables et les accomodements partisans, les facilités du simplisme et les démembrements théoriques intempestifs, les découpages chronologiques à l'emporte-pièce et les dépassements ontologiques illusoires.

2. *Le concept de possibilité chez Marx et ses origines*

A première vue, le concept de possibilité ne semble pas tenir une grande place dans l'œuvre de Marx. Il n'apparaît au premier plan que dans la théorie des crises économiques.

Ceux qui se sont penchés sur cette catégorie chez Marx se limitent donc aux textes où il distingue crise possible et crise effective[8]. Ce faisant, ils semblent penser que ce concept n'intervient que là où le terme apparaît explicitement[9].

Double erreur, car les termes exprimant la possibilité apparaissent très souvent dans les œuvres de Marx et quels que soient les sujets abordés.

Si l'on relevait les occurrences du mot « possibilité » [**Möglichkeit**], on obtiendrait une liste importante. Il faudrait y ajouter toutes les apparitions de l'adjectif « possible », et des expressions ou termes synonymes, tels que « virtuel », « en puissance » [**der Möglichkeit nach**], « potentiellement », « **potentialiter** », « **in posse** », « latent », etc.

En voici quelques exemples. A propos de la force de travail, Marx parle de l'« efficace de cette puissance » [de travail] [**Wirksamkeit dieses Vermögens**][10], du « travail **in esse** » opposé au « travail **in posse** »[11], d'une possibilité qui est « en soi, en tant que puissance » [« **an sich, als Vermögen** », ou « **an sich, der Möglichkeit nach** »][12], du capital qui « est lui-même à tout moment du processus la possibilité de passage d'une de ses phases dans la suivante », et où « chacun des moments apparaît potentiellement [**potentialiter**] comme du capital[13] ». Il oppose l'appropriation « virtuelle » à l'appropriation « réelle » du travail vivant par le capital[14].

Au fil des textes, on finit par noter que Marx emploie, avec une insistance non dissimulée, une terminologie venant d'Aristote et de Hegel. Il existe de multiples exemples de ce genre. Dans certains cas, nous le verrons, Marx emploie directement le mot grec *δύναμις*. Il y a plus: en dehors des occurrences du terme, c'est dans toutes ses analyses fondamentales que Marx utilise cette catégorie de la pensée: toutes les fois où il est question de réalisation, de développement, de processus, ou de changement. Elle est partout présente: c'est à une conception générale des rapports entre possibilité et réalité que l'on a affaire.

Marx se rattache à une tradition qui confère à la notion de possibilité un certain sens: il reconnaît sa dette profonde à l'égard de Hegel et plus

lointainement d'Aristote. Hegel traitait explicitement de la possibilité, la prenant, dans son système, au sens de «possibilité réelle». Marx, lui, utilise cette notion, mais il n'en refait nulle part l'analyse théorique détaillée à laquelle la soumettait Hegel[15].

Or, sous le nom de «possibilité réelle», Hegel empruntait à Aristote le concept d'*être en puissance*. Marx fait de même. C'est à la tradition aristotélicienne qu'il se réfère. Ainsi, soit directement, soit par l'intermédiaire de Hegel, sa conception du possible s'enracine chez Aristote, quoi qu'en disent ceux pour qui Marx aurait rompu définitivement, après 1845, avec toute la philosophie antérieure. On voudrait que la pensée de Marx n'ait plus rien à voir avec la «ci-devant» philosophie! Mais il s'avère difficile de nier l'influence profonde et durable que des philosophes comme Hegel et Aristote ont exercée sur Marx, y compris dans *Le capital*.

Cette notion d'«être en puissance» est appliquée par Marx à l'analyse des rapports entre valeur d'usage et valeur d'échange: un objet dont on n'a pas l'usage immédiat est, de ce fait, «valeur d'échange en puissance[16]»; ou encore: «en tant que mesure de valeur, l'or ne peut servir que parce qu'il est lui-même produit du travail, dont une valeur variable en puissance [**der Möglichkeit nach**][17].»

Si tels sont le sens majeur et l'origine de la catégorie de possibilité chez Marx, il convient de dire brièvement comment Aristote était parvenu à son concept de possibilité en tant qu'être en puissance.

Communément, on pense le possible en fonction d'une double référence, d'une part au réel, d'autre part à l'irréel. Le possible, dit-on, n'est pas un réel, car il lui manque quelque chose pour avoir la plénitude ontologique que présente la réalité. Mais il n'est pas non plus un irréel au sens du pur non-être ou de l'impossible, car son accession à l'être n'est pas exclue comme pour les êtres imaginaires. Le possible a donc le statut d'un intermédiaire, d'une «médiété», entre l'être et le non-être: il met alors la pensée commune dans l'embarras. Qui n'a jamais éprouvé cet embarras?

Les penseurs anciens ont beaucoup discuté pour savoir s'il fallait accorder au possible un statut ontologique. Sans entrer ici dans une histoire de ce concept qui est fort intéressante et complexe, il nous suffira de dire quelques mots à ce sujet[18].

Aristote admit l'existence du possible telle que la conçoit le sens commun, en argumentant de la manière suivante: «Nous avons sous les yeux de nombreux cas de ce genre. Par exemple, le vêtement que voici peut être coupé en deux, et pourtant ne pas l'être en fait, mais s'user auparavant; de même il peut n'être pas coupé, car il ne pourrait plus être usé auparavant s'il n'avait pas la possibilité de n'être pas coupé. [...] On a affaire à une véritable indétermination.»[19] Ce possible est en quelque sorte suspendu entre l'être et le non-être, à équidistance de l'un et de l'autre.

Telle est apparue sa situation pour la première réflexion philosophique, celle des Grecs anciens, qui l'ont tenu pour un concept hybride et embarrassant.

L'entendement oscille en effet de son sens d'être à son sens de non-être, allant de l'affirmation du possible à sa négation: le possible a-t-il quelque existence ou bien n'est-il que non-être tant qu'il n'est pas venu à l'être[20]? Tous cherchèrent d'une façon ou d'une autre à sortir de cette aporie.

Ce caractère de médiété du possible est la raison pour laquelle son existence avait été niée par les penseurs qui, au nom de l'absoluité de l'être, excluaient tout mélange entre l'être et le non-être: ce fut la position implicite des Éléates pour qui être et nécessité se réciproquent. Les atomistes, Leucippe et Démocrite, ont maintenu ferme cette différence ontologique entre être et non-être dans celle des atomes-éléments et du vide.

On sait comment Platon, dans un «parricide» contre Parménide, a dû faire place à cette médiété. Il chercha à sortir de ce dilemme en concevant l'être (le monde des idées) à la manière éléate, tout en acceptant cependant l'existence du possible dans le monde du devenir qu'il concevait en termes héraclitéens.

Mais l'admission du devenir et du possible n'allait pas de soi pour les penseurs grecs en général. Si la négation du possible n'était encore qu'implicite chez les Éléates, elle devint tout à fait explicite dans l'école mégarique de tendance éléatisante. Diodore Cronos s'est acquis un titre de gloire par son fameux argument: «Le dominateur». Il y nie l'existence d'un possible qui ne se réaliserait pas, faisant observer qu'un possible qui ne deviendrait jamais réel, serait, contradictoirement, impossible[21].

C'est à ce problème qu'Aristote apporta une réponse originale et célèbre. En sa qualité de plus grand penseur ancien du devenir, du changement et de ses formes, c'est lui qui fit faire un pas décisif à la pensée philosophique concernant le possible. A la différence de tous ses prédécesseurs, il distingua deux aspects d'un tel concept en «inventant» l'«être en puissance» et en l'opposant soigneusement, quant au sens, à l'«être contingent» ou indéterminé qu'illustre l'exemple du vêtement: l'être contingent s'oppose à l'être nécessaire, alors que l'être en puissance s'oppose à l'être en acte.

L'être en puissance est la capacité positive à recevoir une forme donnée: un bloc de marbre est statue en puissance. Mieux, la puissance [δύναμις], c'est la capacité concrète, le «pouvoir», de réaliser cette forme dans une matière. C'est une possibilité orientée vers l'être. Dans les êtres naturels, elle est inhérente à un être qui est lui-même en acte: l'enfant est «homme en puissance»; il a la capacité de devenir un adulte; c'est son devenir «naturel», normal; il y tend. Ainsi se trouve définie la δύναμις, **potentia** ou «puissance»[22].

Du possible, au sens d'être en puissance, se distingue l'autre sorte de possibilité, l'être contingent, qui est pur pouvoir-être indéterminé, sans aucune préférence pour ce qui en sortira: le vêtement est pure indétermination quant au fait d'être usé ou d'être coupé, sans qu'il y ait davantage de raisons en lui pour que tel de ces deux «accidents» lui survienne plutôt que l'autre. Ce possible contingent est ce qui n'est pas déterminé dans un sens ou dans l'autre.

Il possède une égale indifférence pour les divers états qui lui échoient dans le cour du devenir. Aucune raison essentielle ne l'oriente vers l'un ou vers l'autre[23].

Il n'en est pas de même de l'être en puissance. Pourtant, celui-ci ne se réalise pas toujours, ni même nécessairement le plus souvent. Des causes variées peuvent empêcher sa réalisation. Combien de graines ne germent jamais et ne deviennent jamais la plante qu'elles sont pourtant «en puissance»? Il n'en reste pas moins que l'être en puissance diffère essentiellement de l'être contingent.

Soulignons encore que, chez Aristote, la perfection n'est pas vue dans la puissance, mais dans l'acte. C'est seulement dans l'être en acte que l'être en puissance est parvenu à la plénitude de l'être: en celle-ci, il disparaît. Ainsi, la perfection suprême du divin est l'acte pur exempt de toute puissance, un acte que ne trouble nulle trace d'être en puissance[24].

Parmi les Anciens, Épicure ne retint que le possible au sens de contingent qui tient une grande place dans sa philosophie. Inversement, les Stoïciens, disciples des Mégariques, résorbèrent le possible dans le réel.

Hegel entendait le possible au sens aristotélicien d'être en puissance, quoique dans une philosophie très différente, une philosophie de l'Esprit, d'où sa terminologie propre: il l'appelle l'être-en-soi, ou l'en-soi; au début, l'Esprit n'est qu'en-soi, inconscient de soi, non développé. Parfois, Hegel indique cette origine aritotélicienne:

«L'Esprit *commence* par son infinie possibilité, simple possibilité il est vrai, mais qui enferme son contenu absolu comme l'En-soi et pose la fin et le but que l'Esprit n'atteindra que dans son résultat — résultat qui sera alors sa seule réalité. Dans l'existence, la succession apparaît ainsi comme une progression de l'imparfait vers le plus parfait, et l'imparfait ne doit pas être saisi abstraitement comme seulement imparfait, mais comme ce qui contient également en soi, comme germe et comme tendance [**Trieb**], le contraire de soi-même, à savoir ce qu'on nomme le parfait. La possibilité indique, tout au moins par réflexion, quelque chose qui doit se réaliser, et la **dynamis** d'Aristote est aussi **potentia**, force et puissance[25].»

Hegel oppose cette possibilité réelle à la possibilité formelle. Il voue ses sarcasmes à ceux pour qui ne serait possible que ce qui serait non-contradictoire au sens logique du terme.

Est-il besoin de dire que Marx adopte la même position? Le possible est pour lui un réel dont sort la réalité future qu'il contient «en germe»: ainsi la force de travail ou tout autre force productive. Marx ne cache pas cette filiation philosophique de la notion de «possibilité réelle», au sens d'«être en puissance»: il nomme parfois Aristote, ou bien il se contente d'y faire clairement allusion en employant le mot δύναμις. Le plus souvent, il s'en dispense; on peut alors hésiter sur le sens à donner à «possibilité».

Analysant la séparation, dans le mode de production capitaliste, entre l'ouvrier et les conditions objectives de son travail, il oppose la «simple

possibilité » du travail [**blosse Möglichkeit**] et sa « réalité effective » [**Wirklichkeit**] :

« [Le] processus de réalisation du travail est tout autant son processus de déréalisation. Il [le travail] se pose objectivement, mais il pose son objectivité comme son propre non-être ou comme l'être de son non-être : du capital. Il retourne en lui-même en tant que simple possibilité de poser de la valeur, que possibilité de valorisation : car toute la richesse effective, le monde de la valeur effective, et, en même temps, les conditions réelles de sa propre effectuation sont posés en face d'elle comme des existences autonomes. Ce sont les possibilités reposant au sein même du travail vivant qui, à la suite du processus de production, existent effectivement en dehors de lui — mais comme des *réalités effectives* qui lui sont *étrangères*, qui constituent la richesse par opposition à lui-même[26]. »

Il semble bien que la « simple possibilité » dont il est question ici, c'est la possibilité réelle au sens de Hegel, ou le possible au sens aristotélicien de puissance. C'est la possibilité de travailler que possède l'ouvrier en dehors de tout processus de travail effectif, par opposition au capital qui est devenu autonome en face de lui. En effet, dès que la séparation entre l'ouvrier et les conditions de travail est historiquement réalisée, celles-ci ne dépendent plus de lui. Elles lui sont devenues extérieures, « étrangères ». Elles résident dans le capital qui lui fait face, c'est-à-dire dans des « choses » : marchandises, moyens de production, valeurs, qui sont à la discrétion de leur propriétaire. Ces choses ont été créées par l'ouvrier qui n'en a jamais la libre disposition. Alors, le capital apparaît, par opposition au travailleur, comme la « réalité effective » [**Wirklichkeit**] au sens propre du terme : il est l'agent dont repart le mouvement[27]. Pour l'ouvrier, le travail est devenu une « simple » possibilité. La réalisation de cette possibilité est livrée à la contingence. Elle dépend de ceux qui sont en possession du capital, c'est-à-dire des moyens de production et de la richesse en général. Le travailleur peut aussi bien être mis au travail que ne pas l'être.

Ne pourrait-on interpréter cette « simple possibilité » comme le possible contingent au sens d'Aristote ? Cela serait discutable, car l'ouvrier garde la « possibilité de créer des valeurs ». Il est la « possibilité de valorisation ». Bien que réduit à l'état de « simple possibilité » de la valeur, le travailleur est cependant la seule source de celle-ci, et donc la seule source du capital. Il est la valeur « en puissance ». Simplement, les conditions réelles de cette valorisation sont passées dans son autre : le capital.

Il s'agit en fait d'une « dialectique » entre le capital et le travail : chacun d'eux passe dans son contraire. L'ouvrier après le travail (« à la suite du processus de travail », dit Marx) n'est plus que « simple possibilité » et le capital accapare la réalité effective, l'efficace, le pouvoir d'agir. Comme les conditions objectives de réalisation du travail en puissance qu'est l'ouvrier sont de l'autre côté, du côté du capital, celui-ci semble être devenu, à lui seul, la « possibilité réelle » du renouvellement du processus. Mais le travail de l'ouvrier reste

indispensable. Chacun, capital et travail, passe donc de l'état de possibilité à celui de réalité effective. Ils sont des « moments » certes différents, mais liés dans un même processus d'ensemble. Ainsi, la notion de possibilité renvoie aux rapports entre acte et puissance tels qu'Aristote les décrivait et que les reprenait Hegel; ce dernier les comprend d'une manière dialectique où chaque contraire « devient » son autre; Marx aussi.

Prenons un autre exemple. Examinant les contradictions entre surtravail [**Mehrarbeit**] d'un côté, et richesse, oisiveté, non-travail, de l'autre, Marx fait remarquer, incidemment, que deux points de vue s'opposent:

« Du point de vue de la réalité, le développement des richesses n'existe que dans ces contradictions; du point de vue de la possibilité, son développement est précisément la possibilité d'abolir [**aufheben**] ces contradictions[28]. » Il ne s'agit plus de deux moments coexistants d'une dialectique qui oppose deux aspects d'un même processus et d'une même réalité, mais de l'opposition entre une réalité et une réalité future qui n'existe pas encore. L'intéressant ici, c'est que le point de vue de la possibilité est plus essentiel que celui de la réalité présente. L'état de choses actuel, c'est l'opposition entre le travail et la richesse, leurs contradictions. Le régime social actuel repose sur l'existence de ces contradictions: il sépare la richesse et le travail. Mais le développement de la richesse (valeurs d'usage, biens) ouvre une « possibilité », celle de dépasser les contradictions actuelles entre pauvreté et richesse, entre travail des uns et oisiveté des autres. Cette possibilité, Marx l'appelle parfois, selon la terminologie hégélienne, une possibilité « devenue » ou « posée » [**gesetzt**]. Non seulement, elle est liée à une réalité contradictoire, mais aussi à un développement dans le temps: c'est une « possibilité historique ».

De « simples possibilités », la possibilité au sens de « contingence » (hasard ou fortuité), la possibilité au sens d'« être en puissance », des « possibilités historiques », voilà divers modes du possible. Peut-on ordonner ces modes, distinguer diverses variétés du possible chez Marx? C'est ce que nous allons chercher maintenant.

3. Les modalités du possible

De fait, dans les œuvres de Marx, il est question de toutes sortes de possibilités, qualifiées de multiples façons: elles sont « réelles », « naturelles », « historiques », « générales », « théoriques », « formelles », « abstraites ». Il y a des possibilités « devenues », « posées », « abolies », de « simples possibilités », etc.

Remarquons qu'en général, il ne s'agit pas du possible au sens logique du terme, c'est-à-dire « ce qui n'implique pas contradiction ». Quand M. Günter Kröber écrit que « le spectre des possibilités qui sont présentes dans la réalité objective s'étend de l'*impossibilité* à la *réalité* en passant par la *possibilité*

formelle et *abstraite* et la *possibilité réelle (concrète)*»[29], il évoque bien la variété des possibilités que l'on trouve chez Marx.

Par contre, lorsqu'il ajoute: «une chose est *impossible* aussi bien si elle contredit les lois de la pensée (si donc elle est logiquement contradictoire) que si elle est en contradiction avec les lois de la nature et de l'histoire[29]», cette formulation pose problème dans un ouvrage qui se donne pour «marxiste»: elle exclut qu'il puisse y avoir des contradictions dans la réalité! Or, Marx, en vrai disciple de Hegel, soutient que la contradiction est réelle et que toute chose est contradictoire!

N'allons pourtant pas croire qu'il s'agit toujours chez Marx de la possibilité réelle au sens de «puissance». Il considère aussi des possibilités «abstraites». Quel est le rapport de ces possibilités abstraites à la possibilité réelle? A ce sujet, dans l'article de M. Kröber que nous venons de citer, nous lisons ceci:

«Marx décrit dans les *Théories sur la plus-value*, sur l'exemple du développement des crises dans le capitalisme, un cas classique de transformation d'une possibilité abstraite en une possibilité réelle et en une réalité[30].»

Ici aussi il faut mettre en garde contre une équivoque. M. Kröber suggère que, pour Marx, le possible abstrait se transformerait de lui-même en possible réel. Or Marx nie expressément que la possibilité abstraite d'une crise puisse engendrer la crise réelle, au sens où elle en serait la cause! Il insiste longuement sur ce point, comme nous le verrons, et souligne, précisément à propos des crises, qu'il convient de bien distinguer la possibilité abstraite de la possibilité réelle.

A titre de fil conducteur, nous proposerons de regrouper les diverses occurences du concept de possibilité chez Marx sous trois chefs principaux: la possibilité abstraite, la possibilité concrète, la possibilité réelle. Justifions brièvement cette tripartition.

Les possibilités abstraites se rencontrent dans l'analyse scientifique. On les trouve tout au long du *Capital*. Ce sont les possibilités «théoriques», que Marx appelle aussi «possibilités générales»: sa terminologie n'est pas figée et fixe. Étant donné qu'il s'agit de possibilités qui sont pensées, qu'elles se fondent sur les catégories et les lois générales auxquelles parvient la connaissance scientifique, elles semblent n'être que des possibilités purement logiques.

Toutefois, ce serait une erreur de les ramener à celles-ci. Marx est fort sévère pour les abstractions pures qu'il pourchasse chez les idéalistes, les utopistes, ou les idéologues. Il demande que les possibilités envisagées dans la théorie, en économie comme dans les autres sciences, expriment des aspects de la réalité, et qu'elles expliquent les faits.

Ces possibilités théoriques se distinguent parfois difficilement des possibilités concrètes et historiques ou de la «simple» [**blosse**] possibilité. En voici un exemple:

«Si le capital [d'une entreprise] circule quatre fois par an, il est *possible* que le sur-gain [**Mehrgewinn**] se rajoute à son tour au capital lors de la seconde

rotation et effectue une rotation avec lui [...] [d'où un intérêt accru rapporté par ce capital]. Mais cette différence n'est pas du tout impliquée par l'hypothèse. Il n'en existe que la possibilité *abstraite*[31]. »

Cette possibilité, comme les hypothèses dont elle dépend, n'est ici que théorique. Marx laisse pourtant entendre que, dans la réalité, c'est plutôt ainsi que les choses se passent. Cependant, la possibilité théorique n'est pas la possibilité concrète. Elle a le caractère de la possibilité simple rencontrée ci-dessus: il est contingent qu'elle soit réalisée; cela dépend des circonstances, c'est-à-dire de conditions particulières données.

Les possibilités théoriques ont donc une sorte de statut intermédiaire entre les pures possibilités logiques, et les possibilités concrètes ou réelles. Cela apparaît clairement lorsque Marx discute le cas de la possibilité de la rente foncière absolue, point sur lequel il marque son désaccord complet avec Ricardo:

« Quant à la *théorie de la rente* [...], le seul fait que j'aie à démontrer *théoriquement*, c'est la *possibilité* de la rente absolue, sans que soit violée la loi de la valeur. C'est là le point central autour duquel se livre la bataille *théorique* depuis les physiocrates. Ric[ardo] nie cette possibilité; moi, je l'affirme. J'affirme en même temps que sa négation repose sur un dogme faux théoriquement et repris d'A. Smith — il s'agit de l'identité supposée entre les prix de revient et les valeurs des marchandises[32]. »

Que la possibilité « théorique » doive garder, en filigrane, le sens d'une possibilité réelle, cela ressort de ce que Marx ajoute: « En ce qui concerne l'*existence* de la rente absolue, ce serait une question à résoudre au moyen de *statistiques*, dans chaque pays. Mais l'importance de la solution purement théorique dans le seul domaine théorique apparaît quand on voit les statisticiens et les praticiens en général affirmer depuis 35 ans l'existence de la rente foncière absolue, tandis que les théoriciens (de l'école de Ricardo) cherchent, par des abstractions très forcées et théoriquement faibles, à en démontrer l'impossibilité[33]. »

Cette dernière indication montre bien que, dans son esprit, la possibilité de la rente foncière absolue n'est pas une abstraction pure et forcée comme celles sur lesquelles spéculent les économistes vulgaires.

L'opposition entre possibilité abstraite et possibilité réelle était utilisée par Marx dans sa Thèse de Doctorat en 1841. Le jeune philosophe observait que la manière de concevoir le possible est une des différences majeures qui oppose les philosophies de Démocrite et d'Épicure, ce dernier se contentant de la possibilité abstraite pour expliquer les « phénomènes » physiques:

« Le hasard [pour Épicure] est une réalité qui n'a que la valeur de la possibilité, mais la *possibilité abstraite* est justement l'antipode de la possibilité réelle. Cette dernière est enfermée dans les limites rigoureuses de l'entendement; la première est illimitée comme l'imagination. [...] L'objet doit seulement être possible, pensable[34]. »

A l'évidence, cette opposition renvoie à la distinction hégélienne déjà

mentionnée. Épicure se servait de la possibilité abstraite comme forme d'explication des phénomènes, d'où sa doctrine des hypothèses multiples. Remarquons dès maintenant que Marx n'adoptait pas ce point de vue. Cela signifie-t-il que l'on pourrait comparer sa démarche scientifique ultérieure, à celle de Démocrite? En tout cas, comme Aristote et comme Hegel, il fait largement place au hasard [**Zufall**] et à la fortuité [**Zufälligkeit**]. Il faut «justifier le hasard», dit-il[35]; c'est une forme de possibilité concrète; le hasard existe objectivement.

On le voit, si, dans de nombreux textes de Marx, la possibilité réelle a le sens de la δύναμις d'Aristote, il est bien d'autres cas où le concept de possibilité a un sens différent. Ainsi la «possibilité historique», qui apparaît lorsqu'il y a une certaine contingence: concours de divers facteurs, combinaison de causes variées, rencontre de «circonstances» plus ou moins accidentelles. Avec ces notions, l'on a affaire à l'être contingent au sens d'Aristote[36].

Une possibilité historique ne se réalise pas nécessairement. Certaines possibilités ont existé qui ont, pour ainsi dire, avorté et sont restées sans suite. Marx admet cette forme de possibilité, par exemple, lorsqu'il fait remarquer que «la formation de capital ne part pas de la propriété foncière [...], ni de la corporation (bien qu'il existe sur ce point une possibilité)[37]». Il veut dire que si cela a eu lieu, cette production de capital est restée très secondaire par rapport au processus principal de genèse historique du capital qui a eu pour cause le développement du grand commerce et de l'argent.

De même, la possibilité qu'un capital continue à fonctionner comme tel dépend de certaines conditions matérielles qui peuvent se rencontrer ou non: «La possibilité pour le capital de continuer son processus de valorisation dépend ici d'une accumulation préalable du capital (considéré sous l'angle de sa subsistance matérielle)[38].»

Marx considère des causes possibles de perturbations, économiques ou naturelles, dans la circulation du capital[39]. Il considère des possibilités d'écarts entre prix et valeurs. A ce propos, il explique que «le rapport d'échange *peut* exprimer *ou* la valeur même de la marchandise, *ou* le plus ou le moins que son aliénation, dans des circonstances données, rapporte accidentellement. Il est donc *possible* qu'il y ait un écart, une différence quantitative entre le prix d'une marchandise et sa grandeur de valeur[40].»

Il va plus loin encore: «La forme prix n'admet pas seulement la possibilité d'une divergence quantitative entre le prix et la grandeur de valeur [...], mais encore elle peut cacher une contradiction qualitative, de sorte que le prix cesse tout à fait d'exprimer de la valeur [...]. Des choses qui, par elles-mêmes [**an und für sich**], ne sont point des marchandises, telles que par exemple l'honneur, la conscience, etc., peuvent devenir vénales. Une chose peut donc avoir un prix formellement sans avoir une valeur. Le prix devient ici une expression imaginaire comme certaines grandeurs en mathématiques[41].»

Lorsque Marx envisage des «formes possibles» de sociétés et de systèmes économiques, en quel sens faut-il prendre «possible»? On sera embarrassé

pour répondre. Est-ce une possibilité théorique ou une possibilité historique et concrète? Le rapport entre mode de travail et propriété de la terre, lorsque celle-ci est pur instrument de production, « peut » prendre plusieurs formes, répète Marx dans un texte appelé par certains éditeurs: « Formes antérieures à la production capitaliste[42] ».

« Cette forme [...] », dit-il, « peut se réaliser de manière très différente[43] ». La première forme du rapport d'une communauté humaine à la terre est celle de la communauté purement naturelle (tribale). Puis Marx en considère d'autres: celles de la Grèce, de Rome, de la Germanie, qu'il compare. Ce qui décide de la forme réalisée, ce sont des causes diverses. Ces possibilités sont envisagées sur un plan théorique, néanmoins ce sont aussi des possibilités concrètes: elles sont attestées historiquement, et c'est à des formes de sociétés ayant existé que Marx ne cesse de se référer. Elles ont un certain caractère contingent: certaines circonstances particulières (géographiques, climatiques, politiques, etc.) ont présidé à leur apparition et à leurs développements.

Résumons-nous: des formes de société historiquement possibles, le hasard de circonstances contingentes, des possibilités abstraites ou théoriques, voilà des variétés de possibilités. Hormis les cas où « possible » signifie « en puissance » (δύναμις), le mot « possible » a une pluralité de sens que Marx met abondamment en œuvre. De ce rapide aperçu, il ressort que l'éventail va des possibilités abstraites à la possibilité la plus concrète: la possibilité réelle. Non que Marx ignore la possibilité au sens purement logique; mais son emploi en ce sens n'a guère de place dans sa pensée concrète qui s'assigne comme tâche de découvrir et d'analyser les véritables causes du processus historique.

Schématiquement, trois espèces de possibilités se présentent: la possibilité abstraite, la possibilité concrète, la possibilité réelle, sans qu'il y ait de limites tranchées entre elles. Elles détermineront la progression de notre recherche.

Sous le nom de possibilités abstraites, nous envisagerons d'abord les possibilités dont il est question dans la théorie, essentiellement la théorie économique, puisque ce fut l'objet majeur des travaux de Marx. Les formes de possibilité qui s'y rencontrent sont liées à la nature des lois et des causes dans le mode de production capitaliste. Cela pose la question du déterminisme. Nous envisagerons cette question en premier, parce qu'elle a donné matière à des interprétations divergentes, et aux critiques des adversaires de Marx. Elle provoqua même de vives polémiques entre marxistes. Nous consacrerons donc notre première partie à l'examen de la question du déterminisme, et aux notions de loi et de cause chez Marx.

Dans une deuxième partie, nous proposerons de comprendre les notions de moyenne, de tendance, d'histoire et de force, comme des formes de la possibilité concrète. Marx fait largement place à ces concepts. Parler de « loi tendancielle », n'est-ce pas introduire le hasard? Mais en quel sens? Quelle place tient exactement la probabilité dans la pensée de Marx? Fut-il « probabiliste » et qu'en résulte-t-il pour la conception « matérialiste » de l'histoire? Enfin, comment concevait-il la notion de « force »? Quelle est l'origine de ce

concept central? Quel est son sens? Car — ne l'oublions pas — le moteur de l'histoire ce sont des forces: les forces productives!

Comme les analyses précédentes auront révélé que Marx pense dans les catégories d'« être en puissance » et d'« être en acte », nous montrerons dans notre troisième partie que Marx doit beaucoup à Aristote. Mais quoi précisément? Nous découvrirons qu'il a eu un intérêt particulier pour ce philosophe et penseur encyclopédique. Nous serons conduit à poser une question difficile, mais cruciale: celle des influences respectives de Hegel et d'Aristote sur le jeune Marx. Or ces influences se prolongent chez le Marx de la maturité. Nous avancerons l'hypothèse selon laquelle, lorsque Marx critique la pensée spéculative hégélienne, il s'inspire de la critique qu'Aristote avait su faire de la dialectique spéculative de Platon.

Cependant, Marx reste avant tout un penseur de son temps. Il analyse l'activité concrète: le travail et la production industrielle dans le monde moderne. Quelle est la place de la révolution technique dans le processus historique? En quoi consiste cette révolution technique? Elle a forcément des répercussions sur la structure des classes sociales. Elle conduit à des crises, à des situations révolutionnaires. Ce qui devient alors possible, selon Marx, c'est une libération de l'exploitation économique, l'ouverture sur une ère de liberté au sens de libération des aliénations sociales et politiques. Les notions d'activité, de technique, de crise et de liberté, et leurs articulations, feront l'objet de la dernière partie de cet ouvrage. Nous verrons que pour Marx « les hommes font tout autant les circonstances que les circonstances font les hommes ». Dans cette formule tient tout le marxisme.

Dans sa conception de la liberté comme libération réelle, c'est-à-dire étroitement liée à ses bases matérielles, les conditions (objectives) et l'action humaine (subjective) sont des présuppositions inséparables. D'où le fait que le possible par excellence, c'est une ouverture de l'histoire humaine sur un monde de liberté. Dans cette mesure, Marx apparaîtra tout autant comme un penseur de la possibilité historique que de la nécessité historique.

Nous distinguerons donc trois formes essentielles de possibilité chez Marx: la possibilité abstraite ou théorique, la possibilité concrète ou historique, la possibilité réelle ou liberté (en un sens matérialiste, c'est-à-dire « pratique »). Nous organiserons notre enquête en observant que la première concerne la critique de l'économie politique, la seconde la conception de l'histoire, la troisième, la « philosophie » de Marx, son humanisme, ce qu'il appelait lui-même un « matérialisme pratique ».

NOTES

1. Jean-Paul SARTRE le qualifia de seule philosophie vivante: « Loin d'être épuisé, le marxisme est tout jeune encore, presque en enfance: c'est à peine s'il a commencé à se développer. Il reste donc la philosophie de notre temps: il est indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas encore dépassées. » (*Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 29).

2. *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, t. 1, p. 28; éd. bil., pp. 74-77. — Hegel ajoutait: « C'est la façon la plus commune de se faire illusion, et de faire illusion aux autres que de présupposer dans la connaissance quelque chose comme bien connu et de s'en satisfaire. » (Termes soulignés par Hegel. — Dans les citations, sauf mention contraire, nous ne soulignerons que les termes soulignés par les auteurs eux-mêmes).

3. « *Die Ferne taüscht* »: cette phrase figure dans la composition allemande de Marx pour l'examen terminal de ses études au lycée de Trèves, équivalent au Baccalauréat (cf. *Œuvres* (éd. Rubel), t. III, p. 1362; *MEW* EB1, p. 592).

4. Gaston BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1960, p. 13.

5. Cf., entre autres, Isaiah BERLIN, *Historical Inevitability* (L'inévitabilité historique), Londres, 1957.

6. Cesare LUPORINI, Problèmes philosophiques et épistémologiques, **in** *Marx et la pensée scientifique contemporaine*, Paris/La Haye, Mouton, 1969, p. 176.

7. Marx suit d'ailleurs Hegel qui distinguait ces deux sortes de nécessité en disant de la nécessité relative qu'elle « se détermine elle-même en tant que contingence » (*Science de la logique*, trad. Jankélévitch, t. 3, p. 209; trad. Labarrière et Jarczyk, t. 2, p. 261). Or Marx, en économie et en histoire, ne recourt qu'à la nécessité relative qui n'est autre, toujours selon Hegel (*ibid.*), que la « possibilité réelle ».

8. Il s'agit de quelques pages des *Théories sur la plus-value* (t. II, pp. 595-623; *MEW* 26.2, pp. 499-524). Nous traitons de la possibilité des crises ci-dessous, chapitre 9.

9. Ainsi, M. Lucien Sève donne des références qui, pour l'essentiel, se limitent à cette question des crises. Il écrit: « Chez Marx, on peut suivre l'élaboration d'une réflexion capitale sur la possibilité et la réalité des crises économiques dans le mode de production capitaliste » (« Sur la catégorie de possibilité: Notes pour une recherche », *La Pensée*, déc. 1978, n° 202, p. 139). M. SEVE estime « cette analyse catégorielle d'une formidable nouveauté » (**ibid.**, p. 141). Cependant, ajoute-t-il, elle est « en partie déjà indiquée dans la Logique de Hegel », « mais en partie seulement » (**ibid.**). Il ne signale pas la présence de l'idée de possibilité dans un concept aussi central que celui de **force de travail**, qui est du travail possible ou « en puissance ».

10. *Manuscrits de 1857-1858*, t. II, p. 84, l. 27; *Gr.*, p. 488, l. 13-14.

11. **Ibid.**, p. 85, l. 11; *Gr.*, p. 488, l. 37.

12. *Théories*, t. III, p. 576, l. 2 et 14; *MEW* 26.3, p. 479, l. 15 et 25.

13. *Manuscrits de 1857-1858*, t. 2, p. 129, l. 7-10; *Gr.*, p. 531, l. 16-20.

14. *Théories*, t. I, p. 475-476; *MEW* 26.1, p. 382, l. 10-13.

15. HEGEL, *Science de la logique*, Livre II, Section III, et *Encyclopédie*, §§ 142-159.

16. *Le capital*, éd. Lefebvre, p. 100, l. 3; *MEW* 23, p. 102, l. 14-15. Le texte français de J. Roy (ES, t. 1, p. 98, l. 9) ne traduit pas l'expression « **der Möglichkeit nach** » qui signifie « en puissance » (littéralement: « selon la possibilité »). — Dans cette même phrase, M. Lefebvre commet une bévue: il parle de « valeur d'usage en puissance » au lieu de « valeur d'échange »: les éditions allemandes portent « **Tauschwert** », non seulement la quatrième édition suivie par les *Marx-Engels Werke*, mais aussi la première édition (cf. *MEGA 2*, II/5, p. 54, l. 16-17). Cette phrase ne fut pas modifiée par Marx ou Engels dans les rééditions de 1872, 1883 et 1895.

17. *Le capital*, éd. Lefebvre, p. 111, l. 25; *MEW* 23, p. 113, l. 15. Trad. modifiée, M. Lefebvre ayant traduit « il peut être une valeur variable ». Il est vrai que l'édition J. Roy disait encore plus simplement que l'or « est une valeur variable » (ES, t. 1, p. 108, l. 1).

18. Pour un aperçu historique, nous renvoyons à l'excellent article « **Possibilità** » de M. Guido CALOGERO dans l'*Enciclopedia Italiana*, article remarquable de richesse et de concision. Nous lui empruntons ici beaucoup. Ernst BLOCH, dans un commentaire magistral, semble avoir utilisé cet article, sans le dire (*Le principe espérance*, Paris, Gallimard, 1959, p. 270 et suiv.). Cf. également Bruce AUNE, Possibility, *Encyclopedia of Philosophy*, New York/London, Macmillan, 1972.

19. *De l'interprétation*, ch. 9, 19a 12-18 (*Organon*, éd. Tricot, t. 1, p. 101). — Bien que les

Stoïciens soient considérés comme des tenants d'un nécessitarisme absolu, on notera que l'un des plus grands, Chrysippe, semble avoir soutenu, comme Aristote, l'existence du possible à l'aide d'un exemple analogue: «Toi [Chrysippe], tu dis: «Des événements qui n'auront pas lieu sont possibles; par exemple, il est possible que cette pierre précieuse soit brisée, même si elle ne doit jamais l'être» (CICÉRON, *De Fato*, VII, 13, Trad. E. Bréhier, revue par P. Aubenque, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléïade, 1962, p. 478).

20. Cette oscillation de l'entendement face au possible est très manifeste, beaucoup plus tard, chez Leibniz dans sa théorie des «mondes possibles» «existant» dans l'entendement divin, mais qui n'ont jamais existé ni n'existeront jamais réellement. De même, on la retrouve chez Kant, dans la théorie des postulats de la pensée empirique. Kant admet des choses «formellement» ou *logiquement possibles, qui restent des possibilités d'entendement.*

21. Dans une très savante étude (*Nécessité ou contingence: L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1984, 447 p.), M. Jules VUILLEMIN examine cet argument de façon magistrale. Il situe les écoles philosophiques anciennes et modernes d'après leurs positions sur les trois thèses qui constituent le «Dominateur». Ces écoles évitent les conséquences nécessitaristes de cet argument en interprétant telle ou telle de ses thèses de manière ingénieuse, parfois fort subtile. Pour ce faire, M. Vuillemin s'appuie sur la très vaste littérature contemporaine consacrée aux modalités, du fait de la floraison des études logiques techniques des systèmes modaux. Nous ne pouvons y faire que cette brève allusion, car il n'y est pas question de Marx.

22. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre 9, chap. 1 à 9 (éd. Tricot, t. II, pp. 481 et suiv.).

23. Ces égales possibilités, Aristote les nomme «τά ἐνδεχόμενα»: les [choses] qui peuvent être ou ne pas être. (Sur la traduction de cette notion par «contingence», cf. ci-dessous, pp. 157-158, n. 95, et p. 368, n. 160.)

24. La pensée chrétienne bouleversa l'équilibre aristotélicien. Le dogme de la création **ex nihilo** obligea en effet à faire de la puissance un attribut essentiel de Dieu. Elle introduisit ainsi la possibilité dans l'être divin, ce qui ne l'a pas empêchée de se réclamer du Stagirite: on en débattit beaucoup au Moyen Age. Sur ces transformations et leur suite dans la métaphysique moderne chez Descartes, Spinoza, Leibniz et Kant, voir l'article de l'*Enciclopedia Italiana* mentionné (cf. ci-dessus p. 23, note 18). De nombreux auteurs allemands ont traité de l'histoire des doctrines de la possibilité (cf. A. Faust, *Der Möglichkeitsgedanke: Systemgeschichtliche Untersuchungen* [La pensée de la modalité: Recherches d'histoire des systèmes], Heidelberg, 1931-1932, 2 vol.; A. BECKER-FREYSENG, *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus «contingens»*: die Bedeutungen von «CONTINGERE» bei Boethius und ihr Verhältnis zu den Aristotelischen Möglichkeitsbegriffen [La préhistoire du terme philosophique «**contingent**»: les significations de «CONTINGERE» chez Boëce et son rapport aux concepts aristotéliciens de la possibilité], Heidelberg, Bilabel, 1938, 79 p.; W. Bröcker, «Das Modalitätsproblem» [Le problème de la modalité], *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1946, n° 1, pp. 35-46; G. SCHNEEBERGER, *Kants Konzeption der Modalbegriffe* [La théorie kantienne des concepts modaux], Bâle, Verlag für Recht und Gesellschaft Ag., 1952, 111 p.); I. Pape, *Tradition und transformation der Modalität*: 1er Bd, *Möglichkeit-Unmöglichkeit* [Tradition et transformation de la modalité: 1er vol.: Possibilité-Impossibilité], Hambourg, Meiner, 266 p.).

25. *La raison dans l'histoire*, pp. 186-187. — Pour «dynamis», nous avons respecté l'orthographe de la traduction de M. Papaioannou.

26. *Manuscrits de 1857-1858*, t. 1, p. 393; *Gr.*, p. 358.

27. Marx emploie **Wirklichkeit**, mot de la langue courante, qui est formé sur le verbe **wirken**: agir. Le mot «réalité», en français, laisse complètement échapper cette signification active. C'est pourquoi nous traduisons, comme beaucoup de traducteurs récents, par «réalité effective», expression généralement préférée à «réalité» qui ne contient pas l'idée d'activité. Avant Marx, Hegel avait exploité ce sens actif de **Wirklichkeit**. Il y consacre un chapitre particulier de sa *Science de la logique*: Livre II, Section III. Voir aussi *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, §§ 142-159.

28. *Manuscrits de 1857-1858*, t. 1, p. 340; *Gr.*, p. 305, note. — **Aufheben** et **Aufhebung** posent des problèmes insurmontables aux traducteurs. Dans la dialectique hégélienne, ces termes désignent un processus qui, à la fois, abolit et conserve. — Généralement, nous indiquerons ces termes entre crochets dans nos citations pour souligner ce double sens.

29. *Philosophisches Wörterbuch*, art. **Möglichkeit**, t. 2, p. 819, col. A. (Trad. par nous)

30. **Ibid.**, col. B. (Traduit par nous)

31. *Manuscrits de 1857-1858*, t. 2, p. 135; *Gr.*, p. 537.

32. L. à Engels du 9 août 1862, *Correspondance*, t. VII, pp. 75-76; *MEW* 30, pp. 274-275.

33. **Ibid.**

34. *Différence*, p. 231; *MEW* EB 1, p. 276; *MEGA* 2, I/1, p. 30. — Cette Thèse fut présentée devant la Faculté de Philosophie de l'Université de Iéna, qui n'était pas, comme celle de Berlin, sous l'influence directe du gouvernement prussien. Elle était plus libérale et plus kantienne que celle-ci. (Sur les conditions dans lesquelles Marx obtint le titre de Docteur en Philosophie, cf. Johannes IRMSCHER, « Karl Marx studiert Altertumswissenschaft » [Karl Marx étudie la science de l'antiquité], *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl Marx-Universität*, Leipzig, 3. Jahrgang, Gesellschafts — und Sprachwissenschaftliche Reihe, Heft 2/3, p. 214).

35. Introduction de 1857, *Contribution*, p. 173, l. 32; *MEW* 13, p. 640, l. 24-25.

36. Cf. *Métaphysique*, Livre 6, chap. 3 (éd. Tricot, t. 1, pp. 341-343).

37. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 443, l. 4-7; *Gr.*, p. 404, l. 26-30.

38. **Ibid.**, p. 324; p. 290.

39. « La circulation du capital implique des *possibilités* de perturbation. » (*Théories*, t. II, 634; *MEW* 26.2, p. 533).

40. *Le capital*, t. 1, p. 111: *MEW* 23, p. 117. — Mots soulignés par nous.

41. **Ibid.**, p. 112; p. 117. Trad. modifiée.

42. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 410 sq.; *Gr.*, p. 375 sq.

43. **Ibid.**, p. 412, l. 23-25; p. 376, l. 31-33.

PREMIÈRE PARTIE

LA POSSIBILITÉ ABSTRAITE OU LA CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

Chapitre premier

LE DÉTERMINISME

Il faut arriver à dissoudre cet énorme bloc du Déterminisme métaphysique qui pèse sur la pensée scientifique.

Gaston BACHELARD

Un «spectre» hante le marxisme depuis son origine: le spectre du déterminisme[1]. De fait, on a souvent compris le «matérialisme historique» tel qu'il fut conçu par Marx et Engels, comme une nouvelle sorte de déterminisme historique, lié à un matérialisme quasiment mécaniste.

Mais, dans leur explication des événements historiques, ramènent-ils les causes à des causes efficientes et «matérielles» au sens mécaniste du terme? Même à s'en tenir à l'économie, nous verrons que, pour Marx, les causes sont d'espèces diverses et irréductibles, que la finalité n'en est pas exclue; loin de là. L'histoire prend un sens: les hommes se libèrent de toute nécessité aliénante, en maîtrisant la nature et en supprimant toute forme d'exploitation.

Le matérialisme marxien est très original: il n'a rien de commun avec le déterminisme laplacien par exemple. En conséquence, ne conviendrait-il pas de parler de causalisme plutôt que de déterminisme[2]? Il est vrai, Marx a répété que les conditions de vie économiques «déterminent» les structures sociales, le régime politique et les formes de la conscience sociale (idéologies).

Toutefois, Engels a bien insisté sur le fait qu'il ne s'agissait que d'une «détermination en dernière instance». Aurait-il mal compris et déformé la pensée de son ami? Certains lui attribuent en effet une version forte du déterminisme économique.

Voilà les questions que nous allons aborder dans ce chapitre. En particulier, nous montrerons qu'Engels n'allait ni plus loin, ni moins loin que Marx dans l'affirmation de la nécessité historique, que celle-ci n'implique pas

un déterminisme au sens ordinaire du terme, car c'est d'auto-détermination qu'il s'agit. En fin de compte, nous soutiendrons que les conceptions marxiennes de la nature et de l'histoire ne se ramènent à aucune des formes de déterminismes qu'on rencontre avant ou après eux. Pourtant, innombrables sont ceux qui ont fait l'amalgame, et qui ont parlé de déterminisme à leur sujet.

1. Le marxisme considéré comme déterminisme

Le premier à caractériser la conception de l'histoire de Marx comme un « déterminisme historique » fut sans doute son gendre, Paul Lafargue[3]. Peu de temps après, Georges Sorel, alors rallié au marxisme, disait de Paul Lacombe dont l'ouvrage venait de paraître[4]: « Il traite des questions du déterminisme historique d'une manière remarquable et il n'a connu Marx qu'après avoir écrit son livre. »[5] Ainsi, parler du matérialisme historique comme d'un déterminisme lui paraissait tout naturel.

Dans cette première époque de diffusion du marxisme, il est arrivé à Antonio Labriola, qui était tout sauf dogmatique, de parler « du déterminisme historique, où [...] on commence par des motifs religieux, politiques, esthétiques, passionnés, etc., mais où il faut ensuite découvrir les causes de ces motifs dans les conditions de fait sous-jacentes[6]. »

L'emploi de ce vocable souleva les objections de Croce, et bientôt de Sorel lui-même. S'ouvrait en effet, parmi les marxistes, ce que l'on peut appeler « la querelle du déterminisme » qui ne resta pas confinée à des cercles intellectuels. Des divergences éclatèrent au grand jour, au début du XX^e^ siècle, dans le parti social-démocrate allemand. La controverse opposa les deux principaux dépositaires du legs théorique de Marx et d'Engels, Bernstein et Kautsky. Ce dernier, au dire de Sorel, aurait proclamé: « Il faut d'abord poser le déterminisme[7]. » Il n'importe guère que cette déclaration soit vraie ou fausse; ce qui est significatif, c'est que Sorel ait formulé l'enjeu du débat sous la forme d'un tel impératif.

Nous ne pouvons retracer ici l'essor de l'interprétation scientiste du marxisme sous l'égide de Plékhanov et de Kautsky qui eurent une audience immense à l'époque stalinienne, Staline l'ayant reprise en l'aggravant[8]. Pour des raisons idéologiques, à la fois politiques (pratiques) et théoriques (scientistes), on procéda alors à l'absolutisation de l'idée de nécessité, et le marxisme fut compris comme un fatalisme historique. Depuis lors, l'épithète « déterministe » colla à la « peau » du marxisme.

Le philosophe le plus célèbre qui ait vu dans le marxisme un véritable déterminisme fut Jean-Paul Sartre. S'en prenant à l'autorité de Staline, alors indiscutée chez les marxistes français, Sartre dénonçait cette dérive scientiste des marxistes dans leurs « tentatives [...] pour étudier les superstructures » qui

« sont pour eux les "reflets" du mode de production[9] », et laissait tomber son verdict comme un couperet : « Nous sommes sur le terrain du déterminisme[10]. »

Se référant aux ouvrages de marxistes alors en vue, MM. Naville et Garaudy, Sartre estimait que « leurs études concrètes se limitent la plupart du temps aux vieilles explications tainiennes par le déterminisme du milieu et du moment[11] ». Il concédait : « Simplement le milieu est plus précisément défini chez eux par le mode de vie matérielle[12] », et il accusait Engels d'avoir amorcé cette déviation[13].

Comme beaucoup d'autres, Sartre fut victime du mirage déterministe à travers lequel on percevait la pensée de Marx et d'Engels : il ne voyait dans leur explication de l'idéologie qu'une reprise du vieux matérialisme d'Helvétius et de D'Holbach[14], analysant la pensée des marxistes comme l'alliance bâtarde de deux composantes, l'une métaphysique : une « foi » matérialiste consistant dans un réalisme naïf, l'autre scientiste : une croyance positiviste à l'image du monde que donne la physique.

Même si l'on accordait que sa critique de Naville et Garaudy fût pertinente, il resterait que Sartre faisait un faux-procès, d'une part aux sciences physiques, qu'il imaginait en être restées au mécanisme classique[15], d'autre part au matérialisme historique de Marx et d'Engels qu'il caricaturait. Le faisait-il en toute bonne foi ?

Un père jésuite, M. Jean-Yves Calvez, à la fin d'un ouvrage considérable, portait un jugement semblable sur le matérialisme historique : « il s'agit d'une doctrine qui considère la société comme un "*épiphénomène*", ou d'un matérialisme social (la société "forme de la matière"), qui se combine avec un déterminisme historique saisissable en des lois. Celles-ci semblent devoir être conçues suivant le mode des lois de la nature. [...] Une telle doctrine [est une] combinaison d'une conception matérialiste du réel et d'une conception à la fois matérialiste et déterministe de la société[16] ».

Pourtant, M. Calvez avait judicieusement remarqué que, « à bien considérer la portée de la critique de Marx à l'encontre du matérialisme causaliste et déterministe, on doit se garder de concevoir le "matérialisme historique" comme un pur déterminisme économique ou social[17] ». Mais, au moment de conclure, il s'empresse d'« oublier » cette recommandation !

Plus laconique, un autre catholique, économiste, M. Piettre, donnait, quelques années plus tard, une définition similaire du marxisme : « Le matérialisme historique, c'est, comme son nom l'indique, la volonté d'expliquer l'histoire par des facteurs *matériels*, essentiellement par les facteurs économiques et techniques. C'est donc, dans son principe même — un déterminisme économique[18]. »

Ainsi le mot « déterminisme » revient comme un *leitmotiv*. Karl Popper y recourt volontiers, et sans nuances. Marx aurait confondu « la *prévision scientifique* telle qu'elle existe en physique ou en astronomie par exemple, et la *prédiction historique*[19] ».

Comme Sartre ou M. Calvez, M. Popper estime que Marx fut « conduit à

la conviction erronée qu'une méthode scientifique rigoureuse doit reposer sur un déterminisme strict», conviction d'où proviendrait «sa croyance aux lois inexorables de la nature et de l'histoire[20]». Là encore, on attribue à Marx un «déterminisme» de type laplacien, ce qui permet à Karl Popper une critique facile de la conception marxienne de l'histoire.

Ces adversaires du marxisme professent des philosophies bien différentes. Cependant, ils s'accordent dans une interprétation déterministe de la pensée de Marx.

Certes, les marxistes leur ont ouvert la voie: très souvent, à la suite de Kautsky et de Plékhanov, ils parlèrent de déterminisme pour caractériser le matérialisme historique, et cela le plus naturellement du monde.

M. Henri Lefebvre a longtemps soutenu que la pensée de Marx et d'Engels était un «déterminisme social», ce qu'il condensait dans une formule lapidaire: «le déterminisme social, c'est la nature dans l'homme»; «Le déterminisme social permet en effet l'activité spécifiquement humaine, il la conditionne — et cependant il la limite. Le déterminisme social permet la liberté de l'homme, et cependant il s'oppose à elle[21].»

Le marxisme officiel d'Europe de l'Est soutint que la doctrine de Marx était un déterminisme, quoique d'une espèce «dialectique». Ainsi, pour M. Günter Kröber: «Avec la formation du matérialisme historique et dialectique, étaient [...] données pour la première fois toutes les présuppositions pour remplacer le déterminisme mécanique par une nouvelle conception du déterminisme. [...] Cette conception du déterminisme fondée sur la philosophie marxiste est le *déterminisme dialectique*[22]», qui se définit comme la «doctrine philosophique de l'interdépendance objective et du rapport de conditionalité réciproque de tous les objets, processus, etc., sur la base de lois objectives[23]».

Cependant, le caractère dialectique de l'interdépendance et de l'action réciproque invoquées ici tend à s'effacer devant des relations entre des «choses» et des «lois» de caractère purement objectif, sur lequel on met unilatéralement l'accent. Marx, lui, n'omettait pas de souligner l'activité subjective par laquelle les hommes maîtrisent la nature, font leur histoire et y réalisent leurs buts.

Tous les marxistes n'ont cependant pas tenus Marx pour déterministe. En présentant sa pensée comme une «philosophie de la praxis», Gramsci récusait cette interprétation. De même, Sydney Hook, qui fut longtemps marxiste, considérait que les doctrines de Hegel, de Spencer, et des marxistes «orthodoxes» étaient des formes de «déterminisme social», auquel il opposait... la conception de Marx, qui lui paraissait plutôt être un pragmatisme social[24].

D'autre part, Sartre nuançait son jugement en ce qui concerne Marx[25]. Henri Lefebvre en vint aussi, tardivement, à protester contre l'assimilation du marxisme à un déterminisme. Révisant ses opinions antérieures, il dénia finalement toute base sérieuse à une telle interprétation: «Bien qu'on ait voulu souvent attribuer [une] attitude brutalement "déterministe" à Marx et aux

marxistes, il n'existe pas dans l'œuvre de Marx de textes qui justifient cette interprétation[26]. »

Que d'avis divergents! Que d'avis changeants! Dans ces conditions, parler de déterminisme, n'est-ce pas créer des équivoques? Surtout, une question se pose: Marx avait-il pensé que sa conception de l'histoire pourrait être considérée comme déterministe? Il a bien soutenu qu'une « nécessité » s'exerce en histoire, que l'on peut comparer à celle que l'on découvre dans les processus naturels. Mais, reconnaître une nécessité, est-ce affirmer un déterminisme? S'il s'agit de processus dialectiques et révolutionnaires, la nécessité prend un sens tout différent: la nécessité du nouveau!

Contester l'interprétation déterministe du marxisme ne va cependant pas de soi. Elle a une longue tradition pour elle: celle de l'économisme. En quoi consiste donc le « déterminisme économique » qu'on trouve chez Marx?

2. *L'équivoque du déterminisme économique chez Marx*

A la question de savoir si la conception marxienne de l'histoire est déterministe, on pourrait répondre négativement, du fait que Marx et Engels ne se sont jamais déclarés tels[27]. Toutefois, ils pourraient avoir été déterministes sans employer le mot: celui-ci n'était pas encore en usage au temps où ils élaborèrent leur conception[28].

Néanmoins, il ne convient pas de parler de déterminisme pour qualifier leur doctrine. Nous soutenons qu'il y a là une équivoque, car à la suite de Hegel, ils conçoivent le devenir historique comme un processus dialectique, ce qui exclut tout point de vue unilatéral, et donc aussi le réductionnisme économiste[29].

Cette équivoque vient de ce que l'on suppose que le matérialisme implique le déterminisme. En passant sur des positions matérialistes à partir de 1845, Marx et Engels auraient-ils été amenés à adopter aussi un point de vue déterministe? C'est oublier qu'ils présentent leur philosophie comme un « matérialisme nouveau », qu'ils prennent soin de distinguer des formes antérieures de matérialisme. Ils se prononcèrent clairement sur ce point.

Tout le monde sait qu'ils prirent expressément leur distance par rapport à Büchner, Vogt et Moleschott, qui eurent une certaine vogue de leurs temps, mais aussi par rapport à Diderot et D'Holbach, et même par rapport à Feuerbach: c'est tout le sens de *L'idéologie allemande*. Ils affichèrent un franc dédain pour les matérialistes allemands de leur temps. Engels, dans ses principaux ouvrages: l'*Anti-Dühring* et la *Dialectique de la nature*, en plein accord avec Marx[30], développe une critique en règle du matérialisme mécaniste et de toute forme d'explication qui s'en tient à la causalité externe. Cela est bien connu et devrait suffire à établir notre thèse.

De fait, le matérialisme historique marxien ne se contente pas de recourir à la causalité efficiente externe. Même le facteur économique, nous le verrons,

ne s'impose pas d'une manière « mécanique » et « extérieure ». Marx et Engels parlent constamment d'action réciproque, d'interdépendance, de développement organique, d'auto-différenciation interne et d'auto-mouvement (processus). Dans ces conditions pourquoi donc beaucoup de leurs disciples, et quasiment tous les critiques, virent dans le déterminisme un trait fondamental du marxisme? C'est que l'on commet encore une autre erreur.

Dès la publication du premier livre du *Capital* et de ses traductions française et russe, Marx et Engels eux-mêmes durent se défendre contre l'assimilation de leur conception à l'évolutionnisme (par exemple, celui de Spencer), ou au « darwinisme social ». Leur réaction contre l'évolutionnisme naturaliste et mécaniste de Haeckel est typique. Les généralisations philosophiques de ce savant très célèbre et influent après 1870 s'étendaient à tous les domaines: biologiques, historiques et sociaux. Il prônait un matérialisme purement mécaniste:

« Il y a dans la nature un vaste processus de développement universel éternel. Tous les phénomènes naturels sans exception, depuis le mouvement des corps célestes et la chute de la pierre qui roule jusqu'à la croissance des plantes et la conscience de l'homme sont soumis à la même grande loi de causalité; ils doivent, en fin de compte, être réduits à la nécessité atomique, conception mécanique ou mécaniste, unitaire ou moniste, ou d'un seul mot monisme[31]. »

Qu'y a-t-il de commun entre ce mécanisme métaphysique et le « matérialisme nouveau », « dialectique », qui voit toujours en même temps le côté « subjectif », esquissé par Marx dans les *Thèses sur Feuerbach*[32]? Engels, comme Marx, a constamment refusé le mécanisme. A Haeckel qui soutenait que: « Selon la conception matérialiste du monde, la *matière* ou *substance* précède le *mouvement* ou force vive, la matière a créé la force », Engels objectait: « Il serait tout aussi faux de dire que la force a créé la matière, puisque force et matière sont inséparables », s'exclamant: « Où celui-là va-t-il chercher son matérialisme[33]? »

A l'évidence, Marx et Engels n'ont jamais professé de telles conceptions: à chaque occasion, ils polémiquèrent contre elles sans ménagement. C'est une profonde méprise de leur attribuer des conceptions déterministes. A la rigueur, on peut comprendre qu'une telle méprise ait été faite du vivant de Marx: ses œuvres étaient peu connues. D'une manière générale, les conceptions évolutionnistes et historiques nouvelles se fondaient sur une tradition matérialiste mécaniste, et sur un positivisme déterministe. On a mis Marx dans le lot, la Préface du *Capital* pouvant prêter à équivoque[34].

Plus surprenant est le fait que cette interprétation de Marx se soit largement répandue au XX^e siècle et qu'elle ait rallié beaucoup d'esprits comme nous l'avons montré ci-dessus.

C'est que les textes marxiens eux-mêmes, par un certain nombre d'aspects, donnent lieu à une telle interprétation continuellement renaissante. Si, à chaque pas, le marxisme a rencontré la question du déterminisme, si on la

voit ressurgir à tout instant, on doit en chercher l'origine et les raisons dans les termes mêmes dans lesquels Marx a exposé ses idées.

Effectivement, il dit souvent des événements et processus historiques, économiques, sociaux, politiques ou idéologiques, qu'ils sont « déterminés » [**bestimmten**], soumis à des « lois nécessaires » [**notwendigen Gesetzen**], produits ou engendrés par des causes déterminantes [**bestimmenden**].

Néanmoins, il les dit aussi bien, et indifféremment, « conditionnés » [**bedingten**]. Il analyse leurs « conditions » [**Bedingungen**]: situations, états des forces politiques et sociales, forces économiques. Parmi ces conditions, les conditions « matérielles » sont essentielles: elles « conditionnent » [**bedingen**] tout le reste, les rapports sociaux, les mœurs, les institutions, les idées.

Remarquons surtout que Marx se contente d'affirmer que les conditions « matérielles » furent déterminantes jusqu'à aujourd'hui, mais il ajoute qu'il n'en sera pas toujours ainsi. Et cette « détermination » est globale: les conditions matérielles de la vie sociale décidèrent, parmi toutes sortes d'autres causes, et en gros, de la division des sociétés en divers castes, ordres ou classes. Ces mêmes conditions matérielles d'existence de la société régissent donc, mais plus ou moins indirectement, les diverses sphères de l'activité et de la pensée humaines[35]. Ces conditions matérielles changent historiquement: elles sont fonction d'un contexte socio-économique donné. Leur nécessité est historique: elles n'ont rien d'immuable.

Cette affirmation que la vie sociale, politique et idéelle, est conditionnée par des nécessités d'ordre vital n'était pas nouvelle. Des matérialistes l'avaient soutenue, pensant surtout aux besoins vitaux individuels. Marx élargit et relativise ce qu'il faut entendre par besoins « matériels »: ce sont des besoins « socio-historiques » qui varient d'une classe à l'autre et selon les époques.

Marx déplace l'analyse sur le plan « social ». Il existe une liaison étroite, « nécessaire », une interdépendance, entre des besoins sociaux « déterminés » et des rapports sociaux « déterminés[36] » (division du travail, rapports de propriété, etc.). Un type de rapports sociaux définit un « mode de production ». Pendant toute une période, ces rapports sont dominants: ils définissent des classes, mais présentent néanmoins une grande variabilité historique et individuelle.

Simultanément, Marx soutient que les pratiques et les principes juridiques et politiques, ceux de la morale, de l'art et de l'éducation, les idées philosophiques et religieuses, sont liés à ces besoins et intérêts matériels: ils les expriment, à travers toutes sortes de déformations et d'idéalisations plus ou moins trompeuses. Les idées et représentations collectives prennent la forme semi-consciente de véritables systèmes de justification d'intérêts particuliers: ce sont alors des « idéologies[37] ».

La nécessité « économique » n'est donc rien d'autre que celle des besoins et des intérêts « sociaux » généraux. Les premiers de tous et les plus impérieux sont « matériels », en particulier quand des masses d'hommes sont aux limites de la survie. Il ne s'agit pas d'une nécessité « extérieure »: c'est au contraire la

pression interne de besoins vitaux. Cette nécessité n'est pas tant « mécanique » que vitale : elle est de l'ordre de l'existence. Elle fait agir les classes exploitées et opprimées, comme les classes dominantes : celles-ci, pour se maintenir au pouvoir, sont dans la nécessité de reproduire les rapports sociaux (rapports d'exploitation, de propriété, etc.) sur lesquels elles reposent. D'où ces luttes de classes qui jalonnent l'histoire, tantôt latentes et sourdes, tantôt éclatant en crises et révolutions quand les groupes sociaux les plus menacés n'ont d'autre ressource que de recourir à la violence.

Ces idées, par leur force et leur grande généralité, font figure de principes : Marx les qualifie de « présupposés » tirés de l'étude de l'histoire et de l'économie[38]. Marx et Engels détenaient ainsi la clé d'une explication historique globale : l'histoire n'est pas abandonnée au hasard ; elle n'est pas non plus régie par une nécessité prédéterminée et inflexible. Dans son ensemble, « en gros » dit Marx, l'histoire suit un certain cours, un développement général, dans lequel la conscience et la volonté des individus n'ont qu'une part relativement modeste, du moins jusqu'ici.

Le processus fondamental, finalement décisif, est le développement des forces productives matérielles et sociales. Il s'effectue par étapes, à travers toutes sortes de détours et de complications. Les grandes périodes historiques se succèdent selon un ordre que l'on peut comprendre, car elles se préparent l'une l'autre, quoique non intentionnellement. Les forces productives impliquent certains rapports sociaux. Elles décident des diverses catégories de métiers et donc des classes. En changeant, elles provoquent le changement historique.

La « forme » de la société en résulte. Les forces productives ne peuvent être mises en œuvre qu'à l'intérieur de certains rapports de production qui leur sont adéquats : rapports entre des maîtres et des esclaves, ou des seigneurs et des serfs, ou encore des capitalistes et des ouvriers. Forces et rapports sociaux de production forment ce que Marx appelle la « base » économique, les rapports sociaux constituant la « structure » proprement dite[39].

L'idée fondamentale de Marx et d'Engels n'est pas seulement qu'il y a un cours ordonné de l'histoire. Cette idée, bien d'autres l'avaient soutenue. La conception proprement marxienne consiste en ceci : un certain degré de développement des forces productives implique des rapports sociaux qui lui correspondent. A ceux-ci, toutes les institutions (rapports de propriété, droit, rapports politiques, formes de gouvernement, idéologies) doivent s'adapter, selon des interdépendances complexes. La base économique de la société a un caractère « matériel » en un sens large : c'est aussi bien le territoire géographique et ses ressources naturelles que tous les aménagements, instruments et moyens élaborés par les hommes ; elle préexiste, avec les superstructures correspondantes, comme un « donné », un « matériau », que les nouvelles générations trouvent déjà là.

La thèse qui a soulevé le plus d'objections et de critiques est celle selon laquelle les « formes de conscience » dépendent, plus ou moins directement, de

cette base « matérielle ». Le fait que notre pensée serait conditionnée par autre chose qu'elle-même n'est pas facilement admise depuis la Renaissance. Pour Marx, comme pour Hegel d'ailleurs, la conscience et la volonté n'ont pu jouer qu'un rôle second dans les grands changements historiques. La conscience est partielle et tardive par définition, elle s'aveugle, freine le mouvement ou au contraire le précipite trop. La conscience révolutionnaire elle-même se fait des illusions sur les possibilités et les impossibilités, sur le but poursuivi et sur ce qui est réellement atteint et réalisé.

Ces idées, Marx les expose de manière concise et frappante dans un texte célèbre. On nous permettra de le citer, bien qu'il figure dans toutes les anthologies, car c'est sur la base de telles pages qu'on attribue à Marx un économisme intégral :

« Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés [**bestimmt**], nécessaires [**notwendig**], indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé [**bestimmt**] de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète [**reale Basis**] sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées [**bestimmt**]. Le mode de production de la vie matérielle conditionne [**bedingt**] le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine [**bestimmt**] leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience[40]. »

Presque tous les commentateurs trouvent ici la « formule » d'un déterminisme : ils en tirent l'idée que, pour Marx, l'histoire serait régie par quelques « lois » générales du même genre que celles de la physique : le principe d'inertie ou la loi de la gravitation universelle. Il n'y aurait pas de différence essentielle entre la nécessité « économique » et celle des lois de la nature. Marx aurait conçu une sorte de « mécanique de l'histoire » en abolissant toute frontière entre les sciences sociales et politiques et les sciences naturelles.

Mais, il y a là une interprétation qui force les choses. N'allons pas accentuer la nécessité historique plus que Marx ne l'a fait. Dans la Préface que nous venons de citer, Marx se borne à des indications schématiques, de caractère surtout structurel. Il esquisse une sorte d'anatomie générale des sociétés, laissant entendre qu'il y a une dynamique de l'histoire : pourtant il n'en énonce aucune « loi ». C'est ailleurs qu'il s'exprime sur des lois d'évolution concernant le processus historique. Quand il le fait, ce sont des lois complexes, et qui ont des caractères contradictoires.

Il ne faut pas oublier que, pour Marx, si les hommes se trouvent engagés dans des « rapports » qu'ils n'ont pas voulus consciemment, ce sont tout de même eux qui « produisent leur existence » volontairement. Ils poursuivent un but et le réalisent, mais en atteignent aussi un autre : par exemple, ils créent des rapports sociaux auxquels ils n'avaient pas pensé ! Une génération nouvelle les trouve établis : ils existent avant elle, et elle en prend conscience après coup. En

ce sens, ils sont « indépendants de la volonté ». Marx ne veut pourtant pas dire que les hommes ne peuvent agir pour les transformer, ni que des hommes, dans un passé plus ou moins reculé, n'ont pas contribué à les produire. Au contraire, il affirme que ce sont les hommes qui ont fait l'histoire. C'est pourquoi ils peuvent agir révolutionnairement sur les conditions sociales de leur existence.

Marx soutient donc seulement que, jusqu'ici, les rapports sociaux se sont imposés plus qu'ils n'ont été choisis[41]. D'autre part, il ne dit pas que les hommes ne furent pour rien dans l'histoire passée. C'est en poursuivant certaines fins — subvenir à leurs besoins en développant leurs moyens d'existence et améliorer leurs conditions de vie matérielles — qu'ils ont également « produit » des structures sociales complètement imprévues et inimaginables.

Encore ne doit-on dire cela qu'avec prudence ; car l'inconscience n'est pas égale chez tous ; elle est relative ; surtout, elle ne dure pas éternellement. Peu à peu, individus et classes prennent conscience de ces rapports, et se donnent pour mission de les changer, ou de les perpétuer, selon leurs intérêts plus ou moins bien compris.

Un texte aussi lapidaire que la Préface à la *Contribution* ne montre pas toute la pensée de Marx. Il faut, pour cela, se reporter à *L'idéologie allemande* où Marx et Engels, en 1845-1846, développaient leurs idées.

On y lit que « la façon dont les hommes produisent leurs moyens d'existence dépend [**abhängt**] d'abord de la nature des moyens d'existence déjà donnés et qu'il leur faut reproduire[42] », que « la façon dont les individus extériorisent [**äüssern**] leur vie, c'est là leur être. Ce qu'ils sont coïncide [**zusammenfällt**] donc avec leur production, aussi bien avec *ce qu'*ils produisent qu'avec *la façon dont* ils le produisent. Ce que sont les individus dépend [**abhängt**] donc des conditions matérielles de leur production[43] ».

Ainsi, la relation entre rapports sociaux et forces productives n'est pas unilatérale. Il n'y a pas extériorité des termes, mais unité dialectique ! Les conditions et le conditionné doivent être entendus comme interdépendants dans une totalité en développement. Sinon, la pensée de Marx est corsetée dans une interprétation *a priori* réductrice. Entre les conditions matérielles d'existence, les conditions de production et « l'être » même de l'homme, il est impossible de tracer des limites. Parler d'« extériorisation » de la vie, comme le fait Marx, c'est récuser la simple détermination de celle-ci par des facteurs qui lui seraient « extérieurs ». L'extériorisation exclut l'extériorité !

Marx pense l'unité dialectique entre les conditions d'existence des hommes et leur « être », entre conditions objectives et conditions subjectives qui s'impliquent réciproquement et s'interpénètrent, comme dans le cas de l'être vivant et de ses conditions de vie. Il lie indissolublement ce qui est produit et la manière de produire. Or, ce qui est produit ici, ce sont aussi bien les rapports sociaux que les objets d'usage.

Toutefois, il faut le reconnaître : Marx parle parfois le langage du

déterminisme, ce qui trompe le lecteur courant. N'a-t-il pas «flirté» avec le mode d'expression de la physique mécaniste, ou des évolutionnistes les plus déterministes, lorsque, dans la Préface du *Capital*, il écrit que les «lois naturelles de la production capitaliste [... sont des] tendances qui agissent et s'imposent avec une nécessité de fer[44]»?

Marx se laisse ici entraîner par sa passion polémique. Cette *Préface* présente son grand ouvrage comme une «bombe lancée à la tête de la bourgeoisie». Il accentue avec un malin plaisir la «nécessité» de la chute du capitalisme pour signifier à la bourgeoisie qu'elle ne saurait régner indéfiniment: certes, le développement économique lui-même lui sera fatal, mais dire quand, où et comment, c'est une autre affaire, dans laquelle Marx a refusé de s'engager[45].

A prendre ces déclarations à la lettre, sorties de leur contexte, on verse dans l'interprétation déterministe. On cite souvent en ce sens un passage fameux de *Misère de la philosophie*, où, contre Proudhon, Marx use d'une analogie qui a quelque chose de «mécanique». Le conditionnement des institutions socio-politiques et des rapports sociaux par les moyens de production est décrit dans un raccourci saisissant: «Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel[46].»

On ne cite généralement que cette formule lapidaire. Il faut la replacer dans son contexte: «Les rapports sociaux sont intimement liés aux forces productives. En acquérant de nouvelles forces productives, les hommes changent leur mode de production, et en changeant le mode de production, la manière de gagner leur vie, ils changent tous leurs rapports sociaux. Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel[47].»

Le raccourci final n'a pas le sens unilatéral qu'on veut lui donner comme base d'une mécanique de l'histoire. Marx n'entend pas nier toutes les médiations. Il dit bien que l'action humaine est à l'origine du changement: «les hommes changent leur mode de production». Dans quelle mesure ce changement dépend-il d'eux, il est difficile de le dire, mais en tout cas il est en partie voulu. L'acquisition de nouvelles forces productives est plutôt donné ici comme volontaire. Comme dans le cas précédent (Préface de la *Contribution*), ce sont les rapports sociaux qu'elles engendrent qui ne sont pas voulus consciemment.

Ce qui reste obscur, c'est la façon dont se fait «l'acquisition de nouvelles forces productives». Cette acquisition implique action consciente et volonté, au moins d'un certain nombre d'individus, sinon de classes entières de la société.

Certains raccourcis marxiens ont pris valeur d'aphorismes. Celui du moulin à bras et du moulin à vapeur induit l'idée d'une dépendance directe, unilatérale, mécanique, alors que Marx veut seulement souligner ce que la plupart des sociologues ou historiens niaient: que les classes sociales sont

historiquement et matériellement conditionnées, plus qu'elles ne le sont spirituellement. De tels raccourcis oblitèrent la complexité des rapports. Ils masquent le fait qu'on a affaire à des totalités (des sociétés) où tout est interdépendant et où l'action humaine joue son rôle, ce que Marx montre si bien dans ses ouvrages historiques.

Son idée fondamentale est que l'activité et la vie sont étroitement liées aux conditions objectives dans lesquelles elles se déploient: elles dépendent dialectiquement de ces conditions qui sont leur base au sens de moyen. Il faut faire intervenir ici l'idée d'une dialectique des moyens et des fins. Les moyens imposent leurs propres conditions aux fins qu'ils permettent, mais qui ne s'y réduisent pas: la vie et l'activité poursuivent leurs propres fins à travers les moyens qu'elles utilisent.

D'ailleurs, il arrive que l'idée de déterminisme soit suggérée par une traduction qui emploie malencontreusement le verbe «déterminer», là où l'allemand n'y songe pas. Dans le texte français traditionnel du *Manifeste du parti communiste*, on peut lire, dans un passage où Marx et Engels apostrophent ceux qui défendent les idées courantes des classes dominantes de leur temps:

> «Vos idées résultent elles-mêmes [**selbst sind Erzeugnisse**] des rapports bourgeois de propriété et de production, comme votre droit n'est que la volonté de votre classe érigée en loi, volonté dont le contenu est déterminé [**dessen Inhalt gegeben ist**] par les conditions matérielles d'existence de votre classe[48].»

Le mot «déterminé» suggère un rapport unilatéral et une passivité de la volonté, ce que n'implique pas l'allemand **gegeben** qui signifie seulement «donné». Il en était de même dans l'exemple précédent: ce sont les hommes qui changent leur manière de produire en changeant leurs instruments de production; le contenu (ou l'objet) de ce changement est «donné» (ou fourni) par la situation et les possibilités objectives. Mais il ne s'impose pas de façon automatique. Il y faut la décision et la lutte pour le changement, l'activité et l'intervention pratique des hommes.

Ajoutons que «matériel», adjectif très fréquent chez Marx, a le sens de «contenu» en général. Il s'oppose à «formel» qui renvoie à «forme sociale» (c'est-à-dire aux rapports sociaux), et non à «spirituel». «Matériel» renforce l'import du mot «déterminer», et achève de donner, surtout en français, l'impression que Marx pense à un déterminisme externe, alors qu'il l'entend au sens de conditionner, et d'une manière dialectique: les conditions déterminantes sont des «présuppositions» (**Voraussetzungen**). Une lecture «fine», une lecture «dialectique», évite les équivoques et les interprétations unilatérales. Or, une telle lecture est souvent contestée et écartée, bien que seule, elle accorde tous les textes et les diverses parties de la doctrine marxienne. Elle permet de comprendre que, pour Marx, les hommes puissent reprendre en

main ce qui leur a échappé, puisque, en fait, ce qui les « détermine » a été créé par eux: il *s'*y aliènent!

Arrêtons-nous encore un instant sur la terminologie. « Déterminé » a plusieurs sens et traduit divers termes allemands. Quand il est question chez Marx et Engels d'individus « déterminés », de conditions « déterminées », de contenu « déterminé », ce qualificatif signifie « donné », « spécifié », « caractérisé de telle ou telle manière »; voici un passage de *L'idéologie allemande* où il a ce sens large:

> « Voici donc les faits: des individus déterminés qui ont une activité productive selon un mode déterminé entrent en des rapports sociaux et politiques déterminés. [...] La strucutre sociale et l'État résultent constamment du processus vital d'individus déterminés[49]. »

Par cette répétition insistante du mot « déterminé », Marx veut simplement dire qu'il faut considérer des hommes et des situations concrètes: ce n'est pas l'« homme en général » qui agit, mais des individus singuliers ayant des statuts sociaux singuliers, placés dans des conditions et ayant des moyens également particuliers.

Si Marx affirme que l'influence de l'activité productive matérielle, et des rapports sociaux qu'elle implique, est prépondérante par rapport aux autres modes d'activité et aux autres relations humaines, son idée fondamentale est que les deux côtés, l'action et ses conditions, sont toujours présents. L'action humaine permet de dépasser le déterminisme au sens strict du terme; les hommes qui ont été les agents en partie inconscients de leur histoire, peuvent en devenir les agents conscients: jusqu'ici ils ont plutôt subi les conditions objectives, les rapports sociaux qui se sont imposés à eux, qu'ils ne les ont dominées. Mais cette nécessité n'est pas éternelle.

Si l'on rapproche tous les textes de Marx, force est d'avouer que s'y exprime toujours la même conception: sans déroger à son point de vue matérialiste, il soutient que si une nécessité a régné en histoire, cette nécessité est très particulière. Il s'agit d'une « aliénation », d'une nécessité qui émane des hommes eux-mêmes: des puissances sociales s'imposent à eux malgré eux bien qu'ils en soient les auteurs et les agents. Il s'agit toujours d'une dialectique de l'action et de ses conditions. Mettre l'accent sur celles-ci au détriment de celle-là ne peut conduire qu'à la méprise d'un déterminisme mécaniste indépassable et d'un matérialisme métaphysique. Là gît le **quiproquo**. Cette nécessité contient la possibilité de son propre dépassement dialectique, parce qu'il est impossible de dissocier les conditions matérielles (à la fois naturelles et sociales) de l'activité humaine et cette activité elle-même, pas plus qu'on ne peut dissocier la matière et la force. Telles sont les idées de Marx. En fait de déterminisme historique, il ne dit pas davantage.

Le matérialisme historique, que Marx et Engels développent à partir de 1845, se présente dans des termes sensiblement différents selon les textes et les

circonstances. Ces variations proviennent de la diversité des doctrines visées: Marx s'exprime plus ou moins brutalement en durcissant ses propos et ses formules s'il vise les jeunes idéologues allemands ou les socialistes révolutionnaires français, Proudhon et Lassalle ou les économistes anglais, Dühring et Haeckel ou Feuerbach et Hegel.

En tout cas, une chose est claire; les deux mots d'ordre les plus célèbres de Marx: « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le changer[50] », et « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous[51] », démentent catégoriquement qu'il ait pu professer un déterminisme au sens strict du terme. Il n'entendait pas nier la part active que les hommes ont dans la production sociale de leur existence, ni réduire leur capacité d'intervenir efficacement dans leur histoire. Il insiste au contraire sur cette « possibilité » qui s'ouvre devant eux.

3. La détermination « en dernière instance » selon Engels

Non seulement les affirmations de principe que l'on trouvait dans les ouvrages publiés par Marx et Engels semblaient « déterministes[52] », mais dans les années soixante-dix, la question d'un déterminisme « historique » s'est posée directement à eux sous la forme du darwinisme social. Or, ils s'opposèrent à cette doctrine. Rappelons qu'elle consistait à « transposer [les] lois des sociétés animales purement et simplement dans celles des hommes[53] », comme si les phénomènes sociaux (la production et la lutte des classes) suivaient les même lois que le métabolisme physiologique ou l'évolution biologique des espèces[54].

Et, plusieurs années après la mort de son ami, le vieil Engels dut répondre aux questions que des disciples plus ou moins avertis lui posèrent sur l'« économisme » de Marx. Pressé par plusieurs correspondants, il fit les mises au point nécessaires[55]. Ils lui demandaient si Marx pensait réellement pouvoir rendre compte de tous les phénomènes de la vie sociale: mœurs, langues, croyances, religion, littérature, art, etc., par le seul « facteur économique ». Celui-ci suffisait-il même à expliquer les événements proprement politiques?

Engels répondit nettement en protestant qu'ils n'avaient jamais été partisans d'un réductionnisme « économiste »; il s'éleva contre la tendance de certains disciples à ramener la conception matérialiste de l'histoire, qui portait maintenant le nom de Marx, à un matérialisme vulgaire et à une nouvelle forme de déterminisme (le « déterminisme économique »), répudiant les schématisations hâtives et dogmatiques.

A ses correspondants qui pensaient sans doute à son récent *Ludwig Feuerbach*, paru en 1886 et 1888, il rappelait d'abord la thèse générale qu'il soutenait avec Marx depuis *L'idéologie allemande*[56]: le facteur économique est *le plus* déterminant. Toutefois, s'empressait-il d'ajouter, il s'agit seulement d'une « détermination en dernière instance ».

Il écrit à Joseph Bloch: « D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur qui est déterminant dans l'histoire est, *en dernière instance* [**das *in letzter Instanz* bestimmende Moment**] la production et la reproduction de la vie réelle[57] », ajoutant: « Ni Marx, ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si, ensuite, quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le facteur [**Moment**] économique est le *seul* déterminant [***einzig* bestimmende**], il la transforme en une phrase vide, abstraite, absurde. La situation économique est la base, mais les divers éléments [**Momente**] de la superstructure — les formes politiques de la lutte de classe et ses résultats, — les Constitutions établies [...], les formes juridiques, et même les reflets de toutes ces luttes réelles dans le cerveau des participants [...] exercent également leur action sur le cours des luttes historiques et, dans beaucoup de cas, en déterminent de façon prépondérante la *forme*[58]. »

Cette réponse écarte l'économisme **stricto sensu**. Le processus historique implique une causalité réciproque de multiples facteurs: « Il y a », explique Engels, « action et réaction de tous ces facteurs [**Momente**] au sein desquels le mouvement économique finit par se frayer son chemin comme une nécessité à travers la foule infinie de hasards[59] ».

L'intention est claire. Ce qu'Engels fait remarquer à Joseph Bloch, sans prononcer le mot, c'est le caractère « dialectique » de leur conception: le mode d'action du « facteur » économique doit être replacé au sein d'une totalité où il y a toujours interdépendance de multiples facteurs jouant tous leur rôle et s'influençant mutuellement. Engels exclut expressément que le facteur économique serait seul *actif*. Par là, il semble atténuer le tranchant des affirmations les plus catégoriques de Marx.

Pourtant, Marx aussi avait mis en avant l'idée de totalité[60], même si elle n'apparaît guère dans les textes que nous avons discutés jusqu'ici. Il semble qu'Engels ait été amené à y insister plus que lui[61]. Impossible, dit-il, de trouver à l'origine de chaque événement ou de chaque production idéologique une situation économique qui suffirait à les expliquer. On tomberait dans un matérialisme mécaniste.

S'adressant en 1894 à un étudiant, Walther Borgius, il déplore que l'on ait compris la « dépendance » entre base et superstructures comme si celles-ci n'étaient que l'« effet automatique » de celle-là[62].

Cette lettre est, tout entière, une protestation encore plus nette que les précédentes contre une interprétation réductrice et unilatérale des idées de Marx:

> « Le développement politique, juridique, philosophique, religieux, littéraire, artistique, etc., repose sur le développement économique. Mais ils réagissent tous également [**auch**] les uns sur les autres, ainsi que sur la base économique. Il n'en est pas ainsi parce que la situation économique est *la cause, qu'elle est la seule active* et que tout le reste n'est qu'action passive. Il y a, au contraire, action réciproque, sur la base de la nécessité économique qui l'emporte toujours *en dernière instance*. L'État, par exemple, agit par le

protectionnisme, le libre-échange, par une bonne ou une mauvaise fiscalité [...][63]. »

Le facteur économique n'est pas seul déterminant ; il ne l'emporte qu'« en fin de compte ». Pour faire comprendre cela à Joseph Bloch, Engels, dans sa lettre, recourt à l'image d'« une nécessité qui se fraye son chemin à travers une infinité de hasards ».

Engels nous éclaire-t-il par là ? Bien sûr, tout le monde comprend que les eaux de pluie finissent par arriver à la mer, quels que soient les « hasards » qu'elles rencontrent sur leur chemin. Mais, comment une nécessité peut-elle émerger si les hasards sont en nombre « infini » ? C'est ce que l'on ne peut comprendre à l'aide de cette simple comparaison. Si les multiples causes sous-entendues ici étaient totalement disparates en nature, nombre et grandeur, jamais une nécessité quelconque n'en résulterait. Engels s'explique mieux quand il décrit l'apparition de la « nécessité historique » à partir d'une multiplicité de causes individuelles :

« L'histoire », dit-il, « se fait de telle façon que le résultat final se dégage toujours des conflits d'un grand nombre de volontés individuelles, dont chacune à son tour est faite telle qu'elle est par une foule de conditions particulières d'existence ; il y a donc là d'innombrables forces qui se contrecarrent mutuellement, un groupe infini de parallélogrammes de forces, d'où ressort une résultante — l'événement historique — qui peut être regardée elle-même, à son tour, comme le produit d'une force agissant comme un tout, de façon *inconsciente* et aveugle[64] » ?

Comparaison n'est pas raison. L'émergence d'une nécessité au sein d'un grand nombre d'événements singuliers implique des présupposés. En bonne logique, d'événements se produisant « au hasard » ne résulte une nécessité que si des facteurs constants figurent dans les événements aléatoires élémentaires.

En l'occurrence, ce qui est supposé relativement constant, ce sont les besoins élémentaires des nombreux individus d'une société, d'où des échanges réguliers et répétés des milliers de fois dans des conditions similaires. La causalité économique, reportée à l'échelle de l'individu, est supposée déterminante « en dernière instance » à ce niveau individuel.

L'idée sur laquelle repose cet exposé d'Engels, c'est que, malgré l'infinie variété des motivations et causes individuelles, dans l'ensemble, les mobiles les plus fréquents l'emportent. Les autres motifs et mobiles se « contrecarrant mutuellement », l'intérêt économique émerge comme un résultat qui ne se manifeste qu'au niveau global et dans le long terme.

Ainsi, Engels paraît assouplir les affirmations marxiennes les plus péremptoires qui, prises d'une manière laconique, posent un déterminisme beaucoup plus étroit. En fait, nous le verrons, Marx invoquait, tout autant qu'Engels plus tard, des causes multiples et contingentes. Comme lui, il s'appuyait, lui aussi, sur le fait qu'une nécessité ressort au niveau global quand on a affaire à un grand nombre d'événements individuels[65].

Il reste que si, au niveau élémentaire, les causes non économiques étaient aussi nombreuses et de même poids que les causes économiques, que pourrait-il en résulter d'autre qu'une histoire événementielle, une succession désordonnée? D'autre part, si l'on admet des causes biologiques, ou psychologiques, voire spirituelles, plus nombreuses ou plus fortes que les causes économiques, ce sont elles qui l'emporteraient «en dernière instance». N'est-ce pas ce qu'impliqent plus ou moins les autres théories de l'histoire, de Hegel à Nietzsche ou Toynbee?

Pour l'emporter au niveau global, il faut bien que les causes économiques, au moins «à la longue», soient, au niveau individuel lui-même, plus fortes que les autres. Pour Marx et Engels, c'est là un fait incontestable, vérifiable empiriquement ou historiquement: les besoins matériels sont finalement les plus forts; ce sont ceux qui meuvent les classes les plus nombreuses. Pour eux, cela n'a même pas besoin d'être établi[66].

Parlant des sociétés de classes, Engels explique à Borgius:

> «Les hommes font leur histoire eux-mêmes, mais jusqu'ici ils ne se conforment pas à une volonté collective, selon un plan d'ensemble [...]. Leurs efforts se contrecarrent, et c'est précisément la raison pour laquelle règne, dans toutes les sociétés de ce genre, la *nécessité* dont l'accomplissement et la forme d'apparition est le *hasard*. La nécessité qui s'y impose par le hasard est à son tour, en fin de compte [**schliesslich**], la nécessité économique[67].»

Ainsi, le «facteur» économique ne réside pas au-delà de l'infinie multitude des volontés individuelles. La causalité économique n'est pas «extérieure» aux individus ou à la société, comme les détracteurs du marxisme l'entendent quand ils disent que l'individu est soumis à une nécessité «étrangère», qui serait entièrement «objective». Ce qui commande la volonté, ce sont les divers motifs et mobiles des individus sociaux, dont les motifs et mobiles matériels, qui au total sont plus puissants que les autres.

Engels écrivait dans son *Ludwig Feuerbach*:

> «Dans la nature, et, jusqu'à présent, en majeure partie également dans l'histoire humaine, elles [les lois] ne se fraient leur chemin que d'une façon inconsciente, *sous la forme de la nécessité extérieure*, au sein d'une série infinie de hasards apparents[68].»

La nécessité n'est extérieure qu'en apparence, dans sa «forme». En fait, c'est une nécessité interne, immanente.

Outre le facteur économique, Engels évoque divers autres facteurs, géographiques, raciaux, politiques, qui peuvent l'emporter pendant un certain temps. Quelle est leur importance relative? Il est justement impossible de le dire d'une manière générale. On ne peut que procéder à l'étude particulière des situations concrètes. Selon les époques et les peuples, selon les conditions naturelles aussi, les contraintes économiques ont un très grand poids ou au

contraire ne sont qu'un facteur parmi une foule d'autres qui peuvent dominer plus ou moins longtemps.

Ainsi, il y a toutes sortes de *possibilités*. Mais, à ce niveau de notre analyse de la conception marxienne, telle qu'elle apparaît avec les éclaircissements d'Engels sur la « détermination en dernière instance », ce ne sont que des *possibilités abstraites*; la nécessité économique, qui prévaut toujours « en fin de compte » au sein de la causalité réciproque de nombreux facteurs, semble être une nécessité qui s'impose de l'extérieur aux individus parce que, dans les sociétés de classes, elle agit sous forme de « contrainte ».

4. Un paradoxe: Marx plus déterministe qu'Engels

Après cet examen des explications d'Engels, une question se pose: Engels était-il fidèle à Marx? Certains ont en effet prétendu qu'en vulgarisant la pensée de son ami, il l'avait déformée. Sur la question à laquelle nous nous intéressons ici, peut-on mettre en évidence une telle divergence?

En fait, dans les passages où Marx résume ses idées, il soutient fermement des positions qui, paradoxalement, peuvent le faire passer pour plus déterministe que ne le sera le vieil Engels. Considérons les arguments qui plaident en faveur de cette hypothèse, avant que nous ne la réfutions.

Engels était convaincu, pour l'essentiel, de l'identité de vues complète entre lui et son ami. Il parle en leur nom à tous deux, disant: « notre conception », ou bien, « ni Marx, ni moi, n'avons jamais affirmé davantage ».

Pourtant, si l'on rapproche les lettres d'Engels des années 1890-1895 et les textes de Marx que nous avons cités ci-dessus[69], il semble qu'une certaine différence se dégage: Engels aurait *atténué* l'accent mis par Marx sur le facteur économique. Jusqu'ici, nous n'avons guère vu Marx parler d'une action en retour des superstructures ou de l'idéologie sur la base économique.

Serait-ce sous la pression de la critique, et du fait des questions de ses interlocuteurs, qu'Engels aurait accordé aux facteurs non économiques un rôle plus grand que celui que Marx aurait été prêt à admettre? N'a-t-il pas été amené, tardivement, à leur reconnaître un rôle actif qui avait plutôt été minimisé par Marx?

Marx était plus radical. Dans les textes cités de *L'idéologie allemande*, de *Misère de la philosophie*, du *Manifeste*, et des Préfaces à la *Contribution* et au *Capital*, toute autonomie relative des facteurs non économiques semble abolie, ce qu'Engels accorde au contraire à ses correspondants

Certes, dans la Préface de la *Contribution* de 1859, Marx mentionne la conscience comme un des facteurs qui participe à toute révolution sociale:

> « Lorsqu'on considère [ces] bouleversements, il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel [...] des conditions de production économiques et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philoso-

phiques, bref, les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout[70].»

Mais, il ajoute aussitôt:

«Pas plus qu'on ne juge un individu sur l'idée qu'il se fait de lui-même, on ne saurait juger une telle époque de bouleversement sur sa conscience de soi; il faut, au contraire, expliquer cette conscience par les contradictions de la vie matérielle, par le conflit qui existe entre les forces productives sociales et les rapports de production[71].»

N'était-ce pas minimiser le rôle de la prise de conscience et de la volonté dans l'action et dans les luttes, et réduire à presque rien le rôle du facteur «politique» dans le processus de l'histoire? Cela s'accorderait mal avec l'énergie déployée par Marx pour organiser le prolétariat et le faire intervenir consciemment dans les situations de crises révolutionnaires.

Si, d'après les textes invoqués ici, les individus participent bien au processus historique, cela ne semble pas, selon Marx, pouvoir modifier fondamentalement le cours du monde. Les hommes ne feraient qu'accomplir une mission qui s'impose à eux comme une nécessité extérieure: ils sont contraints de suivre les lois économiques d'évolution de la société où ils vivent, même s'ils parviennent à les connaître.

Marx paraît rester fidèle aux vues hégéliennes sur la «Raison» dans l'histoire, Raison qui, par une sorte de «ruse», utilise les fins humaines pour accomplir ses propres buts. Une telle Raison, chez Hegel, restait assez mystérieuse dans ses procédés et ses fins, quoique le philosophe «spéculatif» ait affirmé être en mesure de la saisir et de la comprendre conceptuellement. Lui aussi, à sa façon, Marx enlève toute responsabilité aux individus dans le processus historique et considère la marche de la société comme soumise à un destin:

«Lors même qu'une société est arrivée à découvrir la piste de la *loi naturelle qui préside à son mouvement*, [...] elle ne peut ni dépasser d'un saut ni abolir par des décrets les phases de son développement naturel. [...] Mon point de vue, d'après lequel *le développement de la formation économique de la société est assimilable à la marche de la nature et à son histoire*, peut moins que tout autre rendre l'individu responsable de rapports dont il reste socialement la créature, quoi qu'il puisse faire pour s'en dégager[72].»

Cinq ans plus tard, il ne baisse pas la garde. Au contraire, il récidive! Dans la Postface à la deuxième édition allemande du *Capital*, il approuve le compte-rendu de son ouvrage par un critique russe, I. I. Kaufman[73], qui écrivait:

«Marx ne s'inquiète que d'une chose: démontrer par une recherche rigoureusement scientifique, la nécessité d'ordres déterminés de rapports

> sociaux [...]. Pour cela, il suffit qu'il démontre, en même temps que la nécessité de l'organisation actuelle, la nécessité d'une autre organisation dans laquelle la première doit inévitablement passer, que l'humanité y croie ou non, qu'elle en ait conscience ou non. Il envisage le mouvement social comme un enchaînement naturel de phénomènes historiques, enchaînement soumis à des lois qui, non seulement sont indépendantes de la volonté, de la conscience et des desseins de l'homme, mais qui, au contraire, déterminent sa volonté, sa conscience et ses desseins[74]. »

C'est sur de telles pages que se fondent disciples et critiques qui parlent du « déterminisme historique », et du « déterminisme économique » de Marx. Engels aurait donc assoupli ce « déterminisme », en soulignant que le facteur économique n'est déterminant qu'en dernière instance.

Si c'était le cas, nous aurions la situation suivante: un Marx qui, dans ses ouvrages théoriques, comme dans ses écrits polémiques, aurait été le plus loin dans l'affirmation déterministe; un Engels, qui, sur le tard, aurait fait marche arrière. Cela tiendrait-il au tempérament de Marx? Il ne ménageait pas ses adversaires. D'autre part, étant donné l'évolution des luttes de classes, Engels, sur la fin de sa vie, a modifié ses idées sur les chances d'un mouvement révolutionnaire violent et armé, adaptant la théorie à la réalité. D'après les textes que nous venons de citer, Marx semble être resté plus « doctrinaire » que ne le sera le vieil Engels. Les formules d'un déterminisme existent bien chez Marx. Engels aurait cherché à les tempérer ultérieurement.

Ne pourrait-on pas alors parler de deux versions de la théorie marxienne: une version « forte », le déterminisme économique **stricot sensu**, qu'on trouverait chez Marx depuis *Misère de la philosophie*, jusqu'à la Postface au *Capital* en 1872, et une version « faible », celle admise par le vieil Engels, qui, sans renier formellement la version précédente, la tempèrerait[75]? En effet, Engels paraît en rabattre quand il s'agit d'appliquer leur doctrine générale à des cas historiques particuliers. Il fait ainsi observer à Joseph Bloch:

> « Ce sont des causes historiques et, en dernière instance, économiques, qui ont formé [...] l'État prussien et qui ont continué à le développer. Mais on pourra difficilement prétendre sans pédanterie que, parmi les nombreux petits États de l'Allemagne du Nord, c'était précisément le Brandebourg qui était destiné par la nécessité économique et non par d'autres facteurs **[Momente]** encore [...] à devenir la grande puissance où s'est incarnée la différence dans l'économie, dans la langue et aussi, depuis la Réforme, dans la religion entre le Nord et le Sud. On parviendra difficilement à expliquer économiquement, sans se rendre ridicule, l'existence de chaque petit État allemand du passé et du présent ou encore l'origine de la mutation consonantique du haut-allemand [...][76]. »

Combien cela semble en retrait sur les impératifs posés par Marx lorsqu'il assignait ses tâches à un matérialisme historique en possession de ses principes! Dans *Le capital*, il fixait à ce matérialisme un programme autrement ambitieux: c'est dans la technologie, disait-il, qu'il faut chercher la clé

décisive pour expliquer, non seulement l'histoire matérielle de la société, mais aussi celle des idées, en particulier des religions:

> « La technologie met à nu le mode d'action de l'homme vis-à-vis de la nature, le processus de production immédiat de sa vie matérielle, et par conséquent, l'origine des rapports sociaux et des idées et conceptions intellectuelles qui en découlent. L'histoire de la religion elle-même, si l'on fait abstraction de cette base matérielle, manque de critérium. Il est, en effet, bien plus facile de trouver par l'analyse le contenu, le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions, que de faire voir par une voie inverse comment les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée. Cette dernière est la seule méthode qui soit matérialiste, et par suite scientifique[77]. »

En distinguant ainsi deux méthodes rigoureusement inverses l'une de l'autre, Marx définit celle qu'il tient pour la seule authentiquement matérialiste: elle fait voir comment les conditions réelles (matérielles) revêtent des formes idéologiques éthérées.

A quelle autre méthode s'oppose-t-elle? Très certainement, Marx songe à celle que suivaient de nombreux philosophes de la religion: Feuerbach, Bruno Bauer, David Strauss, et, avant eux, Hegel et Spinoza, et sans doute d'autres écrivains encore comme Benjamin Constant ou Charles de Brosses[78].

Tous tentaient de « trouver par l'analyse des conceptions religieuses, leur contenu », leur « noyau terrestre ». Marx, lui, à l'inverse, montait à l'assaut du ciel. Il l'avait dit en propres termes dans *L'idéologie allemande*: « A l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici », proclamait-il[79].

Selon Marx, pour accéder à la véritable explication scientifique, la seule qui soit matérialiste, il faut analyser la base économique des formations sociales pour y découvrir les causes d'où découlent nécessairement leurs institutions et leurs idéologies.

Que fait-il d'autre dans le troisième Livre du *Capital* lorsqu'il « déduit » ainsi, par l'analyse des conditions concrètes de la production capitaliste prise dans les différenciations internes de son processus d'ensemble, les diverses représentations que l'entrepreneur capitaliste, le banquier, le propriétaire foncier, le commerçant, le travailleur salarié, le rentier, se font sur la nature et la source de leurs revenus respectifs?

Conformément à la note du Livre premier du *Capital* sur la méthode scientifique, Marx « montre comment les conditions » de la vie économique « revêtent une forme éthérée » dans les idées des divers protagonistes sociaux. En dévoilant le « fétichisme » généralisé de la marchandise dans tout système d'échange marchand, il établit que les idées du rentier, du commerçant, du salarié ou du capitaliste ne sont pas moins trompeuses, voire fantastiques, que les croyances religieuses en général ou que celles des « philosophes » et idéologues Bauer, Stirner ou Proudhon. Toutes s'expliquent « matériellement »

à partir d'une analyse des conditions de vie des classes sociales et de leurs luttes.

Face aux questions de ses correspondants, Engels semble n'avoir pas pu maintenir le programme que Marx avait tracé, mais n'avait réalisé que dans le seul domaine des doctrines économiques. Pour son application aux domaines religieux, moraux, littéraires ou philosophiques, Marx n'a donné que des indications épisodiques, jamais d'applications proprement dites.

Les exigences qu'il avait posées, cette démarche matérialiste qui part des conditions de vie et que Lafargue a suivie pour expliquer quelques idées morales et religieuses assez générales[80], apparaissent maximalistes: elles ne peuvent être satisfaites si aisément! Et Engels renvoie ses correspondants en quête d'exemples d'applications concrètes pertinentes aux ouvrages historiographiques de Marx lui-même[81].

5. Dissolution du paradoxe: des variétés possibles de sociétés

Parce qu'Engels s'est chargé de vulgariser le matérialisme historique, parce qu'il s'est occupé des sciences de la nature et qu'il n'avait pas le génie de Marx, on le considère comme plus positiviste que son ami. Il aurait ouvert la voie à la transformation du marxisme en doctrine, préparant la sclérose dogmatique qui interviendra sous la direction de Staline.

La plupart de ceux qui rendent Engels responsable de cette catéchisation du marxisme ajoutent qu'il l'aurait fait «involontairement» dans ses exposés populaires, en particulier l'*Anti-Dühring*, en simplifiant à l'excès la pensée de Marx pour les besoins du parti ouvrier[82]. Certains le rendent responsable d'une véritable «trahison» volontaire des idées de Marx[83].

En scrutant les moindres différences entre Engels et Marx, ces critiques d'Engels veulent persuader que Marx aurait à peine été matérialiste. Dans ce but, il est commode de faire d'Engels un bouc émissaire.

A s'en tenir à la question du déterminisme, curieusement, nous voyons surgir un paradoxe, car nous venons de constater au contraire qu'Engels a plutôt agi dans le sens de la modération, non d'un durcissement des idées de Marx.

D'ailleurs, les thèses des détracteurs d'Engels sont peu vraisemblables. Marx était parfaitement au courant de la rédaction de l'*Anti-Dühring*. Il a approuvé l'ouvrage sans réserves: il en a même rédigé un chapitre. En outre, en ce qui concerne les lettres du vieil Engels, il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'un penseur, qui a contribué à l'élaboration d'une théorie nouvelle, nuance plus tard les premiers exposés qui en furent donnés. C'est plutôt la règle chez ceux qui ont découvert et développé de grandes doctrines.

Engels n'a jamais eu l'intention ni l'impression de modifier en quoi que ce soit la pensée de Marx. Au contraire: il dit expressément qu'il partage complètement le point de vue de son ami. Comment aurait-il pu se livrer, sans

s'en apercevoir, à une déformation aussi importante qu'on le prétend, alors qu'il a si étroitement collaboré avec Marx en toutes circonstances[84]? Enfin, il était très scrupuleux sur le chapitre de l'honnêteté intellectuelle et littéraire[85].

Mais venons-en aux arguments internes. Au sujet de la « détermination en dernière instance », Engels se borne en fait à exposer, sans y apporter la moindre modification, des idées que Marx professait aussi, et depuis longtemps, car elles étaient au cœur de leurs conceptions dès le début de leur collaboration, même si cela n'apparaît pas tellement dans les textes marxiens « canoniques[86] ».

Marx exprime souvent, et dans les mêmes termes qu'Engels, l'idée de détermination en dernière instance. A propos de la genèse du capital, il demande: « Les prix étant réglés par le prix moyen, c'est-à-dire en dernière instance par la valeur de la marchandise, comment le capital peut-il naître[87]? » Et Marx d'ajouter: « Je dis "en dernière instance" parce que les prix moyens ne coïncident pas directement avec les grandeurs de valeur comme le croient A. Smith, Ricardo, etc.[88] »

La même idée se retrouve tout au long du *Capital*: « Ce que la concurrence *ne montre pas*, c'est la détermination de la valeur qui domine le mouvement de la production, ce sont les valeurs qui se dissimulent derrière les prix de production et, en dernière instance, les déterminent[89]. »

Il emploie également cette expression pour caractériser un processus historique global: « C'est à un niveau déterminé de l'évolution des forces productives des sujets qui travaillent — niveau auquel correspondent des rapports déterminés de ces sujets entre eux et avec la nature — que s'effectue en dernière instance la dissolution tant de leur communauté que de la propriété basée sur celle-ci[90]. »

Nous croyons pouvoir établir d'une manière incontestable la convergence de vue complète entre Engels et Marx en choisissant une page du livre III du *Capital*[91]. A propos du mode de production asiatique, Marx écrit:

> « Cette forme [**Form**] économique spécifique, dans laquelle du surtravail non payé est extorqué aux producteurs directs, détermine [**bestimmt**] le rapport de dépendance tel qu'il découle directement de la production elle-même, et réagit à son tour de façon déterminante [**bestimmend**] sur celle-ci. C'est la base de la formation entière de la communauté économique [**Hierauf aber gründet sich die ganze Gestaltung...**] issue directement des rapports de production et en même temps la base de sa forme [**Gestalt**] politique spécifique. C'est toujours dans le rapport immédiat entre le propriétaire des moyens de production et le producteur direct (rapport dont les différents aspects correspondent naturellement à un degré défini du développement des méthodes de travail, donc à un certain degré de force productive sociale), que nous trouvons le secret le plus profond, le fondement [**Grundlage**] caché de toute la construction [**Konstruktion**] sociale et par conséquent de la forme [**Form**] politique que prend le rapport de souveraineté et de dépendance, bref, le fondement [**Grundlage**] de la forme spécifique de l'État dans chaque cas. Cela n'empêche pas qu'une même base [**Basis**] économique (la même quant

> à ses conditions principales), sous l'influence [**durch**] d'innombrables circonstances [**Umstände**] empiriques différentes, de conditions naturelles, de rapports raciaux, d'influences historiques extérieures, etc., peut présenter des variations et des nuances infinies qui ne sont comprises [**begreifen**] que par une analyse de ces circonstances empiriques données[92]. »

Toutes les idées que le vieil Engels avance pour répondre aux questions de ses correspondants se retrouvent ici. Examinons cette page de plus près.

Par « formes politiques », Marx entend des types d'État politiquement différents: les états orientaux ancestraux (la structure sociale et politique millénaire de l'Inde), les cités grecques, les États féodaux du Moyen-Age, les monarchies absolues du XVII^e siècle, les nations républicaines modernes, etc. Chacun de ces types d'État admet à son tour des *variétés « infinies »*. La relation entre la « forme politique » et ses incarnations concrètes est celle de l'espèce aux individus.

Tout d'abord, Marx affirme que la base économique détermine la forme générale des rapports de dépendance sociale et politique. C'est la détermination « principale », « le secret le plus profond, le fondement caché de toute la construction sociale[93] ». De son côté, dans ses lettres précitées, Engels rappelle toujours que la base (ou le « moment ») économique, est « déterminante », « décisive », « dominante »: c'est sa nécessité qui « s'impose en fin de compte ».

Deuxièmement, Marx mentionne en bonne place qu'il y a une action en retour de la « forme politique » sur la base dont elle dépend. Cette forme et sa base interagissent, comme il le disait des rapports sociaux et des forces productives dans *Misère de la philosophie*[94]. Il y a action réciproque de tous les moments du tout social les uns sur les autres. Caractéristique est le fait que l'action de la « forme politique », c'est-à-dire du gouvernement et de ceux qui exercent le pouvoir, soit qualifiée de « déterminante » [**bestimmend**] par Marx.

Troisième idée sur laquelle insiste Marx dans cette page: il est *possible* que des institutions et structures politiques diffèrent, bien qu'elles s'élèvent sur une même base économique, ce qui montre qu'il ne tient pas celle-ci pour seule « déterminante ». A l'intérieur d'un même mode général de production, il y a place pour *diverses « formes » politiques possibles* (Athènes ou Sparte dans l'Antiquité; États-Unis d'Amérique, Angleterre et France au XIX^e siècle).

Ce que Marx dit ici a une importance considérable pour notre propos. Nous rencontrons une forme de *possibilité*, la possibilité de différentes variétés d'États à l'intérieur d'une même forme économique générale.

D'où proviennent les variations et la diversification? De causes particulières, voire de circonstances purement contingentes, répond Marx dans la page que nous analysons.

L'infinie diversité possible provient, dit-il, de conditions « naturelles » (allusion à des conditions géographiques, climatiques, orographiques, aux ressources naturelles, etc.), de rapports raciaux (allusion à des différences raciales ou des traditions constitutives du « caractère » d'un peuple), enfin

d'influences «historiques» extérieures (allusion sans doute aux rapports d'échange, d'interpénétration ou de conflits et de guerre entre peuples: invasions étrangères, colonisation, etc.). Non seulement Marx souligne la multiplicité de ces conditions, mais aussi leur hétérogénéité.

Comment ne pas être frappé de la convergence manifeste entre le contenu de cette page du *Capital* et celui des lettres du vieil Engels[95]? Il n'est pas jusqu'aux diverses espèces de causes empiriques que Marx énumère ici qu'on ne retrouve chez Engels. De même que Marx invoque les conditions naturelles, de même, Engels renvoie au «milieu extérieur», par exemple — écrit-il à l'étudiant Borgius — la «base géographique» sur laquelle «se déroulent» les «rapports économiques[96]». Marx mentionnait les influences raciales; Engels aussi: «La race est elle-même un facteur [**Faktor**] économique[97].»

Ainsi, lorsqu'Engels explique: «notre conception de l'histoire est, avant tout, une directive pour l'étude [...]. Il faut réétudier toute l'histoire, il faut soumettre à une investigation détaillée les conditions d'existence des diverses formations sociales avant d'essayer d'en déduire les modes de conception politiques, juridiques, esthétiques, philosophiques, religieux, etc., qui leur correspondent. Sur ce point, on n'a fait jusqu'à présent que peu de choses [...][98]», ces lignes auraient pu être signées de Marx. On retrouve ce qu'il disait de la méthode matérialiste scientifique[99].

Si Marx a consacré une bonne partie de sa vie à approfondir ses études économiques avant d'élaborer *Le capital*, s'il a étudié dans le détail l'histoire des doctrines économiques et toute l'histoire moderne[100], Engels en fit autant avec ses recherches sur l'histoire militaire, l'époque franque, les langues germaniques, l'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État, ou encore le christianisme primitif[101].

La nécessité d'investigations détaillées s'exprime dans la règle de l'*analyse concrète de la situation concrète*, édictée par Marx et Engels, et reprise comme un **leitmotiv** dans toute la tradition marxiste.

Nous sommes donc en présence d'un accord complet entre les réponses d'Engels dans ses lettres des années quatre-vingt dix et les idées exprimées par Marx dans cette page concise du *Capital*. Il suffit de remarquer que celle-ci, appartenant au Livre III, fut écrite dans les années 1863-1864, quand Marx préparait conjointement le premier et le troisième livres, et qu'Engels, dans les années où se situent les lettres en question, était précisément en train de déchiffrer et de transcrire les manuscrits de ce troisième livre. La conclusion s'impose: la convergence est si complète qu'elle établit la totale fidélité d'Engels à la pensée de Marx.

Plusieurs conséquences en découlent. D'une part, cela suffit pour couper court aux multiples interrogations sur une déformation involontaire et inconsciente, dans un sens ou dans un autre, qu'Engels aurait fait subir à la pensée marxienne: il a les manuscrits sous les yeux et est en train de les publier. La fable d'un Engels figeant la pensée de Marx en un économisme réducteur est renvoyée à sa propre inconsistance.

Le paradoxe d'un Marx plus déterministe qu'Engels se dissipe lui aussi, devant une connaissance précise de leurs œuvres.

Quant à leurs exposés qui présentaient brièvement leur conception en faisant croire à un déterminisme, Engels s'en est expliqué lui-même en invoquant leur caractère justement polémique:

> « C'est Marx et moi-même, partiellement, qui devons porter la responsabilité du fait que, parfois, les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté [**Seite**] économique. Face à nos adversaires, il nous fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas toujours le temps, le lieu, ni l'occasion de donner toute leur place aux autres facteurs [**Momente**] qui participent à l'action réciproque[102]. »

Nous venons de voir Marx faire également remarquer que, dans tout travail historique, il faut tenir le plus grand compte des circonstances particulières que des conditions économiques générales ne suffisent pas à expliquer. Engels renvoie ses correspondants aux œuvres où Marx avait réalisé des études historiques concrètes, car ce sont des modèles du genre[103]. Il convient d'y ajouter les chapitres du *Capital* qui décrivent la genèse historique de certaines institutions, de certaines lois, de certains types sociaux (généralement en Angleterre): genèse du fermier capitaliste aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, histoire des lois limitant la durée de la journée de travail, histoire de la loi sur les fabriques, histoire des lois protectionnistes sur les céréales (le blé), au XIX^e^ siècle.

Ces textes prouvent que Marx savait ne pas tomber dans le réductionnisme économiste étroit qu'on lui prête, et qu'il était loin de tout expliquer par l'économie. Quand il écrivait l'histoire, il s'est au contraire, bien gardé de ce ridicule.

Hélas, certains de ses « disciples » n'ont pas su éviter cet écueil. Engels s'en plaint: « Malheureusement, il n'arrive que trop fréquemment que l'on croit avoir parfaitement compris une nouvelle théorie et pouvoir la manier sans difficulté, dès qu'on s'en est approprié les principes essentiels, et cela n'est pas toujours exact. Je ne puis tenir quitte de ce reproche plus d'un de nos récents "marxistes", et il faut dire qu'on a fait des choses singulières[104]. »

Quels « récents marxistes »? Quelle « choses singulières »? Il est difficile de le dire. Paul Lafargue est-il du nombre? Marx avait formulé d'expresses réserves contre la manière dont son gendre avait compris ses idées: Lafargue avait aussi mal assimilé le matérialisme historique, que, jadis, Proudhon la dialectique!

Engels songe peut-être à des cas plus « singuliers » encore, par exemple à Achille Loria qui, en 1883, avait dénaturé la conception marxienne de l'histoire, et, en 1886, l'avait arrangée à sa façon et présentée comme sa propre découverte[105].

Le matérialisme historique, pour être appliqué, doit reposer sur de

sérieuses connaissances dans les sciences, en économie, en histoire, et en philosophie! Il y faut en outre un sens développé de la dialectique[106], sous peine de tomber dans des interprétations unilatérales.

6. Les formes de déterminisme en histoire et le matérialisme historique

Marx et Engels ne se disent pas « déterministes ». Auraient-ils accepté que ce vocable leur soit appliqué s'ils avaient connu l'acception restreinte que Claude Bernard lui donna en 1864 pour un usage scientifique, en opposant au déterminisme métaphysique de Leibniz ou de Laplace le déterminisme scientifique en tant qu'hypothèse méthodologique et heuristique nécessaire au travail du savant?

Claude Bernard obligeait ainsi à distinguer diverses formes de déterminismes et la question se pose donc de savoir si le matérialisme historique ne rentrerait pas sous l'une de ces formes. C'est ce qu'il faut examiner maintenant. Nous y ajouterons quelques considérations sur l'apparition du mot « déterminisme » qui sera pleine d'enseignements et éclairera notre propos.

Trois formes principales de déterminisme se laissent distinguer[107], bien qu'elles soient plus ou moins liées et parfois mêlées l'une à l'autre: le déterminisme religieux ou populaire, le déterminisme philosophique ou métaphysique et le déterminisme savant ou scientifique. Le premier serait sans doute mieux appelé « fatalisme » et le second « nécessitarisme »; au troisième seul, il conviendrait de réserver le nom de « déterminisme ». Chacune de ces trois formes principales du déterminisme a son application en histoire.

La première forme est la plus ancienne. Elle affirme que tous les événements qui, d'une manière ou d'une autre, touchent l'homme, se produisent parce qu'ils sont voulus par des puissances ou agents surnaturels, parfois personnifiés. Leur mode d'action échappe aux processus ordinaires de la nature. On prête à ces agents des intentions plus ou moins cachées et enveloppées de mystères. Leurs interventions, quoique occultes, sont conçues de manière anthropomorphique. La détermination des événements apparaît comme transcendante. Cependant on cherche à la pénétrer et à l'interpréter. La croyance populaire imagine, avec surabondance, les raisons d'agir de ces puissances surnaturelles, qu'entourent toujours un halo d'irrationalité.

On trouve cette forme de déterminisme dans la plupart des conceptions religieuses, par exemple dans les doctrines théologiques (providentialisme, prédestination, etc.), élaborations savantes du fatalisme vulgaire: en effet, pour elles, l'homme est le jouet d'une puissance surnaturelle aux desseins insondables.

Bien que sa conception de l'histoire n'ait rien à voir avec de telles croyances ou de telles doctrines, Marx « flirte » parfois avec leur manière de s'exprimer. Il lui arrive de dire que certains événements se produiront « fatalement ». Il qualifie la révolution qui provoquera la chute du capitalisme

d'« inévitable » et la décrit comme une « fatalité ». De même, il n'hésite pas à utiliser la notion de destin. Il l'applique aux événements historiques importants. Il dit que les classes sociales ont une destinée en quelque sorte tracée à l'avance. Elles semblent ainsi n'être que des instruments au service d'une nécessité qui les dépasse.

Est-ce, de sa part, une simple manière de parler? Rien n'est plus éloigné en effet de la conception marxienne de la nécessité historique que l'idée d'une fatalité au sens de l'intervention arbitraire et aveugle d'une puissance transcendante à la société ou à la nature. La « fatalité » historique est analogue à celle des cataclysmes naturels. De plus, quand Marx affirme qu'une révolution sociale et politique se produira « que les hommes le veuillent ou non », il ne l'entend pas au sens du fatalisme ordinaire: cette révolution ne saurait se produire « quoi que les hommes fassent ». Il est bien évident qu'elle ne saurait survenir si personne ne se révolte! Il y faut le concours volontaire et conscient de nombreux individus, de classes sociales entières, agissant généralement avec conscience d'un but et d'une manière concertée, même si cette conscience est « fausse » et s'illusionne.

Pourquoi Marx a-t-il affectionné le langage du fataliste? C'est qu'il y a bien une sorte de fatalité: la crise est « fatale » pour certains individus ou certaines classes. Sa fatalité est bien réelle pour ceux qui pâtissent de son déchaînement. Parfois, il en est qui en sont victimes du fait même de leur attitude négative! Mais beaucoup craignent sans raison qu'elle leur soit fatale: combien de personnes redoutent, pour des motifs divers, tout changement social, surtout une révolution! Lorsque Marx parle de fatalité, c'est à ceux-là qu'il s'adresse.

Le langage fataliste est destiné à ébranler le conservatisme à courte vue, à stigmatiser l'égoïsme et l'inconscience. Ce n'est pas seulement un discours **ad hominem**: c'est le discours adéquat pour parler de l'inadéquation entre l'ancien et le nouveau, entre le périmé qui doit mourir et disparaître, et ce qui vient à l'existence porté par des forces neuves. Il découle d'une compréhension vraie du processus historique. Il est indissolublement d'ordre rhétorique et d'ordre théorique.

La deuxième espèce de déterminisme est le déterminisme philosophique; il prend une forme métaphysique ou spéculative. Appliqué à l'histoire, il se trouve développé dans des doctrines riches et variées. Leur trait commun consiste à affirmer que le cours de l'histoire est orienté dans une direction déterminée en vertu d'une cause ou d'une raison générale, ou encore en vertu d'une loi fondamentale, qui régiraient les événements singuliers et les expliqueraient. Par exemple, on soutient qu'il existerait une loi d'évolution universelle orientant toute l'histoire vers une certaine fin.

On a affaire à une laïcisation de la conception précédente, car cette cause ou raison, cette loi ou fin, sont généralement conçues comme immanentes à la nature et à l'histoire, quoique différentes des fins humaines individuelles et particulières. La nécessité de cette loi ou de cette fin s'impose aux individus,

aux classes, aux peuples et à l'humanité elle-même. Elle reste étrangère et supérieure aux hommes, quoiqu'elle ne soit pas « insondable ». Au contraire, elle est généralement donnée comme éminemment compréhensible et « rationnelle ». Cette loi générale est décrite comme une « Raison », une rationalité, qui gouvernerait aussi bien les être finis que les événements singuliers.

Dans cette conception, le cours de l'histoire est ou cyclique, ou linéaire, ou encore prend la forme d'une spirale. Chez les Anciens, dominait l'idée de cycles répétitifs (thème de la grande année). Pour Vico, l'histoire passe par des périodes de développements, de régressions et de nouveaux départs ; chacun de ces cycles est analogue au précédent. Selon Hegel, l'histoire est l'accomplissement de l'Esprit, à travers un processus d'objectivation-aliénation de soi que l'Esprit doit surmonter pour se retrouver auprès de soi ; cela se réalise par la succession de peuples « historiques » dans lesquels l'Esprit s'incarne sous des formes particulières.

Au nombre de ces conceptions philosophiques, il faut mettre celle de Comte (loi des trois états de l'esprit humain) et l'évolutionnisme de Spencer (loi universelle de différenciation et de spécification). Elles ont un caractère nettement métaphysique du fait qu'elles donnent une loi générale susceptible d'expliquer la totalité de l'histoire dans sa forme et dans son contenu. Comme le fatalisme ou le providentialisme, ces doctrines sont presque toujours conduites à affirmer la nécessité de tous les événements singuliers et à tenter d'en donner une justification en les rattachant directement à la cause ou à la loi générale, comme de simples cas particuliers de celles-ci.

Indiquons dès maintenant ce qui sépare le marxisme des conceptions de Hegel, de Comte ou de Spencer, malgré la parenté et la ressemblance qui le lient à elles. L'idée d'une évolution historique générale est reprise par Marx, qui la décrit lui aussi comme un développement qui procède par étapes progressives se succédant dans un certain ordre d'engendrement nécessaire. En gros, il se forge donc une conception analogue à celles de Vico, des philosophes des Lumières, de Hegel, et des positivistes ou évolutionnistes.

Cependant, quand il s'agit d'étudier l'histoire effective, il est plus circonspect que ses devanciers ou contemporains. Il critique l'idée d'un progrès qui s'effectuerait partout et toujours selon un ordre unique[108]. S'il adopte nombre de vues concrètes de Hegel sur l'histoire et son processus dialectique, il rejette l'idée hégélienne d'Esprit qui réaliserait sous la forme d'un développement temporel sa fin « spirituelle », définie d'une manière hautement spéculative. Tout en soulignant que les hommes ont été jusqu'ici individuellement subordonnés à des fins qui s'accomplissaient à leur insu et s'imposaient à eux d'une manière aveugle, Marx conteste que « l'histoire » poursuive une fin propre, distincte de celle que les hommes individuels peuvent vouloir. Cette fin (se libérer de toute aliénation) ne se réalise pas sans la participation consciente et volontaire des individus qui, s'ils prennent leur destin collectivement en main, pourront en même temps accomplir « leurs buts individuels ».

Pour Marx, l'histoire n'est rien d'autre que le processus par lequel les hommes se libèrent par eux-mêmes des contraintes naturelles et sociales; elle est, pour tous, à la fois réalisation de soi et ouverture sur un développement au contenu infini, plutôt que clôture sur une fin au contenu « déterminé ». Dire qu'il y a pour Marx une « loi » de l'histoire conduit à des équivoques. C'est par sa conception de la fin (la liberté) et des moyens de l'atteindre (le développement des forces productives et la lutte de classes) que le marxisme se différencie des doctrines évoquées à l'instant.

La troisième forme de déterminisme est le « déterminisme scientifique ». La forme précédente était spéculative ou métaphysique, à la fois par sa manière de concevoir la fin de l'histoire et par le caractère général de la « loi » ou de la « Raison » dont elle discernait l'accomplissement dans le cours du monde. Dans la troisième forme de déterminisme, on s'intéresse moins à une loi générale qu'aux causes particulières qui provoquent les événements historiques, des causes efficientes spécifiques. Tout arrive conformément à des causes déterminées, à partir de situations données; l'explication procède comme le fait la science moderne à l'égard des phénomènes naturels.

Cette forme de déterminisme causal exclut toute nécessité transcendante et toute causalité finale. Ce qui caractérise un déterminisme scientifique, c'est qu'il ne fait appel qu'à des causes efficientes et des conditions données dans l'expérience. Il prend alors la forme de la théorie dite des « facteurs ». Par exemple, on donne le climat et les autres conditions naturelles comme causes des traits caractéristiques des diverses sociétés humaines (Montesquieu). D'une manière générale, c'est la conception des Lumières, ou de l'évolutionnisme d'inspiration darwinienne. L'on s'en tient à des facteurs objectifs empiriques et matériels.

Là encore, diverses formes de déterminisme se présentent: on fait dépendre tous les événements historiques d'un facteur unique, ou bien d'un facteur prédominant, ou bien ils résulteraient de la combinaison et du jeu de divers facteurs, largement, voire complètement, indépendants. On a ainsi cherché la nécessité qui se manifeste en histoire dans les facteurs géographiques, climatiques, biologiques (races), ethniques (caractères des peuples), etc. Presque aucune de ces conceptions n'affirme la nécessité des événements historiques singuliers. La nécessité n'est généralement affirmée qu'au niveau global, et l'on admet une large contingence (accumulation des petites causes, hasard, concours de circonstances, etc.).

La conception de Marx et d'Engels est proche de ces théories; cependant, elle en diffère. Ceux qui la disent déterministe la ramènent généralement à une théorie des facteurs. Ils attribuent à Marx l'idée que ces facteurs sont des causes efficientes excluant toute finalité, et s'imposant aux individus de l'extérieur. De fait, Marx recourt à l'explication causale, mais ce n'est pas de la seule causalité efficiente externe qu'il s'agit. Nous montrerons que, parmi les divers facteurs historiques, les causes « humaines » (besoins définis de façon

historique et sociale) sont essentiels. A la causalité des facteurs externes se superpose celle qu'introduit l'homme en poursuivant ses fins propres.

Avant de conclure à un « déterminisme » historique chez Marx, il faudrait examiner de quelle nature sont les lois et les causes économiques pour lui. Nous savons déjà que le facteur économique n'impose sa loi que grâce à la médiation de tous les autres facteurs sociaux et humains qui sont autant de conditions. D'autre part, ce « facteur économique » se partage lui-même en deux composantes de genre différent: les forces productives et les rapports sociaux. Les hommes et les classes participent à l'action du « facteur économique ». Les crises qui secouent l'histoire ne sont surmontées que grâce à l'action consciente et organisée des classes sociales.

Enfin, si l'activité des hommes, véritables agents de l'histoire, conduit à la réalisation de la liberté, peut-on encore parler de « déterminisme », en quelque sens qu'on prenne le terme, puisqu'il arrive un moment où la « nécessité historique » coïncide avec la « possibilité » pour les hommes de maîtriser les causes « extérieures » et de choisir leurs fins? La thèse de Marx est que, par les révolutions politiques et sociales, les individus et classes interviennent de plus en plus consciemment et volontairement dans le cours de l'histoire, et parviennent à l'orienter en fonction de leurs buts. C'est pourquoi, si déterminisme il y a, celui-ci est très paradoxal!

Par bien des aspects, le matérialisme historique de Marx et d'Engels s'apparente au déterminisme scientifique. Néanmoins, leur conception ne se laisse ramener à aucune des formes de déterminisme qui furent appliquées en histoire et avancées déjà avant eux. Appliquer le mot « déterminisme » au marxisme laisse échapper un aspect essentiel de la pensée de Marx. Ce n'est encore là qu'une présomption. Celle-ci paraîtra plus forte après que nous aurons jeté un coup d'œil sur l'histoire de l'apparition du mot « déterminisme ». Ce bref historique nous aidera à préciser son sens.

La question n'est pas de savoir s'il y aurait anachronisme à l'appliquer au matérialisme historique. Un terme peut être forgé tardivement pour désigner une conception qui a vu le jour longtemps avant qu'il n'apparaisse. Or, l'introduction du mot « déterminisme » dans la philosophie et dans la science va nous éclairer sur les doctrines auxquelles il convient de l'appliquer.

En lecteur très averti, Marx n'ignorait pas l'existence de ce vocable récent; et, s'il ne l'utilisa presque jamais, il l'entendait déjà dans le sens qu'il a pour nous. Or, il l'employa plus de vingt ans avant Claude Bernard.

Celui-ci clarifia son sens et le fixa pour un emploi « scientifique », le faisant ainsi passer dans l'usage courant en français. Le mettant au centre de sa réflexion méthodologique et heuristique, donc se plaçant dans une optique pratique, Claude Bernard faisait consciemment œuvre de philosophie des sciences; il déclarait être le premier à l'introduire « dans la science ».

L'histoire antérieure du mot « déterminisme » offre quelques curiosités. Il était nouveau à l'époque de Marx: il ne commença à se répandre en

philosophie que vers 1840. Dans son acception actuelle, on ne le trouve pas là où on l'aurait attendu, chez Laplace ou Comte, Ampère ou Taine[109].

Le premier emploi attesté se trouve chez Kant, mais en un sens tout différent de celui que le mot aura bien plus tard pour désigner la conception laplacienne du monde ou mécanisme universel (Laplace, répétons-le, n'emploie pas le terme). Au sens bernardien, il désignera plus modestement le « déterminisme expérimental » ou « conditionalisme[110] ».

Par « déterminisme », Kant désignait « la détermination du libre-arbitre par de suffisantes raisons intérieures[111] ». Il l'opposait au « prédéterminisme » « d'après lequel des actes volontaires en tant qu'événements ont leurs raisons déterminantes *dans le temps antérieur* qui, ainsi que ce qu'il contient, n'est plus en notre pouvoir[112] ».

Ainsi, Kant faisait rentrer ce que nous appellerions « déterminisme » dans le « prédéterminisme », et il entendait par « déterminisme » tout autre chose: un mode de détermination rationnel de la volonté. C'est donc dans le domaine de la philosophie pratique que le terme fait son apparition, alors qu'on l'aurait attendu dans celui des sciences de la nature.

Curieusement, il semble que ce soit Hegel qui l'ait introduit le premier en philosophie des sciences dans son sens actuel. En effet, dans un passage de sa *Science de la logique*, il explique que le déterminisme [**Determinismus**] est « le point de vue auquel se tient le connaître », quand on « indique, pour chaque détermination de l'objet la détermination d'un autre », à savoir ses conditions ou encore l'état de choses antérieur. Le déterminisme « progresse ainsi à l'infini ». Hegel conclut: « n'est par conséquent présent nulle part un principe d'autodétermination[113]. »

Cette dernière observation est très remarquable. Elle dit l'essentiel: déterminisme et autodétermination s'opposent. Hegel fournit ainsi la pierre de touche qui permet de discriminer le caractère déterministe ou non-déterministe d'une théorie. D'après ce critère, il faut refuser de considérer la conception marxienne de l'histoire comme « déterministe », puisque, pour Marx, l'histoire est non seulement un processus d'auto-développement, mais finalement et essentiellement un processus d'auto-création de l'homme.

A partir des années quarante du XIX^e siècle, le mot « déterminisme » est reçu « comme une vieille connaissance », affirme M. Brunelle. Lalande signale qu'il figure dans l'*Encyclopédie* de Ersch et Grüber parue en 1832.

Tout porte à croire que c'est à Hegel que Marx l'emprunte quand il écrit dans sa Thèse en 1841: « La nécessité apparaît, en effet, dans la nature finie comme *nécessité relative*, comme *déterminisme*. [...] Ce qui veut dire que c'est un enchaînement de conditions, de causes, de raisons, etc., qui médiatise cette nécessité[114]. »

Selon M. Brunelle — qui ne mentionne pas Marx dans cette histoire —, Claude Bernard donne au mot déterminisme une acception nouvelle, en particulier par rapport à la définition de Bouillet: il aurait délimité le sens du concept en circonscrivant les conditions de son usage. Avant lui, le mot

désignait la nécessité cosmique; après lui, il signifie: «[...] la condition ou l'ensemble des conditions qui déterminent la production d'un phénomène, sans lesquelles le phénomène ne se produirait pas, avec lesquelles le phénomène se produit nécessairement[115].»

Ainsi, le mot «déterminisme» a changé d'acception avec Claude Bernard, qui le fait passer du nécessitarisme métaphysique leibnizien ou du mécanisme laplacien au *conditionalisme*, le déterminisme en biologie désignant pour lui l'ensemble des conditions physico-chimiques (externes ou internes) nécessaires pour qu'un phénomène se produise. Nous ne voyons aucune différence essentielle entre cette définition et celle que lui donnaient Hegel en 1816, et Marx en 1841. Or, ainsi défini, il ne désigne jamais l'autodétermination, ce qui expliquerait pourquoi Marx n'a jamais pensé avoir été «déterministe».

Claude Bernard ignorait la *Science de la logique*, non traduite de son temps. S'il l'eût connue, et qu'il eût également remarqué les quelques lignes où apparaissait le mot «déterminisme», il n'aurait rien eu à changer à sa définition. Marx, lui, connaissait parfaitement les œuvres de Hegel et la littérature allemande. Il pouvait donc trouver toute naturelle l'émergence du terme à son époque, et tout aussi naturellement se sentir étranger au déterminisme au sens propre du terme; il professait une conception dialectique du devenir et des processus historiques, où l'idée d'auto-développement est absolument fondamentale.

Ainsi s'explique sans doute le fait que le terme ne soit jamais utilisé par lui pour qualifier ses propres conceptions. Pourtant, — ironie de l'histoire! — de nombreux disciples et interprètes de Marx considèreront ultérieurement la conception marxienne de l'histoire comme l'expression d'un authentique «déterminisme» qualifié d'historique ou d'économique!

Pouvons-nous tirer de cette discussion une conclusion suffisamment solide pour résister à toute objection et à toute réfutation? Ce n'est pas sûr tant que nous n'aurons pas poussé davantage l'analyse des catégories fondamentales de la pensée de Marx. Nous pouvons seulement avancer à titre d'hypothèse que la conception matérialiste de l'histoire, *bien comprise*, ne peut être identifiée sans restriction à un déterminisme, et que cette appellation lui est inadéquate.

Cette hypothèse de travail permet de ne pas réduire d'emblée la possibilité chez Marx à celle qu'admet une conception déterministe, où les possibilités restent abstraites, car définies par des lois générales et une causalité externe. Chez Marx, la catégorie du possible a un sens plus profond et plus essentiel.

Mais voilà! Cette hypothèse se heurte à un obstacle majeur: dans *Le capital*, Marx accorde une très grande place aux «lois économiques», et qui plus est à des lois causales. Si, comme le soutient Karl Popper, les lois des phénomènes économiques sont, comme les lois des sciences de la nature, des lois absolument nécessaires, sur lesquelles se fonde notre capacité de prévision (et Marx cherche à prévoir), ne serait-on pas reconduit subrepticement là où

l'on ne veut pas aller? Toute découverte de lois conforte en effet un déterminisme.

Il nous faut donc considérer la manière dont Marx conçoit les lois en économie, pour comprendre à quelle sorte de possibilité elles donnent lieu pour lui. Ces lois ne restreignent-elles pas le champ du « possible historique » en le soumettant à un « nécessitarisme économique » fondamental?

NOTES

1. A titre préliminaire, nous retenons la définition suivante, et reçue, du déterminisme: « Doctrine philosophique suivant laquelle tous les événements de l'univers, et en particulier les actions humaines, sont liés d'une façon telle que les choses étant ce qu'elles sont à un moment quelconque du temps, il n'y ait pour chacun des moment antérieurs ou ultérieurs, qu'un état et un seul qui soit compatible avec le premier. » (LALANDE, *Vocabulaire...*, p. 222, col. A, sens C). Cette définition convient à des conceptions du monde et de la nature comme celles de Spinoza, Leibniz, Newton, D'Holbach, Kant ou Laplace.

2. « La causalité et le déterminisme ne sont point absolument synonymes », faisait pertinemment remarquer BACHELARD (*Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 114) et un précédent célèbre vient à l'esprit: Aristote!

3. *Le matérialisme économique de Karl Marx*, Paris, H. Oriol, 1984, et *Le déterminisme économique: La méthode historique: Recherches sur l'origine et l'évolution des idées de justice, de bien, de l'âme et de Dieu*, Paris, Giard et Brière, 1909.

4. *De l'histoire considérée comme science*, Paris, Hachette, 1894. Cet ouvrage fit époque; il a été longtemps prisé des historiens qui, parfois, le recommandent encore.

5. *Les polémiques pour l'interprétation du marxisme: Berstein et Kautsky*, Paris, Giard et Brière, p. 12, n. 3.

6. *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* (paru en italien en 1896; 1re éd. fr., trad. A. Bonnet, 1902), Paris-Londres-New York, Gordon & Breach, réimpr., 1970, p. 119.

7. Georges SOREL donne cette phrase pour une citation textuelle (Karl Kautsky, *Le marxisme et son critique Eduard Bernstein*, trad. Martin-Leray, Paris, Stock, 1900) sans référence de page. Nous ne l'avons pas trouvée dans cet ouvrage.

8. Joseph STALINE qualifiait un événement politique, comme une révolution, de « phénomène absolument naturel, inévitable » (*Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, Paris, Éd. soc., 1956, p. 9). Selon lui, le matérialisme appliqué à l'étude de l'histoire revient à parler de « lois nécessaires » du développement social. Il insistait beaucoup sur ce concept de lois nécessaires (*ibid.*, p. 13). (Des extraits significatifs de cet opuscule de Staline figurent dans le *Vocabulaire de la philosophie* de LALANDE (Appendice, pp. 1269-1271). Cependant, le mot « déterminisme » ne s'y trouve pas, pas plus que dans les articles de Lénine sur Marx (*Textes philosophiques*, trad. Pelta-Sève, Paris, Éd. soc., 1978, pp. 213-233). Mais l'idée n'y est-elle pas partout au premier plan?

9. « Matérialisme et révolution », *Situations III*, Paris, Gallimard, 1949, p. 157.

10. **Ibid.**, p. 158. Vraisemblablement, Sartre n'avait pas connaissance de la formule que Sorel attribuait à Kautsky.

11. **Ibid.**, p. 160.

12. **Ibid.**, note 1.

13. **Ibid.**, pp. 141, 147 et suiv. — Sartre citait *Ludwig Feuerbach* et *Anti-Dühring*. Mais il passait la mesure: dans ces ouvrages, on reconnaîtra difficilement les vues de Taine!

14. **Ibid.**, pp. 141-144.

15. « Qu'il s'agisse de Newton ou d'Archimède, de Laplace ou d'Einstein, le savant n'étudie pas la totalité concrète, mais les conditions générales et abstraites de l'univers » (**ibid.**, p. 152). Sartre va jusqu'à prétendre que, même selon la science du XXe siècle, « un corps reçoit toujours son énergie du dehors » (**ibid.**, pp. 166-167, note).

16. *La pensée de Karl Marx*, Paris, Éd. du Seuil, 1956, p. 585.

17. **Ibid.**, p. 143. Cette remarque est faite à propos du commentaire des *Thèses sur Feuerbach*.

18. *Marx et marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 26.

19. *La société ouverte et ses ennemis*, t. 2, *Hegel et Marx*, trad. Bernard-Monod, Paris, Éd. du Seuil, 1979, p. 62. — K. Popper parle aussi bien du «déterminisme sociologique de Marx», que de son «déterminisme historique» et de son «déterminisme scientifique» (**ibid.**, pp. 72-73).

20. **Ibid.**, p. 61. — Karl POPPER assimile carrément le marxisme à une doctrine fataliste de l'histoire: «S'il peut y avoir une science sociale et, partant, une prophétie historique, le cours général de l'histoire est prédéterminé et il n'y a rien à faire là contre» (**ibid.**, p. 62), comme si Marx n'avait pas voulu changer ce cours des choses qu'on ne ferait que subir!

21. *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris, Bordas, 1940, p. 144.

22. Cf. l'article «**Determinismus**», **in** *Philosophisches Wörterbuch*, p. 266, col. A. (Traduit par nous.)

23. **Ibid.**, p. 263, col. A. (Traduit par nous.)

24. *The Hero in History: A study in limitation and possibility*, New York, J. Day, 1943, chap. IV et V; et *From Hegel to Marx, Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, London, 1936, pp. 90-98 (signalé par H. Lefebvre, *op. cit.*, p. 45). Les marxistes orthodoxes, ce sont Engels, Plékhanov, Kautsky, Lénine, Trosky et Boukharine.

25. Il précisa qu'il visait «plutôt Engels que Marx, [...] et surtout les marxistes français» (*Op. cit.*., p. 32). En 1949, il se défendait déjà d'avoir accusé Marx de déterminisme: «comme on m'a reproché sans bonne foi de ne pas citer Marx dans cet article, je précise que mes attaques ne s'adressent pas à lui mais à la scolastique marxiste de 1949.» (*Ibid.*, p. 135, n. 1).

26. *Op. cit.*, pp. 46-47.

27. Des interprètes plus récents, comme Louis Althusser ou M. Michel Henry, évitent cette question. On chercherait en vain chez eux des déclarations comme celles que Sartre, Calvez ou Popper mettent tellement en avant.

28. Sur l'histoire du mot «déterminisme» et son apparition, cf. ci-dessous, pp. 69 sq.

29. C'est seulement après avoir recherché ce qui motive l'attribution à Marx et Engels d'un déterminisme économique que nous comparerons leur conception aux principales formes de déterminisme en histoire.

30. Marx suivit de près la rédaction et la publication de l'*Anti-Dühring*: il y participa! Il connaissait bien aussi le projet de *Dialectique des sciences de la nature* d'Engels.

31. **In** *Freie Wissenschaft und freie Lehre* (Science libre et enseignement libre, cité **in** MALON, *Histoire du socialisme depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Lyon, H. Albert, 1892, t. 2, p. 54). Marx et Engels parlent de Haeckel dans leurs lettres (cf. *Correspondance*, t. IX, p. 365: *MEW* 32, p. 206; 33, p. 120; *L. sur les sciences*, pp. 67 et 80.)

32. «Le principal défaut de tout le matérialisme jusqu'ici [...] est que l'objet extérieur, la réalité, le sensible ne sont saisis que sous la forme d'*Objet* [...].» (*L'idéologie* (1968) p. 31; (1976) p. 1; éd. bil., pp. 25-26; *MEW* 3, p. 533.)

33. *Dialectique*, p. 209; *MEW* 20, p. 478; éd. Kedrov, p. 85.

34. Marx annonçait son but: «découvrir la loi naturelle du mouvement de la société moderne». Il y parlait du caractère «naturel» des lois de la production, et des «phases de son développement naturel». (*Le capital*, t. I, pp. 18 et 19; trad. Lefebvre, pp. 5-6; *MEW* 23, pp. 12 et 15-16). On trouve des formules identiques dans la Postface à la deuxième édition allemande de 1872 (**ibid.**, pp. 24 et 27-28; pp. 11 et 15-16; pp. 20 et 25-27). Nous analyserons la notion de loi «naturelle», telle que Marx l'emploie en économie, dans le prochain chapitre (cf. ci-dessous, pp. 84 et suiv.).

35. Dans *L'idéologie allemande*, où se trouvent développées pour la première fois ces idées, Marx et Engels se fondent sur le fait, établi par les historiens, que les intérêts matériels des classes sociales sont plus puissants que les idéologies et les passions.

36. «Déterminé» a ici le sens de «précis», ou «spécifié». C'est là aussi une des sources de l'équivoque; nous allons y revenir.

37. Marx illustre cette thèse par de nombreux exemples, non seulement ceux des idéologues allemands de Kant à Stirner, mais aussi celui de l'utilitarisme du XVIII[e] et du XIX[e] siècles qui joue en France et en Angleterre un rôle analogue (cf. *L'idéologie* (1968) pp. 449-455; (1976) pp. 412-418; *MEW 3*, pp. 393-399).

38. **Ibid.**, p. 51; (1976) p. 21; éd. bil., p. 75; *MEW* 3, p. 27.

39. Beaucoup confondent «base» et «structure», en particulier en parlant d'«infrastructure». Nous aurons l'occasion d'y revenir.

40. *Contribution* (Préface), pp. 4-5; *MEW* 13, pp. 8-9.

41. Lors de la Révolution de 1789, par exemple, la majorité des Français pensait que l'abolition des « ordres » sociaux d'Ancien Régime instaurerait l'égalité, alors qu'elle a engendré de nouvelles classes en généralisant le salariat, c'est-à-dire de nouveaux rapports d'exploitation de l'homme par l'homme.

42. *L'idéologie* (1968) pp. 45-46; (1976) p. 15; éd. bil., pp. 56-57; *MEW* 3, p. 21. (Rappelons que les termes soulignés le sont par Marx).

43. **Ibid.**

44. *Le capital* (trad. Lefebvre), p. 5; *MEW* 23, p. 12. Traduction de J. Roy: « Il ne s'agit point ici du développement plus ou moins complet des antagonismes sociaux qu'engendrent les lois naturelles de la production capitaliste, mais de ces lois elles-mêmes, des tendances qui se manifestent et se réalisent avec une nécessité de fer. » (*Le capital*, t. 1, p. 18) — On relèvera le paradoxe qu'il y a à parler d'une nécessité absolument inflexible à propos de « tendances » !

45. Cela a trompé Karl Popper qui croit que Marx a voulu jouer le rôle de « prophète ». L'idée que la nécessité des lois économiques est assimilable à celle des lois de la nature demande un examen détaillé sur lequel nous ne pouvons anticiper: il viendra dans notre prochain chapitre.

46. *Misère*, p. 119; *MEW* 4, p. 130; *Textes sur la méthode*, p. 69.

47. **Ibid.**

48. *Manifeste*, pp. 76-77; *MEW* 4, p. 477. Il faudrait peut-être traduire par: « volonté dont l'objet est fourni (ou procuré) par les conditions [...] ».

49. *L'idéologie* (1968) pp. 49-50; (1976) p. 19; éd. bil., pp. 68-69; *MEW 3*, p. 25.

50. Thèses, in *L'idéologie*, p. 34; (1976) p. 4; éd. bil., pp. 32-33; *MEW 3*, p. 7.

51. *Manifeste*, pp. 118-119; *MEW* 4, p. 493.

52. Les œuvres de Marx et d'Engels publiées avant 1867 étaient peu nombreuses, et souvent anciennes. Il ne faut pas oublier que deux livres du *Capital* sur les trois, les *Théories sur la plus-value*, *L'idéologie allemande*, les *Manuscrits de 1844*, et les *Grundrisse* étaient inconnus du public et des disciples, voire d'Engels lui-même. Marx laissait une œuvre manuscrite considérable; de surcroît, son écriture est fort difficile à déchiffrer. Mais, peu à peu, des éditions et traductions en étaient faites, au premier rang, celles qu'assurait Engels, qui en outre s'efforçait de rééditer la plupart de leurs œuvres anciennes.

53. L. d'Engels à Lavrov, 12-17 nov. 1875, *L. sur les sciences*, p. 85; *MEW* 34, p. 170. Parmi les darwinistes sociaux figuraient des socialistes de l'Association Internationale des Travailleurs: Lange, Lavrov, etc.

54. Ainsi, on étendit à l'histoire un modèle explicatif emprunté aux sciences naturelles alors en plein essort. Cf. G. Molina, Darwinisme, *Dictionnaire critique du marxisme*, p. 281.

55. Nul n'était mieux placé que lui pour fournir ces explications. Non seulement il avait collaboré constamment avec Marx pendant plus de quarante ans, mais il avait été le premier à concevoir les idées de base de la nouvelle théorie de l'histoire. Il connaissait la plupart des écrits non publiés ou oubliés de Marx (articles de revues et de journaux, et fascicules divers), ainsi qu'une grande partie de sa correspondance. Beaucoup de manuscrits de Marx étaient en sa possession. Il était en train de transcrire les plus importants, ceux des livres II et III du *Capital*, qu'il put faire paraître en 1885 et 1895. Les réponses d'Engels à ses correspondants sont donc des plus précieuses.

56. « Avant d'envoyer ces lignes à l'impression, j'ai ressorti et regardé encore une fois le vieux manuscrit de 1845-1846. Le chapitre sur Feuerbach n'est pas terminé. La partie rédigée consiste en un exposé de la conception matérialiste de l'histoire, qui prouve seulement combien nos connaissances d'alors en histoire économique étaient encore incomplètes. » (*Ludwig Feuerbach*, pp. 2-3; *MEW* 21, p. 274). Évidemment, dans *Le capital*, et les *Théories sur la plus-value*, Marx a énormément progressé dans cette voie. Mais, cela signifie-t-il que l'économisme y serait plus prononcé? Engels ne le pense pas: leur conception de l'histoire n'a pas varié, dit-il.

57. L. à Joseph Bloch, 21 septembre 1890 (*Études*, p. 238; *MEW* 37, p. 463). « **Moment** » est le terme hégélien, couramment employé par Marx et Engels, pour désigner un aspect d'une totalité concrète, aspect qui n'en est pas séparable. Nous traduirons **Moment** par « facteur », malgré les inconvénients de ce terme, pour suivre l'usage; mais parfois, nous opterons pour « moment ».

58. **Ibid.** — Entre 1890 et 1895, dans ses lettres à Conrad Schmidt, à Franz Mehring, et à d'autres, Engels s'exprime dans les mêmes termes.

59. **Ibid.**

60. « Le résultat auquel nous arrivons n'est pas que la production, la distribution, l'échange, la consommation sont identiques, mais qu'ils sont tous membres [**Glieder**] d'une totalité, des différences à l'intérieur d'une unité. (Introduction générale, *Contribution*, pp. 163-164; *MEW* 13,

pp. 630-631; *Méthode*, pp. 154-155. Trad. modifiée. — Ce texte n'a été publié qu'en 1939, en tête des *Grundrisse*).

61. En ajoutant que « la production déborde [**übergreift**] aussi bien son propre cadre dans la détermination antithétique d'elle-même que les autres moments [**Momente**] », et que « c'est à partir d'elle que recommence sans cesse à nouveau le processus » (**Ibid.**), Marx ne parlait pas de « détermination en dernière instance » et n'écartait pas l'interprétation économiste.

62. « Il n'y a donc pas, comme on veut se l'imaginer, çà et là, par simple commodité, un effet automatique [**automatische Wirkung**] de la situation économique, ce sont au contraire les hommes qui font leur histoire, mais dans un milieu donné qui la conditionne [...]. » (L. du 25 janv. 1894; *Études*, p. 254; *MEW* 39, p. 206). — **Wirkung** signifie: effet, résultat, conséquence.

63. **Ibid.**, p. 253; p. 206.

64. L. à J. Bloch, 21 sept. 1890 (**Ibid.**, pp. 239-240; *MEW* 37, p. 464).

65. Au XIX^e siècle, l'application du calcul des probabilités en physique, en sociologie, en économie, montrait qu'on pouvait dégager des lois générales pour les phénomènes de foules. Les facteurs constants et les facteurs variables aléatoires se laissent distinguer grâce à quelques hypothèses simples, tirées, soit de considérations sur des propriétés telles que la symétrie, la répétition et la fréquence relative des cas possibles, soit de l'observation empirique. Les enquêtes statistiques fournissaient de telles constantes ou permettaient du moins de les supposer par approximation ou extrapolation. Quand nous étudierons la notion de moyenne, nous verrons que Marx avait une claire conscience des difficultés théoriques intrinsèques à cette notion lorsque l'on passe de son application en économie à son application en histoire.

66. Sauf quand on veut le prouver dans tel cas concret: il y faut alors les recherches empiriques et historiques correspondantes.

67. L. à Borgius, 25 janvier 1894, *Études*, p. 254; *MEW* 39, p. 206. Trad. modifiée. La traduction des Éditions sociales dit: « nécessité complétée et manifestée par le hasard » [**die *Notwendigkeit*, deren Ergänzung und Erscheinungsform die *Zufälligkeit* ist**]. — D'autre part, notons bien qu'Engels lie cette vue sur les rapports entre hasard et nécessité aux sociétés de classes. Cela laisse entendre que, dans des sociétés sans classes, le facteur économique ne serait plus prévalent, que les rapports entre nécessité et hasard seraient alors changés, dépassés, que la nécessité ne se manifesterait plus sous la forme du hasard.

68. Cf. *Ludwig Feuerbach* (éd. bil.), pp. 82-83; *Études*, p. 210; *MEW* 21, p. 293 (souligné par nous). — Dans la même page, on lit: « Finalement, malgré tous les hasards apparents et tous les retours momentanés en arrière, un développement progressif finit par se faire jour. » (**Ibid.**, pp. 84-85; p. 211; p. 293. Trad. modifiée.) Quelques lignes plus bas, les éditions françaises antérieures (*Études*, p. 217; *MEW* 21, p. 298) commettaient un véritable contresens, introduisant le **quiproquo** « déterministe », en traduisant **bewegenden Ursachen** par « causes déterminantes », et **bewegende Mächte** par « puissances déterminantes », alors que l'original allemand dit littéralement: « causes motrices » et « puissances motrices » (celles « qui mettent en mouvement »).

69. Dans le deuxième paragraphe de ce chapitre (**supra** pp. 43-52).

70. *Contribution*, pp. 4-5; *MEW* 13, p. 9. — De même, dans *Le capital*, il soulignait que l'égalité et la liberté juridiques (« en droit ») jouaient un rôle adjuvant, ou mieux un rôle intégrant, dans l'économie capitaliste.

71. **Ibid.**, p. 5; p. 9.

72. *Le capital*, t. 1, pp. 19-20; *MEW* 23, pp. 15-16. « Quoi que puisse faire l'individu »: l'affirmation est forte: c'est la formule du fataliste! Dans le texte allemand, Marx disait d'une manière assez différente: « quand bien même il [l'individu] parviendrait à s'élever, subjectivement, au-dessus de ceux-ci [les rapports sociaux]. » (Trad. Lefebvre, p. 6; *MEGA*, II/5, p. 14, l. 11-12; texte inchangé dans les éditions ultérieures de Marx ou d'Engels). Qui a introduit en français l'expression favorite du fataliste, Marx ou Joseph Roy? Comme Marx a parfois utilisé ce genre de formule ailleurs, on peut penser qu'elle figure ici avec son accord.

73. Marx fait l'éloge de Kaufmann qu'il cite longuement: « En définissant ce qu'il appelle ma méthode d'investigation avec tant de justesse, et, en ce qui concerne l'application que j'en ai faite, tant de bienveillance, qu'est-ce donc que l'auteur a défini, si ce n'est la méthode dialectique? » (*Le capital*, t. 1, pp. 28-29; *MEW* 23, p. 17; trad. Lefebvre, p. 27.)

74. **Ibid.**, p. 27; p. 16; pp. 25-26. Trad. modifiée. Nous n'hésitons pas à nous fonder sur cette présentation des idées de Marx par Kaufmann, étant donné que Marx l'avalise sans réserve.

75. Sous une forme plus prononcée, c'est ce que confirme le différend qui opposa les marxistes au tournant du XX^e siècle (opposition déjà évoquée ci-dessus, p. 40).

76. *Études*, p. 239; *MEW* 37, pp. 463-464.

77. *Le capital*, t. 2, p. 59, n. 2; *MEW* 23, p. 393. Trad. modifiée. — La méthode matérialiste,

«voie inverse» de la voie «ordinaire», est difficile. Marx ne cesse de répéter que les chemins de la science sont difficiles: «Il n'y a pas de route royale pour la science et ceux-là seulement ont chance d'arriver à ses sommets lumineux qui ne craignent pas de se fatiguer à gravir ses sentiers escarpés.» (L. à Maurice Lachâtre, 18 mars 1872; **ibid.**, t. 1, p. 44; *Lettres sur «Le capital»*, p. 266; *MEW* 33, p. 464). De même, il prévient ses lecteurs: «Dans toutes les sciences le commencement est ardu.» (*Le capital*, t. 1, p. 17; *MEW* 23, p. 11).

78. Marx lut *De la religion*, de B. Constant, et *Du culte des dieux fétiches*, de De Brosses, en 1842. (Cf. ses extraits de lectures, *MEGA*, IV/1, pp. 342-367, et 320-329).

79. *L'idéologie* (1968) p. 51; (1976) p. 20; éd. bil., pp. 72-73; *MEW* 3, p. 26.

80. *Le déterminisme économique de Karl Marx*, de Paul LAFARGUE (**op. cit.**) avait pour sous-titre: «Recherches sur l'origine et l'évolution des idées de justice, du bien, de l'âme et de Dieu». Même l'essai de Lassalle dans le domaine du droit (*Das System der erworbenen Rechts. Eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie* [Le système du droit acquis: Conciliation du droit positif et de la philosophie du droit], Leipzig, 1861, in-8°) ne trouve pas grâce aux yeux de Marx (Cf. Lettres à Lassalle, 11 juin et 22 juillet 1861, *Correspondance*, t. VI, pp. 337, 362-364; *MEW* 30, pp. 607, 613-615). Mais, il n'y a pas chez Marx, sauf remarques incidentes et fragmentaires, d'exemple de ce qu'il aurait fallu faire.

81. Ce sont les ouvrages célèbres sur: *Les luttes de classes en France, 1848-1850; Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*, et *La guerre civile en France, 1871*.

82. On a vu Sartre opposer ainsi Engels à Marx. Georg Lukacs (Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe, in *Histoire et conscience de classe*, Trad. par K. Axelos et J. Bois, Paris, Éd. de Minuit, pp. 20-21 et **passim**) l'avait précédé en mettant particulièrement en cause la *Dialectique de la Nature*.

83. M. Colletti, renchérissant sur Lukacs et Sartre, voit un «abîme entre la rigueur et la complexité qui caractérisent toute page de Marx, et la vulgarisation populaire, voire par moments le dilettantisme des œuvres d'Engels.» (*Il marxismo e Hegel* [Le marxisme et Hegel], Bari, 1969, p. 97). En 1974, revenant sur ce jugement pour le nuancer, il le maintient en substance, invoquant d'anciennes remarques de Gramsci qui faisaient déjà porter à Engels une lourde responsabilité dans la transformation de la pensée de Marx en un système: «L'origine de nombreuses propositions discutables contenues dans le «Manuel» (de Boukharine) doit être recherchée dans l'*Anti-Dühring* et dans la tentative trop extérieure et formelle pour en tirer un système de concepts autour du noyau originaire de la philosophie de la praxis, qui satisfasse au besoin scolastique de complétude.» (Cité par Colletti, *Politique et philosophie*, Paris, Éd. Galilée, 1975, p. 29, n. 3.) Nous ne pouvons qu'évoquer ce procès fait à Engels; son examen sort du cadre de notre travail. Le «Manuel» en question est *La théorie du matérialisme historique: Manuel populaire de sociologie marxiste* (1re éd., Moscou, 1921; tr. fr., Paris, Anthropos, 1967, 358 p.).

84. Ils ont préparé tous leurs ouvrages en commun; en particulier, Marx a envoyé à son ami les épreuves d'imprimerie du *Capital*. Engels lui exprimait son sentiment et lui donnait des conseils. De 1844 à 1870, ils ont discuté de tous les événements, de leurs lectures, de leurs activités, et de leurs projets dans un échange épistolaire ininterrompu, et, au besoin, ils se rencontraient. Après l'installation d'Engels à Londres, le 20 septembre 1870, leurs rencontres devinrent presque quotidiennes. Ils se sont toujours partagé les tâches dans une véritable division du travail.

85. Engels s'est expliqué d'une façon précise et détaillée sur son travail d'édition des manuscrits de Marx (cf. *Le capital*, t. 6, Préface, pp. 8-13; *MEW* 25, pp. 8-15). M. Rubel est sévère: «Nous devons souligner le défaut majeur de son entreprise: il donne l'apparence d'œuvres achevées à des pages souvent informes et mal rédigées, matériau d'un travail dont Marx lui-même disait qu'il fallait encore le compléter, voire l'écrire.» Malgré cette accusation, M. Rubel, sans remarquer qu'il détruit ainsi ses propres arguments, écrit plus loin: «Nous n'aurons garde de lui reprocher aucune infidélité dans l'établissement des textes» (MARX, *Œuvres*, éd. Rubel, t. 2, p. XI).

86. Nous appelons ainsi les pages les plus célèbres, habituellement citées par les commentateurs et qui figurent dans les éditions d'*Œuvres choisies* de Marx et d'Engels.

87. *Le capital* (trad. Lefebvre), p. 187, n. 37 **in fine**; *MEW* 23, pp. 180-181; ES, t. 1, p. 169, note. — Nous rencontrons ici la question de «*la possibilité du capital*»! C'est une des grandes questions à laquelle Marx apporte une réponse neuve en économie.

88. **Ibid.**

89. **Ibid.**, t. 6, p. 222; *MEW* 25, p. 219. Ailleurs, il demande «dans quel sens tendent en dernière instance les fluctuations [...]» (**ibid.**, p. 185; p. 178).

90. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 432-433; *Gr.*, p. 395. L'expression **in der letzter Instanz** fait partie de la langue courante en allemand, au sens de «finalement». Marx l'emploie aussi en

ce sens: au sujet de la composition du capital social d'un pays, il annonce que «c'est de celle-ci exclusivement, en dernière instance, qu'il sera maintenant question.» (*Le capital*, trad. Lefebvre, p. 687; ES, t. 3, p. 55; *MEW* 23, p. 641.)

91. L'on excusera la longueur de la citation vu son importance pour trancher la question d'une prétendue divergence du vieil Engels par rapport à Marx.

92. *Le capital*, t. 8, p. 172; *MEW* 25, pp. 799-800. (Traduction que nous avons modifiée sur plusieurs points, car celle des traducteurs — Mme Cohen-Solal et M. Badia — change parfois assez sensiblement le sens du texte allemand.) — Cette page est un morceau d'anthologie. Elle montre une pensée plus souple et nuancée qu'on ne pense généralement.

93. Mme Cohen-Solal et M. Badia (**ibid.**) ont traduit **Hauptbedingungen** par «conditions fondamentales» au lieu de «conditions principales», qui nous paraît plus exact pour rendre la pensée de Marx. «Fondamental» risque d'être entendu dans le sens d'une interprétation «fondamentaliste», c'est-à-dire ici du réductionnisme économiste.

94. Cf. ci-dessus, pp. 49-50. Même chose dans l'*Introduction de 1857* (cf. ci-dessus, p. 53, n. 60).

95. Dans le détail de ses développements, Marx s'attarde souvent sur les causes de cette diversité des formes politiques et sociales dans le cadre d'un même mode de production. Dans la page que nous venons d'analyser, ces causes se trouvent regroupées et résumées: c'est pourquoi elle peut suffire à notre démonstration.

96. *Études*, pp. 252-253; *MEW* 39, p. 205.

97. **Ibid.**, p. 253; p. 206. Cette mention de la race parmi les facteurs qui conditionnent la diversité peut étonner chez des socialistes internationalistes. On doit la replacer dans le contexte de l'époque. C'est une question délicate de savoir si Marx et Engels ont partagé l'ethnocentrisme général de leur temps, et même, en partie, l'antisémitisme répandu dans tous les milieux, y compris socialistes, au XIX^e siècle. Cependant Engels dénonce l'antisémitisme de Dühring, et Marx et lui sont fort éloignés des thèses de Gobineau. Ils n'attribuent pas aux caractères raciaux une influence déterminante dans l'explication historique. Engels ne les mentionne pas dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, et lorsque Marx caractérise les peuples, c'est par leur type d'activité dominante (peuples commerçants, nomades, agriculteurs, marins, etc.). Il reste qu'ils mentionnent la «race» parmi les facteurs historiques.

98. L. à C. Schmidt, 5 août 1890. **Ibid.**, p. 236; *MEW* 37, pp. 436-437.

99. Cf. la note du chapitre XV du *Capital* déjà analysée (ci-dessus, pp. 59-60, n. 77 à 80).

100. Ses lectures historiques étaient considérables. Elles portaient sur les sujets les plus divers, de la Révolution française aux histoires du commerce ou des métiers, de la monnaie ou de la diplomatie, etc. Il connaît les historiens les plus anciens comme les plus actuels.

101. ENGELS, Contribution à l'histoire du christianisme primitif, **in** *Sur la religion*, pp. 310-338; *MEW* 22, pp. 445-473. Ses autres travaux figurent dans *L'origine de la famille, de la propriété et de l'État*, pp. 171-285.

102. L. à J. Bloch, 21 septembre 1890, *Études*, p. 240; *MEW* 37, p. 465.

103. Cf. ci-dessus, p. 60, n. 81.

104. *Études*, p. 241; *MEW* 37, p. 465.

105. Engels a démasqué Loria à deux reprises, en 1883, dans le n° 21 du journal **Der Social-demokrat** (*Le social-démocrate*) (cf. *MEW* 19, pp. 346-347), et en 1895, à nouveau, dans la Préface au Livre III du *Capital* (t. 6, pp. 20-23; *MEW* 25, pp. 25-28). Dans une lettre à Plékhanov (26 fév. 1895), il évoque «l'illustre Loria» (*L. sur «Le capital»*, p. 415; *MEW* 39, p. 417).

106. LÉNINE, étudiant Hegel en 1914, le note: «On ne peut pas comprendre totalement «le Capital» de Marx et en particulier son chapitre premier sans avoir beaucoup étudié et sans avoir compris *toute* la Logique de Hegel. Donc pas un marxiste n'a compris Marx un demi-siècle après lui!» (*op. cit.*, p. 250, ou *Cahiers philosophiques*, t. 38 des *Œuvres*, Paris-Moscou, Éd. du progrès, 1971, p. 170).

107. Ici, nous sommes redevables à l'excellent article: **Determinism in History** (Le déterminisme en histoire) de W. H. Dray, **in** *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1, pp. 373-376. La conception de Marx et Engels y est mentionnée parmi beaucoup d'autres; W. H. Dray ne s'y arrête pas particulièrement. Ce sera au contraire notre objet de confronter le matérialisme historique aux trois formes de déterminisme que cet auteur distingue comme suit: 1) Destin et providence, 2) Inévitabilité historique, 3) Déterminisme scientifique.

108. On le verra quand nous examinerons le concept d'histoire (cf. ci-dessous, chap. 5).

109. Aujourd'hui encore, l'histoire de l'apparition de ce terme dans le sens qu'il a actuellement est assez mal connue. Les premiers élements de cette histoire figurent dans les Observations sur «Déterminisme» du *Vocabulaire philosophique* de Lalande (pp. 221-224).

M. Lucien Brunelle en fournit beaucoup d'autres, dans sa Thèse de Doctorat de Troisième Cycle (Université de Paris-Nanterre, non publiée): *L'invention et l'application du concept de déterminisme par Claude Bernard* (Introduction et Première partie). M. Brunelle a compilé et comparé de nombreuses sources, particulièrement les Dictionnaires français, allemands et anglais, ainsi que les philosophes français du XIX^e^ siècle, en liaison avec l'origine du concept de déterminisme chez Claude Bernard. Nous lui empruntons de nombreuses données.

110. Ce terme serait seul convenable, selon Claude Bernard, qui ne le retient cependant pas, car, estime-t-il, ce néologisme savant ne serait pas accepté par l'esprit de la langue française (cf. *Principes de médecine expérimentale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, p. 265).

111. *La religion dans les limites de la simple raison*, 1^re^ division **ad finem**. Il s'agit d'une addition à une note, faite lors de la deuxième édition en 1794. Kant donne le mot comme «fabriqué» par d'autres, sans doute les wolffiens. — Cet ouvrage ne fut traduit en français qu'en 1841 et 1842. M. Brunelle (**op. cit.**, p. 32 et suiv.) donne la liste chronologique des éditions des œuvres de Kant et de leurs traductions. En 1840, «déterminisme» apparaît, sous sa forme française, dans la table alphabétique de l'Édition des *Œuvres* de Leibniz publiées par Johannes Erdmann. On le trouve, deux ans plus tard, dans le *Dictionnaire français-allemand* de Mozin, Guizot, *et al.* (édition de 1842), au sens «d'influence nécessaire et irrésistible des motifs». Enfin, il apparaît, naturalisé en français, dans le *Dictionnaire philosophique* de Bouillet (1854) qui le définit: «Système philosophique qui explique tout par l'enchaînement des causes et des effets, admettant ainsi que tout y est déterminé à l'avance: ce n'est qu'un autre nom du fatalisme» (cité par M. Brunelle, **op. cit.**, pp. 2, 8, etc.). On voit que Bouillet confondait déterminisme, mécanisme et fatalisme, pour les envelopper dans la même réprobation, procédé auquel ressemble beaucoup celui des critiques de Marx que nous avons cités au début de ce chapitre. M. Brunelle établit d'une manière convaincante que l'objet principal de Claude Bernard était précisément de combattre cette définition de Bouillet.

112. KANT, **loc. cit.**

113. *Science de la logique*, t. 2, p. 220. — Hegel l'oppose au finalisme, comme les causes efficientes aux causes finales. Il l'identife au mécanisme, et le fait aussi synonyme de fatalisme (**ibid.**, p. 247)! R. Eucken le signalait chez Hegel sans donner de référence (cf. LALANDE, *op. cit.*, p. 222, Observ.). De même, Hegel écrit: «l'instinct n'a pas d'autre direction que son propre déterminisme» (*Philos. du Droit*, § 17). — Les *Œuvres Complètes* de Hegel parurent à partir de 1834; la traduction française de la *Science de la logique* attendra 1947-1949.

114. *Différence*, p. 231; *MEW* EB I, p. 276. Marx peut aussi avoir rencontré «déterminisme» dans *Révision des principes et des concepts fondamentaux du droit pénal positif* de P. J. A. Feuerbach (1799). Dans une lettre à son père, le 10 novembre 1837, il dit avoir étudié cette œuvre. Par contre, il est peu probable qu'il l'ait relevé dans l'édition des œuvres de Leibniz par Erdmann (1840), d'une part à cause de la date de parution de celle-ci, d'autre part du fait que, dans sa Thèse et ses Cahiers préparatoires, comme dans les notes de lecture qu'il rédige en étudiant les œuvres de Leibniz (janv.-mars 1841), il utilise l'édition Dutens (Genève, 1768). (*MEW* EB I, Index bibliogr., p. 681, et *MEGA 2*, I/1, App., p. 1292, et IV/1, App., pp. 571 et 977). Les termes «déterminisme» et «déterministe» apparaissent à diverses reprises dans les Cahiers préparatoires ou dans la Thèse de Marx (*Différence*, p. 118, 170, 241, 244; *MEW* EB I, pp. 42 **[das absolut Deterministisch]**, 166 **[Determinismus]**, 280 **[das deterministische Sich-Treffen der Atome]**, 282 **[Determinismus]**). — Signalons que «déterminisme» apparaît aussi chez Bolzano (*Wissenschaftslehre und Religionswissenschaft* [Théorie de la science et science religieuse], Sulzbach, 1837), ce qui montre que ce néologisme faisait peu à peu son apparition dans la littérature scientifique allemande.

115. DECHAMBRE, Déterminisme, **in** *Dictionnaire encyclopédiques des sciences médicales*, sous la dir. de A. Dechambre, tome 28, 1883 (cité par BRUNELLE, **op. cit.**, p. 8).

Chapitre 2

LES LOIS

L'esprit des lois, c'est la propriété.
Simon LINGUET

Les possibilités dépendent bien évidemment de l'existence de lois, et de la nature de celles-ci. Or, dans *Le capital* il est beaucoup question de certaines lois, les lois économiques. C'est un ouvrage de théorie. Les lois qui y sont envisagées présentent les caractères qu'on trouve dans toute théorie scientifique: elles sont abstraites, théoriques, générales. Marx est le premier à le souligner. Néanmoins, bien qu'elles soient abstraites, il les dit aussi naturelles; bien qu'elles soient théoriques, il les dit aussi objectives; bien qu'elles soient générales, il les dit aussi historiques. Voilà trois aspects contradictoires des lois chez Marx.

Après quelques considérations générales concernant la problématique des lois, nous nous poserons donc les questions suivantes. En premier lieu, nous nous demanderons en quel sens les lois économiques sont dites « naturelles » par Marx. Que faut-il entendre par « nature » quand il s'agit de phénomènes « économiques »?

Deuxièmement, si les lois économiques étudiées dans *Le capital* sont « théoriques », sont-elles purement idéelles? Naguère, M. Louis Althusser l'a soutenu [1]. Or, nous verrons que Marx les tenait pour inhérentes aux processus économiques eux-mêmes. Il les dit alors naturelles en un autre sens que les lois de la nature extérieure. La nature d'une chose, c'est son essence. N'est-ce pas plutôt ce que signifierait le mot « nature » dans « lois naturelles » de l'économie?

En troisième lieu, Marx soutient que les lois économiques varient avec les sociétés et les époques. Or, il parle parfois de lois économiques absolument générales, indépendantes des époques et des lieux. Dans une conception historique, peut-il y avoir de telles lois générales?

Enfin et surtout, il parle aussi de « soi-disant » lois naturelles à propos du mode de production capitaliste, ce qui semble remettre en cause la notion même de lois « naturelles » de l'économie, et fera apparaître la possibilité de leur changement.

1. La problématique des lois

Découvrir des lois universelles et nécessaires en économie politique, reconnaître l'étendue et l'empire de telles lois, tout comme on avait reconnu l'existence de lois universelles et nécessaires dans la nature, c'est ce que les économistes modernes avaient fait avant Marx.

Comme les physiciens, les économistes pensaient que de telles lois devaient être immuables et éternelles. Or, pour Marx, les lois économiques sont variables: elles changent historiquement. Cela n'empêche pas qu'elles s'imposent aux hommes malgré eux. Des nécessités économiques sont à la base de l'histoire humaine. En résulte-t-il que le cours de l'histoire soit nécessaire? S'il y a un « jeu des possibles » dans l'évolution biologique[2], n'y en a-t-il pas un dans l'évolution historique? Marx se dit proche de Darwin. Tient-il la possibilité historique pour une simple apparence subjective? Faudrait-il concevoir le comportement des hommes à l'image de celui que s'imagine avoir le rêveur ou de celui que nous voyons chez le somnambule[3]? L'action consciente et finalisée des pratiques humaines n'a-t-elle pas son rôle en histoire?

Marx parle beaucoup des « lois » économiques qu'il assimile aux lois naturelles[4]. Il met ainsi l'accent sur la nécessité économique et le caractère général des lois. Il n'y aurait donc place que pour une sorte de possibilité: la possibilité abstraite, que détermine la forme de ces lois.

L'un des mérites incontestés de Marx est d'avoir repris l'examen approfondi des lois dégagées par ses prédécesseurs en économie politique. Il a aussi découvert de nouvelles lois économiques et en a poursuivi l'étude d'une manière très détaillée avec une grande pénétration. Surtout, il a entrepris d'expliquer et d'exposer toutes ces lois dans le cadre d'un vaste système théorique et critique qui fait encore époque de nos jours[5].

L'idée de loi est celle d'une relation nécessaire et constante, du moins suffisamment permanente pour qu'on la considère, dans certaines limites de temps et certaines conditions déterminées, comme une relation constante. Or, c'est une opinion générale que toute découverte de lois dans un domaine quelconque y introduit ou y conforte un déterminisme, fût-il partiel.

Aussi, ce que Marx dit des lois en économie est-il capital pour notre propos. Les conçoit-il, comme beaucoup l'ont soutenu, de la manière qu'on vient de rappeler, issue des sciences de la nature, plus précisément de la physique?

Si c'était le cas, le type de nécessité que la science moderne avait découvert dans les phénomènes naturels s'étendrait aux processus économiques et de là au processus historique. Mais, de la nature à l'économie et de celle-ci à l'histoire la conséquence est-elle bonne? C'est dans la nature des lois économiques qu'il faut chercher la réponse à cette question.

Y a-t-il une définition de la loi économique chez Marx, ou même de la loi

en tant que telle? Hormis dans une *Introduction générale*[6], il nous laisse sur notre faim. Il n'a pas écrit sa « Logique », bien qu'il en ait exprimé l'intention: « Si jamais j'ai un jour de nouveau du temps pour ce genre de travail, j'aurais grande envie, en deux ou trois placards d'imprimerie, de rendre accessible aux hommes de bon sens, le *fond rationnel* de la méthode que H[egel] a découverte, mais en même temps mystifiée[7]. »

Ce projet ne vit pas le jour. Toutefois, Marx dit s'être servi de la dialectique hégélienne dans *Le capital*[8]. Mais, gardons-nous de l'appliquer mécaniquement, de l'extérieur, au détriment du contenu concret qu'il faut au contraire avoir étudié à fond pour se le rendre familier[9].

Ne cherchons pas une définition formelle des lois chez Marx: « A proprement parler, on ne trouvera pas de définition de la loi économique dans *Le capital*[10] », avoue un commentateur, M. Georges Duménil.

Cependant, M. Duménil pense trouver une « définition » incidemment, au détour d'une page du Livre III du *Capital*, où, à propos du mot loi, Marx remarque en passant: « Je veux parler de cette connexion [**Zusammenhang**] interne et nécessaire entre deux choses qui se contredisent dans les phénomènes apparents[11]. »

Prenant la contradiction pour « apparente », M. Duménil interprète ainsi: « La loi est identifiée à une *connexion* — autrement dit un « rapport » — qualifiée de *nécessaire*. Marx définirait donc ici la loi en tant que « rapport nécessaire », une formule en elle-même assez banale[12]. »

Si c'était tout ce que Marx avait voulu dire ici, ce serait en effet très commun. Mais la loi dont il s'agit, elle, n'est pas banale! Ce n'est pas une loi économique quelconque, mais la loi de la baisse tendancielle du taux de profit qui préside au destin de tout le système social capitaliste[13].

De quoi s'agit-il dans cette page du *Capital*? Marx explique que la même cause (la mise en œuvre d'un capital accru) peut produire deux effets opposés: l'augmentation de la masse du profit et la baisse de son taux, ce qui conduit finalement au développement de certaines contradictions. L'accumulation du capital engendre deux conséquences contraires. Les capitalistes et beaucoup d'économistes voyaient là une impossibilité, une même cause ne pouvant avoir, selon eux, des effets opposés et contradictoires.

Au contraire, ce rapport nécessaire entre deux aspects du même processus est, pour Marx, un rapport interne, une « interdépendance »: un **Zusammenhang**, c'est-à-dire l'action réciproque des moments d'un tout. Marx utilise ici des termes et des idées qui viennent tout droit de Hegel. Or, M. Duménil ramène cette conception « dialectique » à une définition formelle, affectant d'ignorer son origine et son sens philosophiques.

D'autre part, la loi en question est complexe: elle laisse place à de multiples possibilités que Marx envisage. Si le mobile du capital est la recherche du profit, et d'un profit toujours plus grand, s'il s'accroît ainsi continuellement, on peut constater qu'« *il est tout aussi possible que* le capital augmente sans que s'accroisse la masse du profit et [...] *il peut* même

augmenter encore alors qu'elle baisse[14].» Il en va de même pour le taux du profit. Toutes ces variations théoriquement possibles se constatent empiriquement. La loi, dans son énoncé général, reste une loi abstraite, et toutes ces possibilités sont aussi des possibilités abstraites, tant que l'on ne considère pas un pays déterminé, une période déterminée, un capital déterminé, bref une «histoire» concrète.

Mais est-ce le cas de toutes les lois? La définition retenue par M. Duménil ne s'appliquerait-elle pas mieux à des lois économiques plus simples? Avant d'aborder une loi comme celle-là — la loi fondamentale du système de production capitaliste, la loi de son mouvement d'ensemble qui est un processus contradictoire —, il nous faudrait comprendre quelle sorte de nécessité caractérise les lois économiques en général pour Marx.

Or, grande est la variété des lois que l'on trouve dans son œuvre. Certaines sont fort célèbres, au moins par leurs noms: loi de la valeur, loi de la valorisation (plus communément désignée comme loi de la plus-value, absolue ou relative), loi de la baisse tendantielle du taux de profit.

D'autres sont moins familières, et il y en a de toutes sortes: lois de l'échange, lois du cours de la monnaie, loi de la baisse de valeur des objets d'utilité, loi de l'accumulation capitaliste, lois des cycles (cycles des marchandises, cycles de l'argent, cycles du capital), lois de développement propres à chaque formation socio-économique.

Enfin, il existe, selon Marx, des lois absolument universelles et nécessaires, indépendantes des formes de sociétés envisagées: les lois de la «production en général[15]».

C'est presque à chaque page du *Capital* que Marx parle de lois. En tenter une énumération exhaustive est une tâche difficile[16]. Elle ne présente d'ailleurs d'intérêt qu'à condition d'y mettre un certain ordre. Mais lequel? Ces lois sont extrêmement variées. Ces variété nous plonge dans l'embarras: sont-elles toutes de même nature? Comment les classer?

Selon M. Duménil, il y aurait essentiellement deux sortes de lois pour Marx, des «lois conceptuelles internes» et des «lois de champs pluriconceptuels». Les premières définiraient des rapports absolument nécessaires au sein d'un certain champ «théorique» circonscrit par un concept, par exemple le concept de valeur. Elles constitueraient des «déterminations nécessaires».

Les secondes, au contraire, feraient intervenir des causes externes par rapport à ce champ théorique. La détermination serait alors seulement contingente. Par exemple, explique M. Duménil, la longueur de la journée de travail ne présente aucun caractère de nécessité. Elle dépend de causes externes à la loi de la valeur et aux lois de la plus-value absolue et relative. Elle résulte de l'issue variable de la lutte entre les ouvriers et les propriétaires des moyens de production, de la concurrence des premiers entre eux et des seconds entre eux, et de quantité d'autres facteurs infiniment variés[17].

M. Duménil aboutit à la conclusion suivante: «L'action d'une loi conceptuelle exprime ce qu'il y a de nécessaire dans le processus, et l'influence

des causes extérieures multiples et variées, indépendantes les unes des autres, rend compte de ce qu'il y a de contingent[18]. »

Cette distinction est intéressante. Elle rompt avec le dogmatisme économique. S'appuyant sur de nombreux passages du *Capital*, M. Duménil montre que la vie économique n'est pas le domaine d'une nécessité absolue: y intervient une large part de contingence. Nous le suivrons sur ce point.

Cependant, sa distinction entre nécessité conceptuelle et contingence historique ne saisit pas la véritable pensée de Marx, qui n'en reste pas à de simples dichotomies, mais décèle des contradictions dialectiques.

Par sa démarche analytique, M. Duménil ne prend guère celles-ci en compte. La lecture du *Capital* qu'il propose ne dépasse pas l'opposition entre une nécessité théorique et une contingence empirique. Dans sa terminologie particulière, il dit du « champ pluriconceptuel »: « Un tel champ réunit les nécessités internes d'une totalité conceptuelle structurée [...] à une détermination empruntée à une autre totalité logique. Le rapport externe prend ainsi force de loi, mais chacun ressent aisément ici que la « nécessité » de la liaison ne cesse de s'amenuiser au fil de ces extensions[19]. »

En conséquence, la contingence règnerait dans l'histoire qui résulterait d'un concours de causes disparates[20]. Que devient alors la nécessité économique qui s'impose aussi aux individus, par exemple dans la concurrence?

En fait, pour Marx, les rapports entre nécessité et contingence sont ceux de deux contraires qui passent l'un dans l'autre et qui s'engendrent mutuellement. C'est ce que montrera l'étude des moyennes et des phénomènes de compensation.

Il ne suffit donc pas de classer les lois économiques en deux grands genres, et de les subdiviser en espèces et sous-espèces. En procédant ainsi, on pourrait répartir les lois économiques en fonction de leur plus ou moins grande généralité, selon qu'elles valent pour des périodes plus ou moins étendues, et pour des sphères plus ou moins particulières de la vie économique.

De cette manière, on trouverait d'abord les lois de la production en général, en second lieu les lois caractérisant la formation socio-économique capitaliste, puis celles des principales branches de la production, ou celles qui régissent les diverses formes du capital, et ainsi de suite. On descendrait ainsi de la plus grande généralité, à laquelle s'identifierait la nécessité la plus forte, vers le plus particulier qui serait en même temps le plus contingent.

Or, bien d'autres classifications sont également envisageables. Par exemple, certaines lois sont des lois de structure, ainsi les lois de correspondance qui lient forces productives et rapports de production, ou base et superstructures; d'autres sont des lois de changement et d'évolution: lois d'apparition, de développement et de disparition. On peut aussi distinguer entre les lois relationnelles et les lois causales. Cette opposition coïncide-t-elle avec la précédente? On peut encore les classer en lois « régulatrices » et en lois « tendantielles », types de lois également fréquents dans *Le capital*. Autre

opposition: il y a pour Marx des lois «éternelles» et des lois historiques et transitoires.

Laquelle de ces classifications doit-on tenir pour la plus fondamentale? Celle de M. Duménil n'est que l'une de celles qui sont permises.

En fait, Marx ne se pose pas ce genre de problème formel, qu'il dépasse d'emblée: c'est à une pluralité d'oppositions que l'on a affaire, à une extrême variété de lois, non seulement quant à leur contenu, mais quant à leur type logique. Cette multiplicité défie toute classification fixe, pour deux raisons: premièrement, ces lois forment des ensembles où elles sont interdépendantes; deuxièmement, elles sont historiquement variables.

Finalement, la tentative de M. Duménil se révèle insatisfaisante parce qu'il ne retient que le caractère «théorique», «conceptuel», des lois[21]. Marx parle parfois de concepts, par exemple du «concept» de capital. Mais, tout son effort fut de comprendre et expliquer les lois «réelles» des phénomènes.

Son but était de comprendre la «nécessité réelle» qui se manifeste sous la forme phénoménale de la fortuité.

Les lois «conceptuelles» sur lesquelles M. Duménil met l'accent sont plutôt les lois structurelles que les lois de développement. Or, aux yeux de Marx, ces dernières sont les plus essentielles. M. Duménil part du postulat inverse. D'ailleurs, à notre connaissance, l'expression «lois conceptuelles» ne se trouve pas dans l'œuvre marxienne. Par contre, Marx dit volontiers que les lois économiques sont «naturelles[22]».

S'il pense dialectiquement, il n'abolit pourtant pas les distinctions à plaisir. L'une des plus classiques est celle que l'on fait ordinairement entre les lois de la nature qui sont totalement indépendantes de la volonté humaine, et les lois instituées explicitement comme telles par les hommes (codes juridiques, constitutions politiques, etc.).

Auquel de ces deux genres appartiennent les lois économiques? En quoi sont-elles «naturelles», et en quoi relèvent-elles des hommes et de leur action? Répondre à cette question est fondamental, si, comme Marx, on s'assigne comme but de «changer le monde».

2. *L'analogie entre lois économiques et lois naturelles*

Dans la Préface du *Capital*, Max parle des «lois naturelles de la production capitaliste[23]». Dans le même texte, pour définir sa manière de voir, il compare les lois économiques à des lois naturelles: «mon point de vue», dit-il, est celui «d'après lequel *le développement de la formation économique de la société est assimilable à la marche de la nature et à son histoire*[24]».

De même, toujours dans cette Préface, il parle de la «*loi naturelle qui préside au mouvement de la société*[25]», par où il faut entendre que chaque société a sa propre loi de développement, une loi qui lui est spécifique. Pour

la société capitaliste, c'est la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, celle qui l'achemine à sa perte et à son dépassement dans une société sans classes.

Ce ne sont pas seulement les lois de la société capitaliste moderne que Marx qualifie de « naturelles ». Décrivant la structure sociale de l'Inde, il écrit : « La loi qui préside à la division du travail de la commune fonctionne ici [en Inde] avec l'autorité irréfragable d'une loi naturelle [...][26]. »

D'une part, une loi d'évolution historique, celle qui régit la société capitaliste et la conduit vers son destin : une révolution sociale radicale qui abolira définitivement le salariat et l'exploitation de l'homme par l'homme. De l'autre, une loi structurelle qui régit pendant des millénaires une société figée dans ses divisions sociales héréditaires ; malgré les révolutions politiques qui agitent sa surface, l'Inde reproduit inlassablement des castes immuables.

Voilà deux types de sociétés socialement et économiquement très différentes. Néanmoins, dans les deux cas, celui de la société moderne aux changements incessants et rapides, et celui d'une société asiatique marquée par une immobilité quasiment éternelle, la loi fondamentale qui caractérise chacune d'elles est dite « naturelle ».

Doit-on prendre cette qualification à la lettre ? Il convient en effet de faire remarquer que Marx ne qualifie pas les lois économiques de « naturelles » aussi souvent qu'on le croit. Il ne le fait même qu'assez rarement, mais dans des occasions importantes, d'où l'impression qu'il le ferait constamment.

L'inventaire des occurrences du mot « loi » dans *Le capital* que M. Duménil a dressé permet de corriger cette impression[27]. A le parcourir, on s'aperçoit que l'expression « loi naturelle » n'a souvent qu'un sens analogique. Dans certains cas, elle est même purement ironique. L'identification des lois économiques à des lois naturelles n'intervient que dans des textes qui, comme la Préface du *Capital* sont frappants. En effet, si Marx utilise très souvent le terme « nature », et plus encore l'adjectif « naturel », la signification de ces vocables varie en fonction des contextes.

On sait le rôle central que joue la loi de la valeur dans l'économie politique anglaise classique ; dans sa théorie du mode de production capitaliste, Marx la reprend d'une manière « critique ». Dans *Le capital*, cette loi, dite loi de la « valeur-travail » par les économistes[28], est comparée à une loi naturelle bien connue : la loi de la pesanteur. En quel sens Marx soutient-il que cette loi soit « naturelle » ?

Il se demande comment, dans une économie où les produits s'échangent librement sur un marché, « les travaux privés, exécutés indépendamment les uns des autres [...] sont ramenés à leur mesure sociale proportionnelle ». Il répond : parce que « dans les rapports d'échange accidentels et toujours variables [des] produits, le temps de travail social nécessaire à leur production s'impose par la force [**gewaltsam**] comme loi naturelle régulatrice [**als regelndes Naturgesetz**], au même titre que la loi de la pesanteur se fait sentir à n'importe qui lorsque sa maison s'écroule sur sa tête[29] ».

On remarquera, ici, que l'assimilation d'une loi économique à une loi

naturelle concerne son *mode d'action*. La manière dont elle s'impose, voilà ce qui l'apparente aux lois de la nature. Les agents économiques, c'est-à-dire les vendeurs et les acheteurs (au stade élémentaire de son analyse, Marx suppose que les uns et les autres sont à la fois producteurs et consommateurs), n'ont pas posé cette loi volontairement par une convention ou un décret délibéré. En général, ils ne sont pas même conscients de son existence ! Mais ils en subissent les effets, bons ou mauvais pour eux. La loi elle-même reste inaperçue et insoupçonnée. Aux yeux des protagonistes, la valeur des marchandises paraît provenir des propriétés objectives des choses : « Il semble qu'il réside dans ces choses une propriété de s'échanger en proportions déterminées comme les substances chimiques se combinent en proportions fixes[30]. »

De nouveau, la loi de la valeur est comparée à une loi naturelle, qui, cette fois, est empruntée au domaine de la chimie : la loi des proportions multiples, découverte et énoncée par Dalton au début du XIX^e siècle[31]. Cette deuxième comparaison concerne *le contenu* de la loi, à savoir une composition substantielle selon certains rapports précis, soit entre des choses matérielles (les atomes des substances chimiques), soit entre des valeurs (quantités de travail représentées par des prix eux-mêmes exprimés dans les unités conventionnelles d'une monnaie). De même que la loi des proportions multiples énonce que les substances chimiques résultent de la combinaison d'éléments simples dont les quantités sont en rapport arithmétique, la loi de la valeur énonce que les échanges de produits se font dans des proportions quantitatives déterminées, l'unité de mesure étant l'heure de travail, un travail supposé de qualité et d'intensité normales (moyennes).

Dans la comparaison précédente, les agents économiques n'étaient pas conscients de la loi ; de même ici ils n'ont pas conscience de ce qui détermine ces proportions, pas plus que nous ne percevons le nombre d'atomes des substances chimiques élémentaires qui se combinent dans les molécules d'un composé. Si on les interrogeait sur la « valeur » de leurs marchandises, les échangistes fourniraient les réponses les plus diverses. Ainsi, non seulement la nature de la loi de la valeur, mais la manière dont elle agit et son existence même, échappent à la conscience et par conséquent à la volonté des agents économiques. C'est ce qui l'apparente aux lois de la nature.

Cela ne signifie cependant pas que les producteurs échangistes n'y soient pour rien. C'est là une différence essentielle par rapport aux lois de la nature. La valeur est engendrée par l'activité de travail. La loi de la valeur découle de la manière de produire et d'échanger, bien qu'elle ne soit pas elle-même le but conscient et voulu de l'activité. Mais l'activité des hommes a un but : ils ont produit pour échanger.

Ce qui est dit de cette loi telle qu'elle se présente dans toute économie marchande, doit-il être dit de toutes les lois économiques, dans tous les régimes et en tout temps ? Non, car cette loi suppose certaines conditions particulières sans lesquelles elle n'existerait pas. Elle implique des producteurs privés indépendants, petits producteurs individuels ou entrepreneurs nom-

breux proposant les mêmes produits sur un marché libre. La loi est alors une conséquence nécessaire de l'activité de producteurs privés et du mode d'échange qui s'ensuit. Les buts que ceux-ci poursuivent en échangeant leurs produits peuvent être très variés, et même tout à fait disparates. Pourtant la loi en résulte; mieux, elle régit le marché, mais de manière aveugle; telle est sa similitude avec les lois naturelles, lesquelles s'imposent indépendamment des désirs ou de la volonté des hommes, et sans qu'ils en aient forcément conscience.

La différence est que les lois de la nature existent sans le concours des actions humaines, ce qu'on ne saurait dire des lois économiques qui ne peuvent donc être identifiées à des lois naturelles: il y a seulement *analogie*. Néanmoins, cette analogie est bien fondée. Elle autorise Marx à assimiler la marche de la société à celle de la nature! Le rapport de l'homme à la nature et celui de l'individu à la société sont homologues. Dès lors, le cours de l'histoire ressemble à celui des phénomènes naturels. Toutefois, cette comparaison présente des caractères singuliers. Non seulement, Marx choisit des conditions particulières: des petits producteurs indépendants, mais aussi des circonstances remarquables: un accident! Qu'est-ce à dire? Si la loi physique de chute des corps existe, les hommes n'y sont pour rien. Mais, lorsqu'il s'agit d'un accident, le rapport de l'homme à la nature est particulièrement important. Le parallèle entre loi de la valeur et loi de la pesanteur prend alors tout son sens. En effet, l'accident provoque une prise de conscience. C'est à dessein que Marx choisit un exemple où la loi de la pesanteur agit directement sur l'homme qui en subit les effets! Cette circonstance force cet homme à prendre conscience de la loi elle-même: parce qu'il en est victime! Si une maison s'écroule sur son occupant, celui-ci va soudain s'apercevoir de son poids, de sa vétusté, etc., ce dont, jusque-là, il ne s'était jamais soucié. Il ne saisit pourtant pas pour autant les voies par lesquelles a pu se produire ce fâcheux événement.

Là réside la pertinence de l'analogie. Le petit producteur indépendant qui veut échanger ses produits se trouve dans une situation identique à celle de la victime d'une loi naturelle. Ses pertes surviennent d'une façon inattendue et incompréhensible pour lui. Un jour comme les autres, sans savoir comment ni pourquoi, il se découvre ruiné. Sur le marché où il vient d'habitude, la valeur de ce qu'il fabrique a soudain «chuté» alors que rien ne le laissait présager: il a travaillé dans les mêmes conditions, produit les mêmes choses, de la même manière, en y consacrant le même temps, les mêmes forces et les mêmes ingrédients. Mais voilà des circonstances singulières: un effondrement du marché.

L'exemple de la maison qui s'abat inopinément sur son occupant est une parabole. Que l'accident soit naturel ou social, il force celui qui le subit à prendre conscience de l'existence d'une loi qu'il ignorait. Notre homme est amené par la force des choses à s'interroger sur les causes de l'accident, et à découvrir l'existence et la nature de la loi.

Pour que les protagonistes et les économistes eux-mêmes finissent par découvrir une loi économique cachée comme la loi de la valeur, il a fallu que des « accidents » se soient produits : des crises économiques ! Si aucun accident n'était possible, ni n'était survenu, aurait-on découvert, étudié et analysé la loi ? « La science est fille de l'étonnement » a dit un sage[32]. Marx complète cet aphorisme : l'étonnement est lui-même fils de la pratique.

La prise de conscience d'une loi ne provient pas d'une faculté d'étonnement désintéressée et gratuite. Ce sont les nécessités et les conséquences pratiques qui obligent l'homme à réfléchir sur les causes des événements qui le touchent. Marx rejette la théorie idéaliste classique selon laquelle la connaissance aurait pour origine une curiosité tout intellectuelle, ou un « besoin inné » de « l'esprit humain[33] ». C'est parce que les hommes sont confrontés à des tâches pratiques que la science fait son apparition. L'analogie entre loi de la valeur et loi de la pesanteur renvoie à des tâches d'ordre vital : reconstruire une habitation plus solide, s'assurer de meilleurs moyens d'existence en changeant les rapports socio-économiques.

Dans les deux cas, la pression de la nécessité amène à prendre conscience des lois objectives. La loi de la valeur, que Marx analyse au début du *Capital*, possède un caractère de nécessité objective comme les lois de la nature. Elle s'impose, qu'on en ait conscience ou non, qu'on le veuille ou non, tant que les conditions de production sont celles d'une économie marchande et qu'il y a une pluralité de petits producteurs pour chaque marchandise.

Toutefois, ce n'est qu'une analogie, qui, comme toute analogie a ses limites. Les analogies sont sources d'illusions et d'erreurs. Marx les dénonce souvent :

> « On a donné le nom de capital du travailleur à sa *puissance de travail* [...]. Si l'on s'en tenait à cette définition, tout *fonds* constitué des processus répétés d'un seul et même sujet serait du capital ; ainsi, par ex. : la substance de l'œil serait le capital de la vision, etc. Ce genre de littérature, qui range tout sous n'importe quoi en fonction d'une quelconque analogie, peut même paraître spirituel lorsqu'on l'entend pour la première fois et ce, d'autant plus, qu'il ramène à l'identité les réalités les plus disparates. Répétées et, qui plus est, répétées de façon autosatisfaite comme des énoncés à valeur scientifique, ces grandes phrases sont **tout bonnement** des niaiseries[34]. »

Voici deux analogies particulièrement superficielles :

> « Comparer l'argent au sang — c'est le terme de circulation qui en a fourni l'occasion — est à peu près aussi juste que l'apologue de Menenius Agrippa comparant les patriciens à l'estomac. Comparer l'argent au langage n'est pas moins faux. [...] Les idées n'existent pas séparées du langage. Des idées qu'il faut commencer par traduire de leur langue naturelle en une langue étrangère pour qu'elles aient cours, pour qu'elles soient échangeables, présentent déjà plus d'analogie [avec les pris des marchandises] ; mais alors l'analogie réside dans leur étrangeté, pas dans la langue[35]. »

Souvent, dans une analogie, la différence n'est pas moins importante que l'identité: ce peut être une différence d'essence! « Malgré les nombreuses analogies et les rapports qui existent entre la division du travail dans la société et la division du travail dans l'atelier, il y a cependant entre elles une différence non pas de degré, mais d'essence[36]. »

De même, Marx relève le vice caché des analogies historiques:

> « J'espère que cet ouvrage [*Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*] contribuera à écarter le terme couramment employé aujourd'hui, particulièrement en Allemagne, de *césarisme*. Dans cette analogie historique superficielle on oublie le principal, à savoir que, dans l'ancienne Rome, la lutte de classes ne se déroulait qu'à l'intérieur d'une minorité privilégiée, entre les libres citoyens riches et les libres citoyens pauvres [...]. Étant donné la différence complète entre les conditions matérielles, économiques de la lutte des classes dans l'antiquité et dans les temps modernes, les formes politiques qui en découlent ne peuvent pas avoir plus de ressemblance entre elles que l'archevêque de Canterbury avec le grand prêtre Samuel[37]. »

Quand nous voyons Marx user à son tour d'analogies, il faut en déterminer le sens exact. Or, dans le cas de la loi de la valeur, il critique justement le « fétichisme » de la marchandise[38] ». Le capital n'est pas une chose, répète Marx, mais un rapport social: il en est de même de la valeur.

Qualifier la loi de la valeur de loi « naturelle » doit donc être relativisé. Elle n'apparaît comme telle que dans le cadre de certaines conditions socio-économiques. Dans d'autres conditions: communautés primitives, branches de production où existe un monopole, production concertée par branches (corporations, coopératives de production), ou économie planifiée d'une société socialiste, la loi de la valeur ne s'impose plus « comme une loi naturelle », c'est-à-dire aveuglément. Le contexte indique donc les limites de l'analogie.

En ce qui concerne la loi de la valeur comme loi « naturelle », ce qui importe selon Marx, c'est le phénomène essentiel de « réification » de la valeur dans un système où les producteurs privés individuels produisent indépendamment les uns des autres. Alors, « l'égalité des travaux humains revêt la forme chosifiée [**sachliche Form**] de valeur objectivement égale des produits du travail[39]. »

Cette égalité entre des travaux qualitativement divers est établie d'une manière forcée, extérieure aux individus. Marx dit des grandeurs de valeur des produits qu'elles « changent constamment, indépendamment de la volonté, des prévisions et des actions des échangistes. Leur propre mouvement social possède aux yeux de ces derniers la forme d'un mouvement des choses qui les contrôlent au lieu d'être contrôlées par eux[40] ». C'est par l'intermédiaire du marché que la loi de la valeur agit et s'impose « comme » une « loi naturelle régulatrice ».

Une autre donnée du contexte montre qu'il ne faut pas prendre l'analogie entre lois économiques et lois naturelles à la lettre. Marx renvoie à Engels qui avait parlé, avant lui, de « loi naturelle » au sujet d'une autre loi économique fameuse: la loi de l'offre et de la demande. Dans un article publié en 1844, le jeune Engels faisait remarquer que l'offre et la demande ne se recouvraient jamais, bien qu'une certaine compensation s'établît à travers leurs oscillations sur le marché.

Cette « loi » était présentée par beaucoup d'économistes comme « naturelle », c'est-à-dire nécessaire, éternelle. Engels soutenait qu'elle ne conduisait nullement à un équilibre harmonieux, comme ils le prétendaient. Bien au contraire, c'était « un passage continuel de l'excitation à l'abaissement », « des oscillations perpétuelles ». La plupart des économistes croyaient que cette loi, livrée à son cours « naturel », devait empêcher les crises qu'avait connues l'Ancien Régime. Les faits montraient l'inverse: des crises de surproduction, la misère dans l'abondance!

En réalité, dit Engels, cette loi supposée amener l'« harmonie » ne règne qu'au moyen des « crises », qu'elle n'empêchait pas d'éclater, malgré les efforts des hommes politiques et des industriels. La répétitions de ces crises, surtout depuis 1817, avait frappé les théoriciens[41]. Peu d'entre eux réussissait à les expliquer[42].

Étant donné l'essor de la production à grande échelle, une telle loi aurait dû tout réguler pour le mieux dans le meilleur des mondes. Engels se demandait *quel genre de loi* c'était, puisque les crises n'en survenaient pas moins périodiquement. Il répondait qu'elle agissait justement en tant que loi « naturelle[43] ».

> « Cette loi, avec sa compensation permanente où ce qui est perdu ici est regagné là-bas, l'économiste la trouve admirable [...]. Et pourtant il est manifeste que cette loi est une pure loi naturelle et non pas une loi de l'esprit. Une loi qui engendre la révolution. L'économiste vient avec sa belle théorie de l'offre et de la demande, il vous démontre qu'« on ne peut jamais trop produire » et la pratique [**Praxis**] répond avec les crises commerciales qui reviennent aussi régulièrement que les comètes et telles qu'en moyenne nous en avons une tous les cinq à sept ans. Ces crises commerciales se sont produites depuis quatre-vingts ans avec la même régularité que les grandes épidémies de jadis, et elles ont amené plus de misère, plus d'immoralité que celles-ci. [...] Naturellement, ces révolutions commerciales confirment la loi, elles la confirment au plus haut point mais d'une autre manière que l'économiste voudrait nous le faire croire[44]. »

Et Engels de conclure:

> « Que doit-on penser d'une loi qui ne peut s'établir qu'au moyen de révolutions périodiques? C'est justement une loi naturelle qui repose sur [**aufberuht**] l'inconscience des intéressés[45]. »

A-t-on jamais dit d'une loi « naturelle » qu'elle reposait sur l'inconscience des hommes? Or, c'est bien ce qu'Engels dit littéralement de la loi de l'offre et de la demande.

Malgré son étrangeté, cette affirmation se justifie. Engels expliquait, en effet, que la loi s'impose « précisément » [**eben**] comme « loi naturelle », parce que les producteurs isolés restent inconscients de l'état des besoins des consommateurs et des produits offerts par leurs concurrents: « L'offre suit toujours immédiatement la demande mais ne parvient jamais à la couvrir exactement, [...] elle ne correspond jamais à la demande parce que dans cet état d'inconscience de l'humanité personne ne sait le volume de celle-ci ou de celle-là[46]. »

Engels accusait l'anarchie de la production, qui fait loi dans un système économique concurrentiel constitué de petits producteurs indépendants:

> « Si les producteurs comme tels savaient de combien les consommateurs ont besoin, s'ils organisaient la production, s'ils la répartissaient entre eux, les oscillations de la concurrence et sa tendance à la crise seraient impossibles[47]. »

Au fond, Engels disait déjà que les lois économiques résultent de certains rapports sociaux. Elles apparaissent aux individus indépendants comme des lois fondées dans la « nature des choses ». Ainsi que le dira Marx « dès que la proportion dans laquelle les produits s'échangent entre eux a acquis une certaine fixité habituelle, elle [la valeur] leur paraît provenir de la nature même des produits du travail[48] ».

La loi de la valeur, qui est fondamentale dans toute économie de marché, s'impose d'autant mieux comme une loi naturelle qu'elle reste inconsciente et inconnue.

Pourtant, les lois économiques ne peuvent être dites « naturelles » que **cum grano salis**. Elles présupposent un système économique déterminé où règnent certains rapports sociaux: des producteurs assez nombreux et indépendants, c'est-à-dire la propriété privée et un marché libre. Là, les lois économiques s'imposent « comme » les lois de la nature. Ainsi, elles sont identiques à celles-ci, puisqu'elles sont contraignantes et agissent aveuglément; et pourtant, elles ne leur sont pas identiques, puisqu'elles résultent de rapports sociaux qui ne sont pas « naturels »!

En tant qu'elles s'imposent comme de l'extérieur par la concurrence de producteurs-consommateurs indépendants, les lois économiques dans la société capitalisate n'émanent pas de l'intelligence et de la volonté. Voilà ce que beaucoup ne purent admettre. Gabriel Tarde s'insurgeait contre le « préjugé à la mode » selon lequel « les faits généraux de la vie sociale seraient régis non par des volontés et des intelligences humaines, mais par des mythes appelés lois naturelles[49] ». Les rapports sociaux et les rapports de propriété seraient-ils « mythiques »?

3. *«Nature» au sens d'essence*

Marx dénonce les défauts du mode de production capitaliste qu'il considère comme l'un des plus «contre-nature» qui soit. La volonté d'accroître la plus-value par tous les moyens, rendue nécessaire par la concurrence, renverse toutes les barrières. Tout devient vénal. L'argent y acquiert un pouvoir démesuré. Le fétichisme de la valeur se déploie sous toutes sortes de formes. Tous les rapports humains sont soumis à l'intérêt égoïste[50].

Dans ces conditions, parler des lois «naturelles» de la production capitaliste n'est plus qu'une métaphore[51]. «Nature» et «naturel» ne peuvent plus être pris au sens qu'ils ont dans les sciences de la nature, même si Marx emprunte les termes de ses comparaisons à celles-ci.

Quand on lit au début du chapitre V du *Capital*, que «la forme de circulation par laquelle l'argent se métamorphose en capital, contredit toutes les lois développées jusqu'ici concernant la nature [**über die Natur**] de la marchandise, de la valeur, de l'argent et de la circulation elle-même[52]», le mot «nature» est employé en un autre sens: celui d'*essence*.

Marx explique, à propos de la loi de la valeur: «Bien que l'économie classique n'ait jamais formulé cette loi, elle y tient instinctivement, parce qu'elle découle de la nature même de la valeur[53].»

Il en va ainsi pour toutes les lois qui découlent de l'essence d'une société donnée: elles lui sont spécifiques, elles appartiennent à sa «nature».

Lorsqu'il s'agit des lois «naturelles» de la production, cela peut donc s'entendre en deux sens. Par suite, l'expression: «lois naturelles de la production capitaliste» donne lieu à toutes sortes de **quiproquo** que Marx dénonce.

«Nature» a le sens d'«essence» partout où il est question de lois régissant une formation socio-économique donnée: ce sont ses lois «internes», «immanentes». Marx parle ainsi fréquemment des «lois immanentes à la circulation[54]», des «lois immanentes de la production capitaliste[55]», des «lois internes de la production capitaliste[56]», etc.

«Naturel» en ce sens d'«essentiel» n'est pas dit des lois économiques pour les mêmes raisons que dans l'analogie avec les lois de la nature. Cependant, ces deux sens sont parfois présents simultanément. C'est le cas dans les formules les plus connues de Marx, celles de la Préface du *Capital* par exemple.

L'assimilation des lois économiques aux lois de la nature, ainsi que la définition que Marx donne de son «point de vue», donnent la fausse impression que, pour lui et Engels, l'histoire obéirait à un déterminisme rigoureux, identique à celui qu'enseignait la physique classique. En effet, Marx et Engels ont soutenu qu'il était possible, et nécessaire, de modifier les lois soi-

disant « naturelles » du mode de production capitaliste en abolissant ce mode de production lui-même.

Confondre les deux sens du mot nature conduit à l'idée qu'il y a des « lois inexorables de l'histoire » comme dit Karl Popper[57]. Or, pour Marx, les lois d'un mode de production sont tout sauf éternelles et « inexorables ». Certes, dans certaines conditions sociales, la nécessité économique s'impose aveuglément, « comme » de l'extérieur. Mais, les conditions changent parce que les hommes changent leurs moyens d'existence: ils sont à l'origine de ce changement[58]; il ne leur est pas extérieur! En parlant d'inexorabilité, Popper élimine de la conception de Marx l'idée que les hommes participent aux changements, qu'ils les ont souhaités et voulus, même si en résultent aussi des conséquences d'abord inaperçues.

Généralement, les critiques du marxisme ne distinguent pas les divers sens des mots « nature » et « naturel » chez Marx. Si, comme Sartre ou Karl Popper, on les confond, si l'on ne tient pas compte des différences qui subsistent par delà l'assimilation des lois de la production capitaliste à des lois « naturelles », alors on gauchit la pensée de Marx; on lui attribue un fatalisme historique naïf; on transforme la nécessité relative en nécessité absolue; on supprime la diversité des acceptions, parfois fort éloignées les unes des autres, du mot « naturel ».

Fréquemment, « naturel » signifie donc « interne », « immanent », « appartenant à l'essence » d'une société donnée. Dans d'autres cas, il signifie « aveugle », « extérieur ». L'expression « loi naturelle » est tantôt une abréviation de: « lois qui s'imposent comme les lois de la nature », tantôt de: « lois qui découlent de l'essence d'une formation socio-économique donnée », qui appartient par nature à son mode de production. On en conclut que, pour Marx, le capitalisme serait un mode de production « naturel ». Or, Marx se méfiait de telles analogies et des assimilations indues qu'elles entraînent.

Le **quiproquo** provient de ce que, dans les textes les plus généraux de Marx, les deux sens du mot « nature » sont présents à la fois. Nous allons voir que la loi de la valeur peut être dite naturelle dans les deux sens du mot. Or, nous n'avons encore rencontré qu'une formulation particulière de cette loi. Il convient d'insister sur la nécessité de distinguer ces deux acceptions sur le plan théorique. L'analyse critique que Marx fait du capitalisme revient précisément à les distinguer. Si Marx indique les ressemblances entre lois de la nature et lois économiques, il n'en a pas moins insisté aussi sur les différences. Assimiler n'est pas identifier.

Le **quiproquo** que nous dénonçons ici a cependant encore une autre source. Il arrive que les deux acceptions du mot « naturel » appliqué aux lois économiques ont un noyau de sens commun, qui est au fondement de leur identification. C'est le cas lorsque Marx reconnaît que certaines lois économiques valent quelles que soient les conditions sociales particulières où elles s'exercent, lois universelles et nécessaires parce que lois de la « production en général ».

Bien qu'il n'y ait pas de production « générale », explique Marx, le concept de « production en général » n'est pas irrationnel[59]. Toute production est production concrète de certains produits, dans certaines conditions, à une certaine époque. Par suite, il semble qu'il ne devrait y avoir que des lois économiques particulières, variant d'un mode de production à l'autre, des lois historiquement déterminées, caractérisant telle ou telle société à telle ou telle époque.

Pourtant, Marx fait remarquer qu'il existe bel et bien des lois générales de l'économie qui appartiennent à tout mode de production. En voici deux exemples: « toute production est appropriation de la nature par l'individu dans le cadre et par l'intermédiaire d'une forme de société déterminée »[60]; « la production est immédiatement consommation, la consommation immédiatement production »[61].

Ces lois ne sont-elles pas des lois « naturelles » de la production, aux deux sens du mot « naturel »? Elles s'imposent aux individus, et même à toutes les sociétés possibles, d'une façon contraignante « comme » les lois de la nature, et elles découlent de l'essence de la production sociale. Ces lois économiques sont indépendantes des formes de sociétés. L'activité productive est soumise à certaines conditions générales qui s'imposent à toute formation socio-économique quelle que soit sa forme spécifique.

Les savants du XVII^e siècle ont découvert des lois générales de la nature, énoncées dans la mécanique classique, en particulier dans la dynamique newtonienne. Elles s'appliquent à toutes les formes de mouvements des corps matériels, aussi différents phénoménologiquement que le déplacement sur terre, la chute libre dans l'air ou le vide, et le mouvement des astres dans l'espace. De même, les économistes classiques recherchaient des lois économiques générales, soit dans la production, soit dans la circulation, mais qui fussent les mêmes à travers toutes les époques quelles que soient les sociétés. Nous trouvons que Marx reconnaissait, lui aussi, de telles lois économiques absolument universelles et nécessaires. Surgit donc la question suivante: comment Marx peut-il admettre des lois « générales » dans une conception pour laquelle tout est « historique »?

En effet, il professe une philosophie selon laquelle tout change et tout passe: individus, classes sociales, modes de production, sociétés, peuples, n'ont qu'une existence transitoire; ils sont apparus et ils disparaîtront. Dans une philosophie du devenir universel, admettre des lois générales, n'est-ce pas une inconséquence? S'il y a de telles lois générales, ne limitent-elles pas le champ du possible?

4. Des lois générales et leurs formes possibles

Marx affirme donc qu'il existe des lois générales de la production, ce qui ne l'empêche pas de soutenir qu'il est possible de changer la base de la société

actuelle et ainsi de transformer toutes ses « superstructures[62] ». Nous sommes alors en présence d'un dilemme. Des lois universelles et nécessaires, valables pour toute société possible, ne constituent-elles pas, en effet, des conditions de possibilités universelles de l'histoire, par conséquent une sorte d'ordre transcendant qui limite **a priori** les possibilités historiques[63] ?

Inversement, pour certains, le marxisme serait un historicisme, pour lequel il n'y aurait pas de lois générales. De fait, Marx critique avec vigueur toute éternisation des rapports de production capitalistes[64]. De grands penseurs, Rousseau, Smith, Ricardo, Proudhon, ont procédé à cette éternisation, explique Marx. Ils ont pérennisé les rapports sociaux actuels en supposant que le producteur individuel autonome de la société bourgeoise moderne aurait existé de tout temps : leurs explications économiques reposent sur des « robinsonnades ». D'une façon générale, Marx s'en prend à toutes les abstractions, aux catégories érigées en catégories générales transcendant toutes les époques[65]. Pour éviter ces « robinsonnades », il n'est qu'un remède : « se placer sur le terrain historique[66] ».

En admettant des lois de la « production en général », Marx ne fait-il pas précisément ce qu'il reproche aux auteurs de robinsonnades ? Parfois, ses propos sont déconcertants : il qualifie certaines lois particulières d'« éternelles » ! Ainsi, l'ouvrier en vendant sa force de travail au capitaliste « se conforme aux lois éternelles de l'échange[67] », alors qu'ailleurs Marx insiste sur le fait que toutes les sociétés n'ont pas pratiqué cette forme d'échange entre propriétaires individuels. Ne tombe-t-il pas dans une flagrante contradiction ? Il faut écarter ce reproche, car, dans le cas présent, Marx use d'une figure de style ; il va de soi que ces lois « éternelles » n'existent qu'autant que se pratiquent les échanges ; c'est une éternité limitée !

La vraie difficulté est l'admission de lois absolument générales, qui apparaissent comme des lois réellement « éternelles », alors que Marx a bien montré la spécificité de tout mode de production et de ses lois économiques. Rappelons-nous la loi de la valeur. Elle nous est apparue ci-dessus comme spécifique et relative à une société de petits producteurs indépendants, donc liée à des conditions particulières, spatialement et temporellement.

On pourrait objecter que Marx n'envisage guère de telles lois universelles que dans l'*Introduction de 1857*, qui est restée à l'état de manuscrit ; mais s'il abandonne cette manière de commencer la critique de l'économie politique en considérant des lois aussi générales, ce n'est pas qu'il ait changé d'avis. En voici la raison : « Je supprime », dit-il, « une introduction générale que j'avais ébauchée parce que, réflexion faite, il me paraît qu'anticiper sur des résultats qu'il faut d'abord démontrer ne peut être que fâcheux[68] ». En quoi était-ce fâcheux ? Marx lui-même, présentant la démarche adoptée dans la *Contribution* de 1859, estime que « le lecteur qui voudra bien [le] suivre devra se décider à s'élever du singulier au général[69] », ordre inverse de celui de l'*Introduction générale*.

Or, peut-on dire que *Le capital* s'élève du singulier au général ? Il procède

plutôt de l'abstrait au concret, de la marchandise en général à la production capitaliste, de celle-ci aux subdivisions du capital dans ses formes principales et à leur articulation interne dans le processus d'ensemble de la production capitaliste. Cette démarche est précisément celle que préconise le paragraphe méthodologique de l'*Introduction de 1857*[70].

Marx n'a donc pas écarté cette Introduction pour son contenu, mais pour des raisons d'efficacité théoriques et pratiques: quel est le meilleur angle d'attaque pour effectuer la critique de l'économie politique du capitalisme?

Cela ne remet pas en cause l'affirmation selon laquelle il y a des lois absolument générales de la production[71]. Cette thèse, fermement soutenue par Marx, exclut l'historicisme absolu qu'on lui attribue parfois.

Il a donc pensé qu'il y a des lois générales de l'économie, sans se départir de sa conception historique, ni de sa philosophie du changement et du devenir.

Grâce aux explications qu'il donne par lettres, un an après la publication du *Capital*, à son ami de Hanovre, Ludwig Kugelmann, on peut comprendre comment il articulait lois générales et lois particulières[72]. A Kugelmann, il énonce une loi qu'il qualifie de «naturelle» et d'«indépassable»:

«N'importe quel enfant sait que [...] les masses de produits correspondant aux diverses masses de besoins exigent des masses différentes et quantitativement déterminées de la totalité du travail social. [...] Des lois naturelles ne peuvent absolument pas être dépassées [**aufgehoben**][73].»

Voilà une loi économique qui est «naturelle» et absolument générale. Ici, Marx ne parle pas métaphoriquement: cette loi, dit-il, est «absolument nécessaire»! Elle exprime des conditions **sine qua non** de toute production sociale. Elle vaut universellement, pour toute société passée, présente ou future, de quelque nature qu'elle soit. Elle est «naturelle» au second sens que nous avons distingué ci-dessus: elle découle de l'essence de la vie en société. Pourtant, contrairement aux lois de la nature, elle est «évidente», si facile à connaître qu'elle est à la portée d'un enfant! Nul besoin, à son sujet, d'une recherche longue et ardue.

Or, dans ses explications à Kugelmann, Marx précise que cette loi, n'est autre que... la loi de la valeur, ajoutant: «La science consiste précisément à développer [**entwickeln**] *la façon dont* la loi de la valeur se fraye un chemin [**sich durchsetzt**][74].»

N'entretient-il pas la confusion? Nous avons vu que la loi de la valeur supposait certaines conditions spécifiques: des travaux privés indépendants; d'où le fait qu'elle échappait à la conscience des agents économiques. Marx nous dit maintenant que cette loi est valable pour tous les modes de production et qu'elle est très facile à connaître[75]!

Dévoilant à Kugelmann le fond de sa pensée, Marx lui dit que la loi de la valeur se présente «sous diverses formes». D'une part, elle a une forme générale: la nécessité de la «répartition», en «proportions déterminées», de la masse du travail social dans une société quelconque. D'autre part, elle prend des formes spécifiques selon les conditions sociales particulières dans les-

quelles elle se réalise. Dans une société où domine la petite production privée, elle s'impose, par une contrainte externe, aux agents qui, habituellement, n'en ont pas conscience.

Mais, la forme que prend la loi *peut* être changée : « Il est **self-evident** [il va de soi] que la *forme déterminée* de la production sociale ne supprime nullement cette *nécessité* de la *répartition* du travail social en proportions déterminées : c'est *la façon dont elle se manifeste* [**ihre Erscheinungsweise**] qui peut seule être modifiée [**ändern kann**][76]. »

Arrêtons-nous un instant sur ce point, car il ouvre des perspectives importantes sur la pensée de la possibilité. Marx affirme ici la *possibilité de transformation historique* d'une loi qui, sous sa forme actuelle, s'impose d'une manière contraignante. Ainsi, la forme générale de la loi n'empêche pas une transformation possible qui dépend de certaines causes, en particulier d'agents capables de réaliser ce changement de forme. En réalité, les limites imposées par une loi générale sont mouvantes : dans le cas de la loi de la valeur, elles sont relatives aux besoins humains. Nous n'avons donc ici que des possibilités abstraites, celles que permet une loi générale :

« Ce qui peut être transformé, dans des situations historiques différentes, c'est uniquement la *forme* sous laquelle ces lois se frayent un chemin[77]. Et Marx de préciser que, dans le cas de la loi de la valeur, « seule sa forme change : dans une économie d'*échange privé* des produits individuels du travail, sa forme est précisément la *valeur d'échange* de ces produits[78]. »

Ces précisions données à Kugelmann permettent de saisir ce que nous appelons la première forme du possible chez Marx. En effet, il est question ici de « ce qui peut être transformé », et de « ce qui ne peut pas l'être ». Ce que nous apprennent ces éclaircissements sur la loi de la valeur et ses formes possibles, c'est que ce qui peut être ainsi ou autrement, c'est uniquement une forme. *Ce qui est possible, c'est la transformation d'une forme.*

Possibilité et forme sont étroitement liées. Un même contenu, la répartition des masses de travail proportionnellement aux besoins, peut prendre différentes formes suivant les conditions économiques et sociales dans lesquelles il se réalise : la forme, ce sont les rapports sociaux.

Cette manière de considérer la possibilité remonte à Aristote qui fait reposer les possibles en puissance sur la distinction de la forme et de la matière, une même matière étant apte à recevoir ou à prendre différentes formes qui dépendent de l'action d'un agent, rationnel ou irrationnel, immanent ou extérieur. Chez Marx, dans le cas de la loi de la valeur, la « matière » est le travail en tant que substance de la valeur.

A propos du rapport entre valeur d'usage et valeur d'échange, Marx pose une question : « En soi et pour soi, la *valeur* en tant que telle est-elle l'universel, face à la valeur d'usage et à la valeur d'échange qui en seraient les formes *particulières*[79] ? » Mais il repousse cette manière de voir, car, dans la forme de production capitaliste, « la valeur d'échange est la détermination prédominante[80] ». Toutefois, « il est évident que l'usage ne cesse pas d'être du fait qu'il

n'est déterminé *que* par l'échange; bien qu'il en reçoive son orientation même[81] ».

Valeur d'usage et valeur d'échange ne sont pas deux espèces différentes dans un même genre. Il n'y a pas d'« universel » qui les transcenderait. La valeur d'échange (la forme) est toujours liée à une certaine valeur d'usage qui lui sert de « support ». Pour le capitaliste, la nature de ce support est parfaitement indifférente, mais non pour l'acheteur et le consommateur ordinaires.

Une dialectique s'établit entre les deux sortes de valeur, une relation de forme à contenu où elles s'entre-déterminent. C'est bien la catégorie de « contenu » que Marx utilise pour désigner la valeur d'usage: dans le rapport entre capital et travail, « la valeur d'usage, c'est-à-dire le contenu, bref la particularité naturelle de la marchandise en tant que telle, n'a pas d'existence en tant que détermination formelle économique[82] ».

En effet, Marx explique que la production capitaliste n'a pas pour but et pour moteur immanent, les valeurs d'usage en tant que telles: « Sa détermination formelle est, au contraire, la valeur d'échange. En dehors de cette forme, le contenu est indifférent; il n'est pas contenu du rapport en tant que rapport social[83]. » Le rapport salarié s'applique à n'importe quelle sorte de travail.

Pourtant, Marx pose la question de savoir si, dans le mode de production capitaliste, la forme économique de la production ne serait pas déterminée, d'une certaine façon, par le contenu, c'est-à-dire par les besoins humains, par la nature, ou par d'autres circonstances matérielles.

« Mais est-ce que ce contenu en tant que tel ne se développe pas dans un système de besoins et de production? Est-ce que la valeur d'usage en tant que telle n'entre pas dans la forme elle-même, ne détermine pas la forme économique elle-même, p. ex. dans le rapport entre capital et travail? dans les différentes formes de travail? agriculture, industrie, etc. rente foncière? — influence des saisons sur les prix des produits bruts?, etc.[84]. »

Il est clair que, pour Marx, il reste toujours un rapport nécessaire entre forme et contenu. La forme économique capitaliste n'est pas totalement dominante ou libre par rapport à son contenu, mais seulement « prédominante ».

Tout ce que l'on peut conclure de la lettre à Kugelmann, et de cette note des *Grundrisse*, c'est qu'*il y a diverses formes possibles pour un même contenu*, que le contenu ne détermine pas totalement la forme, mais peut être dominé par elle: le matérialisme de Marx n'est pas d'espèce banale!

Pour penser ces rapports, il faut une conception dialectique:

> « Le rapport entre les marchandises doit [...] être à la fois un rapport où elles apparaissent en tant que grandeurs essentiellement semblables, ne différant que quantitativement; il doit s'exprimer par une mise en équation où elles apparaissent comme matérialisation du temps de travail général, et il doit en même temps être leur rapport en tant qu'objets qualitativement

> différents, que valeurs d'usage particulières répondant à des besoins particuliers, bref un rapport qui distingue les marchandises en tant que valeurs d'usage réelles. Or cette mise en équation et cette différenciation s'excluent réciproquement. Ainsi s'établit [...] un ensemble d'exigences contradictoires, la réalisation de l'une des conditions étant directement liée à la réalisation de son contraire. — Le processus d'échange des marchandises doit être à la fois le développement et la solution de ces contradictions[85]. »

Ainsi, nous découvrons chez Marx une première forme de possibilité qui est liée à l'existence de lois générales, quoique, comme tout universel, une loi générale n'existe jamais que sous des formes particulières[86].

La possibilité concerne un changement de forme d'un contenu substantiel qui reste qualitativement identique à lui-même à travers ce changement. Cette « possibilité » de changement de « forme » d'une loi générale telle que la loi de la valeur, renvoie au changement historique : elle se réalise dans le processus de devenir de l'histoire. La question devient : le changement historique est-il lui-même déterminé par des lois ? Des formes générales, ou des lois comme la loi de la valeur, ne suffisent pas à rendre compte du changement des formes particulières. Nous n'avons donc que l'idée abstraite de possibilité, la possibilité du changement des formes socio-économiques. Les lois de la production en général sont incapables de nous livrer la clé de la possibilité historique réelle.

Autre conséquence : du fait que ces lois générales « ne peuvent pas être dépassées », le matérialisme historique n'est ni un relativisme, ni un historicisme absolus. Mais, par leur activité, les hommes peuvent changer radicalement la forme dans laquelle de telles lois se réalisent.

Pour illustrer ces rapports entre lois universelles et formes particulières tels que Marx les entend, rapportons une métaphore très significative, qu'il choisit à l'occasion d'une Préface : « La société », dit-il, « ne trouvera pas son équilibre tant qu'elle ne tournera pas autour de son soleil, le travail[87]. »

Lorsque cela sera réalisé, les formes marchandes particulières de la loi de la valeur seront « dépassées ». Marx avait pleine conscience de la révolution copernicienne qu'il opérait dans la théorie sociale et historique. Considérer le travail comme « soleil » de la société, c'était y découvrir son centre de gravité « naturel », sa « base », son fondement matériel, mieux encore, sa substance, qui pourvoit à tout et rend tout possible. Ce qui s'exprime dans cette éloquente métaphore, c'est l'esprit du matérialisme marxien.

5. Les « soi-disant » lois naturelles du capitalisme

L'idée que les lois économiques sont naturelles était très répandue avant Marx. La plupart des économistes pensaient que le système de production et d'échange moderne était dans l'ordre des choses. On connaît le maître mot du libéralisme classique : « laissez faire, laissez passer ». Le XIX^e^ siècle a répété à

satiété qu'il suffisait de laisser jouer la libre concurrence, que la loi de l'offre et de la demande règlerait le marché, que l'équilibre économique et la justice sociale devaient en résulter d'eux-mêmes. Cette loi serait conforme au droit rationnel, justement appelé « droit naturel ».

Si l'on pense que les lois économiques (loi de l'échange, loi de l'offre et de la demande) sont naturelles, le dessein de changer l'ordre social paraît aberrant, et, la volonté de le faire, utopique, puisque tout changement autre que « naturel » serait *impossible* et toute entreprise humaine non conforme à ces lois naturelles de l'économie vouée à l'échec.

Il est clair que Marx ne disait pas les lois économiques du marché « naturelles » en ce sens. *Le capital* n'est qu'une critique systématique et détaillée des préjugés du libéralisme économique dont les robinsonnades camouflent les faiblesses théoriques et les erreurs historiques. La loi de l'offre et de la demande n'est que « prétendument » naturelle. Marx qualifie régulièrement ces lois-là de « naturelles » par dérision. Ces « soi-disant » lois naturelles peuvent précisément être changées et abolies. Mieux : elles doivent l'être !

L'étude de l'histoire passée montre que la forme des lois économiques a changé : elle fonde la critique à dire que les lois du capitalisme ne sont que de « soi-disant » lois naturelles de l'économie. Se fondant sur l'histoire, Marx est donc en mesure d'affirmer qu'un changement de forme de la société est possible, qui consistera dans un changement de ses rapports sociaux.

Cette critique des lois prétendument naturelles de l'économie n'est pas très apparente dans les premiers chapitres du *Capital*, ou dans les Préfaces ou l'*Introduction de 1857*. Elle ne vient au premier plan qu'avec la loi de l'accumulation capitaliste, loi générale des sociétés développées du temps de Marx, parce que ce système est obligé d'accroître continuellement la valeur sous forme de valeur d'échange. Discutant la question de savoir si le développement du capital *peut* améliorer la condition ouvrière, Marx écrit :

« Dans toutes les controverses sur ce sujet, on a souvent négligé le principal, la **differentia specifica** de la production capitaliste. On n'y achète pas la force de travail pour que son service ou son produit satisfasse les besoins personnels de l'acheteur [le capitaliste]. Le but de celui-ci est la valorisation de son capital, la production de marchandises qui contiennent plus de travail qu'il n'en paie, qui contiennent donc une portion de valeur qui ne lui coûte rien et qui sera néanmoins réalisée par la vente des marchandises. Produire de la plus-value, faire du plus et du plus, telle est la loi absolue de ce mode de production[88]. »

Cette loi, certains économistes la donnaient pour conforme à la nature des choses. A son sujet, Marx dénonce une mystification, voire une falsification délibérée et cynique de certains économistes : « la loi de l'accumulation [est] mystifiée en loi naturelle », s'exclame-t-il[89]. En fait, il accuse ici particulièrement Malthus de prêter main-forte aux capitalistes avec son fameux « principe de population » que Marx nomme « loi de population ».

Le célèbre pasteur anglican, se basant sur des données démographiques

(entre autres, celles des États du Nord de l'Amérique depuis le milieu du XVIIe siècle), disait: « Nous pouvons être certains que lorsque la population n'est arrêtée par aucun obstacle, elle double tous les vingt-cinq ans, et croît ainsi de période en période selon une progression géométrique[90]. »

D'autre part, Malthus prétendait démontrer que les moyens de subsistance ne pouvaient, au mieux, que doubler dans la même période[91]. Il estimait la pauvreté des classes laborieuses justifiée, du fait de leur trop grande fécondité. Aussi préconisait-il, parmi diverses mesures telles que le veuvage et l'abstinence sexuelle, l'abolition graduelle des lois prises, en Angleterre, en faveur des pauvres, victimes de l'industrialisation forcenée[92]. Quel renfort idéologique pour les partisans de la libre concurrence et de la baisse des salaires! Malthus fournissait une explication « naturelle » de la misère ouvrière: non seulement celle-ci était dans l'ordre des choses, mais elle avait valeur de sanction « morale ».

Beaucoup d'économistes pensaient que la paupérisation de la classe ouvrière était inévitable pour assurer l'accumulation capitaliste « initiale ». Malthus allait plus loin: il la donnait pour une loi providentielle de la « nature », les pauvres n'ayant qu'à s'en prendre à eux-mêmes.

Il est évident que pour accroître la production, il faut augmenter l'accumulation du capital. Selon un préjugé répandu, cela impliquerait une réduction des salaires. Marx démontre au contraire que la hausse des salaires est tout à fait possible: « la composition du capital restant la même, le progrès de l'accumulation tend à faire montrer le taux des salaires[93] ».

Aussi, il fustige les économistes, particulièrement ceux de l'école de Malthus, qui justifiaient les pires conséquences de la course au profit et à l'accumulation. Ils légitimaient la loi fondamentale du mode de production capitaliste en en faisant une loi inévitable, « naturelle » et éternelle. Ils donnaient bonne conscience à l'exploitation la plus éhontée.

Marx renverse cette explication qui se dit « scientifique ». A l'inverse des malthusiens, il écrit que c'est « la loi de la production capitaliste qui est à la base de ce qu'on appelle prétendument la "loi naturelle de la population"[94] ». Cette phrase connut diverses versions au fil des éditions et traductions du *Capital*[95]. La traduction française de Joseph Roy, revue par Marx, dit que « la loi de la production capitaliste [est] métamorphosée en prétendue [**angeblich**] loi naturelle de la population[96] ». La première édition allemande parlait d'une véritable « mystification[97] ».

Le qualificatif « prétendue » qui ne figurait pas en allemand, apparaît dans la version française, et se retrouve dans les éditions allemandes ultérieures. Or, dans son relevé des occurrences du terme « loi » dans *Le capital*, M. Duménil tronque cette phrase en parlant seulement de « la loi de la production capitaliste ainsi métamorphosée en loi naturelle (...)[98] ». Le mot « prétendu » a disparu, et les points de suspension de M. Duménil sont particulièrement malheureux. Le fait qu'il s'agisse du « principe de population » de Malthus échappe au lecteur[99]. Le texte est complètement édulcoré[100].

Marx conclut: la mystification qui transforme la loi de l'accumulation capitaliste en celle, prétendument « naturelle », de Malthus, « n'exprime donc en fait que ceci: que *la nature* de l'accumulation exclut toute diminution du taux d'exploitation du travail ou toute augmentation du prix du travail qui pourrait mettre sérieusement en péril la reproduction permanente du rapport capitaliste et sa reproduction à une échelle toujours élargie[101] ».

Cela dit, l'accumulation capitaliste n'exclut pas une augmentation relative et périodique des salaires. Au contraire, leur hausse est « possible »! Ils montent ou descendent indépendamment des variations soi-disant « naturelles » de la population. C'est le mode de production qui dicte sa loi aux mouvements de la population, et chaque formation socio-économique a ainsi sa propre loi de population, qui n'est rien moins que « naturelle ».

Mais ce n'est pas seulement le « principe de population » que des économistes renommés érigeaient en « loi naturelle ». Toutes les lois de la production capitaliste (loi de l'échange, loi de l'offre et de la demande, etc.), dit Marx en de nombreuses occasions, sont métamorphosées, d'une façon ou d'une autre, en lois « naturelles ». Sarcastiquement, il les qualifie de lois « éternelles » ou « sacrées ». Il tourne en dérision les économistes qui se faisaient toutes sortes d'illusions à ce sujet.

Pour J. Torrens, le capital serait aussi vieux que l'homme: « dans la première pierre que le sauvage lance sur le gibier qu'il poursuit, dans le premier bâton qu'il saisit pour abattre le fruit qu'il ne peut atteindre avec la main, nous voyons l'appropriation d'un article dans le but d'en acquérir un autre, et nous découvrons ainsi — l'origine du capital[102] ».

Cette définition du « capital » en fait une chose « naturelle »! Rien de plus facile que d'en conclure que les autres propriétés du système capitaliste serait tout aussi naturelles, donc nécessaires et « indépassables ».

Les capitalistes qui doivent affronter l'action revendicative des ouvriers invoquent aussi le caractère « naturel », donc « nécessaire », des lois de la concurrence: Marx se gausse de la faiblesse de leurs arguments. Pour marquer le caractère non-naturel des lois invoquées, il emploie les guillemets. Les mots « naturel » et « éternel », ainsi soulignés, dénoncent la supercherie consciente et délibérée, le mensonge et l'hypocrisie:

« Dès qu'afin d'affaiblir l'effet funeste de cette loi "naturelle" de l'accumulation capitaliste, ils [les travailleurs] s'unissent pour organiser l'entente et l'action commune entre les occupés et les non-occupés, aussitôt le capital et son sycophante l'économiste de crier au sacrilège, à la violation de la loi "éternelle" de l'offre et de la demande[103]. »

Baptisant la loi de l'offre et de la demande « sainte loi[104] », Marx ironise. Les défenseurs de l'ordre établi « sanctifient » tout ce qui sert leurs intérêts. Au fond, ils pensent comme le révérend J. Townsend qui faisait, avant Malthus, l'apologie de la pauvreté:

> « Il semble qu'une loi de la nature veuille que les pauvres soient quelque

> peu imprévoyants, si bien qu'il s'en trouvera toujours pour remplir les fonctions les plus serviles, les plus sales et les plus abjectes de la communauté. Le fonds du bonheur humain s'en trouve considérablement accru, les plus délicats sont libérés de ces corvées et peuvent s'adonner à des métiers plus nobles, etc., sans être dérangés... La Loi sur les pauvres tend à détruire l'harmonie et la beauté, l'ordre et la symétrie de ce système que Dieu et la nature ont instauré en ce monde[105]. »

Les mêmes, qui clament la loi de l'offre et de la demande « naturelle » et « sacrée », révèlent qu'ils la tiennent pour peu naturelle et peu sacrée lorsqu'ils la violent allègrement et en appellent à la force pour la contrecarrer là où elle ne tourne pas à leur avantage :

> « Ailleurs, dans les colonies, par exemple, où la formation d'une réserve industrielle rencontre des obstacles importuns, les capitalistes et leurs avocats ne se gênent pas pour sommer l'État d'arrêter les tendances dangereuses de cette loi "sacrée"[106]. »

Finalement, à y regarder de près, on s'apercevrait que Marx use davantage de l'adjectif « naturel » de manière parodique qu'il ne le reprend à son compte en lui donnant son sens propre. Il le retourne contre ceux qui l'emploient à tout propos et hors de propos.

Les malthusiens et les économistes vulgaires n'étaient pas les seuls à transfigurer les lois économiques particulières à notre époque en « soi-disant » lois naturelles, générales, partant absolument « nécessaires ». Des socialistes comme Gray et Proudhon recherchaient aussi les lois « naturelles » éternelles de la production[107].

Ils pensaient les trouver dans l'« échange égalitaire », que violerait la grande propriété immobilière et le capital financier[108]. Or, objecte Marx, l'échange « égal » fut la base de l'économie marchande dont est sorti le capitalisme ! Le projet des *bons de travail* ou celui du *crédit gratuit* sont d'aimables, mais vaines utopies. Proudhon croyait possible de revenir à une économie soi-disant « naturelle ». Pour Marx, c'est une impossibilité.

Tous, selon Marx, sont mystifiés par l'idée qu'il y aurait des lois économiques « naturelles » simples, comme les lois de l'échange et de l'offre et de la demande. L'objet du *Capital* est de montrer que ce sont là des illusions engendrées par la concurrence. Celle-ci transforme les lois immanentes de la production capitaliste en lois coercitives externes. Agissant alors « comme des lois naturelles », elles apparaissent aux protagonistes immédiats aussi nécessaires que les lois de la nature elles-mêmes :

> « Les lois immanentes de la production capitaliste se réfléchissent dans le mouvement externe des capitaux, se font valoir comme lois coercitives de la concurrence et, par cela même, parviennent à la conscience des capitalistes individuels en tant que motifs qui les poussent[109]. »

Les agents économiques sont abusés par les apparences; les économistes aussi, alors que la science devrait débusquer la réalité cachée derrière ce qui apparaît à la surface des choses. Ainsi, un économiste bourgeois du XVIII[e] siècle, Edmond Burke, affirmait sans vergogne: «les lois du commerce [...] sont les lois de la nature et conséquemment de Dieu[110]». Les économistes vulgaires, plus prosaïques, se contentèrent de faire des lois de la concurrence des lois immuables de la nature, ce qui ne valait guère mieux.

La pensée de Marx est que les lois spécifiques du mode de production capitaliste présentent un double aspect: naturelles et nécessaires en un sens, du fait de leur ressemblance à des lois de la nature par la manière dont elles s'imposent, mais, en un autre sens, qui n'est pas moins essentiel, non naturelles et non nécessaires, parce qu'historiques et transitoires.

Vingt ans avant *Le capital*, à l'époque de *L'idéologie allemande*, il reprochait à Karl Heinzen, socialiste utopique, de ne pas voir que «la suprématie politique de la bourgeoisie [...] a sa source dans ces conditions modernes de la production que les économistes bourgeois proclament des lois nécessaires, éternelles[111]».

En 1865, Engels expliquera de même à F. A. Lange: «Pour nous, ce qu'on appelle les "lois économiques" [**die sogenannten "ökonomischen Gesetze"**] ne sont pas des lois éternelles de la nature, mais des lois historiques, qui naissent et disparaissent, [...]. La loi dite "de Ricardo" [**das sog. Ricardosche Gesetz**] [...] n'est valable ni pour le servage, ni pour l'esclavage antique[112].»

Bien qu'il n'ait pas connu, semble-t-il, l'*Introduction de 1857*, Engels exprimait très exactement et très clairement la pensée de Marx, remarquant comme lui que les économistes procédaient d'une manière anhistorique. Dans la lettre que nous citons, il poursuit: «On [les économistes] présuppose l'ensemble du système bourgeois, et l'on démontre ensuite que chaque partie isolée en est une partie nécessaire, **ergo** [donc] une "loi éternelle"[113].»

La société bourgeoise se targue de «droit naturel». Ses apologistes soutiennent que la libre concurrence est une loi «naturelle». Marx les brocarde, car cette loi contient une violence cachée. L'ouvrier «libre» est contraint sous la pression de ses propres besoins naturels de se vendre contre un salaire, aussi faible soit celui-ci: «dans le cours ordinaire des choses le travailleur *peut* être abandonné à l'action des "lois naturelles" de la société», «c'est-à-dire à la dépendance du capital, engendrée, garantie et perpétuée par les conditions mêmes de la production[114]».

Mais les classes dominantes ont toujours la *possibilité* de recourir à la force et à la violence quand cette contrainte «naturelle» ne suffit plus. Dans *Le capital*, Marx dénonce la violence sous toutes ses formes, aussi bien indirecte que directe, la violence indirecte étant impliquée dans la manière «bourgeoise» de comprendre les lois économiques comme si elles étaient vraiment «naturelles», et par suite inévitables et impossibles à changer.

Or, il ne faut pas mettre sur un même plan les «lois éternelles» de «la production en général» d'une part, et les *soi-disant* «lois éternelles» de la

propriété, de la concurrence et de l'accumulation capitalistes. Ce que Marx soutenait dans sa critique de la *Philosophie de la misère* de Proudhon, est une thèse partout présente dans *Le capital*:

> « A mesure qu'elle [la production] se métamorphose en production capitaliste [selon ses propres lois immanentes] ses lois de propriété se changent en lois de l'appropriation capitaliste. Quelle illusion donc que celle de certaines écoles socialistes qui s'imaginent pouvoir briser le régime du capital en lui appliquant les lois éternelles de la production marchande[115] ! »

Qui est visé ici? Ce n'était pas seulement les économistes « bourgeois » qui s'illusionnaient; des penseurs socialistes aussi, au premier rang, les proudhoniens. Mais après 1871, Marx semble avoir voulu atténuer sa virulente polémique contre Proudhon. En effet, dans la première édition allemande du *Capital*, il le prenait nommément à partie: « Qu'on admire donc l'astuce de Proudhon, qui veut en finir avec la propriété capitaliste, en faisant valoir les lois éternelles de la propriété, fondées sur la production des marchandises[116]. »

Il en est des « lois éternelles de la propriété » au sens de Proudhon comme de la « prétendue » loi « naturelle » de la population de Malthus. Ces « soi-disant » lois naturelles et éternelles sont le résultat d'une histoire antérieure. Elles n'ont pas toujours existé! Nées un jour, elles disparaîtront.

De plus, leur naissance n'a pas été « naturelle ». On a un peu forcé l'accouchement du mode de production capitaliste et de ses lois. Étudiant « la genèse du capitaliste industriel », Marx énumère les « différentes méthodes d'accumulation primitive » qui ont rendu possibles les lois actuellement établies qui s'exercent maintenant « comme » des lois naturelles; ces méthodes, ce furent « le régime colonial, le crédit public, la finance moderne et le système protectionniste. Quelques-unes de ces méthodes reposent sur l'emploi de la force brutale[117] ».

Les économistes oublient que les lois de la production actuelle ne sont pas tombées du ciel, qu'elles ont d'abord reposé sur la traite des nègres, par exemple: « En somme, il fallait pour piédestal à l'esclavage dissimulé des salariés en Europe, l'esclavage **sans phrase** dans le nouveau monde. [...] Voilà ce qu'il en a coûté pour dégager les "lois éternelles et naturelles" de la production capitaliste, pour consommer le divorce du travailleur d'avec les conditions du travail[118]. » Marx va jusqu'à dire: « La violence est l'accoucheuse de toute vieille société grosse d'une société nouvelle. Elle est elle-même une puissance [**Potenz**] économique[119]. »

On mesure la différence avec la sainteté des lois du commerce pour un Burke! La nécessité des lois « naturelles » de la production capitaliste n'est qu'une nécessité « historique ». Ces lois ne sont que transitoires et *peuvent* être « dépassées ». Pour cela, il faut que certaines conditions soient réunies, c'est-à-dire qu'existent les causes capables de mettre leur abolition à l'ordre du jour. Certaines causes, en effet, ont rendu les lois de la production capitaliste

possibles et nécessaires dans le passé et jusqu'à aujourd'hui. D'autres causes peuvent rendre leur dépassement lui aussi possible et nécessaire.

NOTES

1. Par là, M. Louis Althusser et ses disciples rejoignent les économistes qui soulignent que Marx, dans *Le capital*, aurait construit un « modèle » abstrait et général, valable pour un capitalisme « pur » qui ne se rencontre jamais dans la réalité.

2. Au sens où M. François Jacob décrit la formation d'un nouvel individu (une nouvelle combinaison génétique possible) comme réassortiment de deux programmes différents (les deux parents) par la reproduction sexuée, ce qui ouvre à l'évolution biologique un champ pratiquement infini de possibles (*Le jeu des possibles*, Paris, Fayard, 1981, p. 23).

3. SPINOZA soutenait que la conduite humaine était déterminée par des causes nécessaires. Sa doctrine est célèbre: « L'expérience elle-même n'enseigne [...] pas moins clairement que la Raison que les hommes se croient libres pour la seule raison qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés » (*Éthique*, III[e] Partie, prop. 2, Scolie, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, Encycl. de la Pléiade, p. 418). Les exemples du rêve et du somnambulisme sont de Spinoza (**ibid.**, pp. 416-417).

4. L'assimilation des lois économiques aux lois de la mécanique est assez fréquente chez lui et chez Engels. Toutefois, ils sont loin de penser comme Spinoza que « l'appétit et la détermination du corps [...] se déduisent des lois du mouvement et du repos » (**loc. cit.**).

5. Les travaux sur les théories économiques de Marx furent très nombreux depuis un siècle. Parmi les plus récents, signalons celui de M. MAAREK (*Introduction au Capital de Marx: Un essai de formalisation*, Paris, Calmann-Lévy, 1975), qui renvoie à d'autres. Sur la place de Marx dans l'histoire des doctrines économiques, voir Joseph SCHUMPETER, *Histoire de l'analyse économique*, Paris, Gallimard, t. 2, 1983; Henri DENIS, *Histoire de la pensée économique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971; A. ANIKINE, *La jeunesse d'une science: La pensée économique avant Marx*, Moscou, Éd. du Progrès, 1975; et Marx lui-même (*Théories, MEW* 26).

6. Manuscrit inachevé, aussi appelé *Introduction de 1857*, que l'on trouvera dans: *Contribution; Méthode; Œuvres* (éd. Rubel), t. I. Il est surtout connu par son quatrième paragraphe intitulé « la méthode de l'économie politique » (reproduit in *Études*). M. Louis Althusser s'appuya surtout sur le début de ce paragraphe pour fonder son interprétation de la pensée de Marx.

7. Lettre à Engels, 16 janvier 1858, in *Correspondance*, t. V, pp. 116-117; *MEW* 29, p. 260; *Lettres sur « Le capital »*, p. 83.

8. Cf. Postface à la deuxième édition allemande du *Capital*. Marx explique: « La mystification que la dialectique subit entre les mains de Hegel n'empêche aucunement qu'il ait été le premier à en exposer les formes générales de mouvement de façon complète et consciente. Chez lui elle se tient sur la tête. Il faut la retourner pour découvrir le noyau rationnel sous l'enveloppe mystique. » (*Le capital* t. 1, p. 29; *MEW* 23, p. 27; trad. modifiée. Voir aussi: trad. Lefebvre, pp. 17-18.)

9. A propos de la théorie de l'argent, dans une lettre à Engels du 25 février 1859, Marx juge sévèrement Lassalle « qui, avec quelques phrases abstraites, comme "unité abstraite" et autres formules de la même veine, a la prétention de porter des jugements sur des choses empiriques qu'il faut étudier, et pendant longtemps **into the bargain** [par-dessus le marché] pour pouvoir en parler. » (*Correspondance*, t. V, p. 279; *MEW* 29, p. 404.)

10. *Le concept de loi économique dans le Capital*, Paris, Maspéro, 1978, p. 31.

11. *Le capital*, t. 6, p. 238; *MEW* 25, p. 235. Trad. modifiée.

12. *Op. cit.*, p. 32. — M. Duménil s'interrogeant sur ce lien « interne » dont parle Marx le trouve « surprenant ». N'arrivant pas à croire que Marx ait pu être « réaliste », il affirme, comme M. Althusser, que cet « intérieur » est celui d'un « objet » contruit par la pensée et « qui n'a rien de commun avec le réel »! (**Ibid.**, pp. 32-33). M. Duménil craint de verser dans l'empirisme.

13. Le contexte est éclairant. Voici la phrase complète de Marx, dont M. Duménil ne retient

que l'incidente finale: «De même que tous les phénomènes se présentent à l'envers dans la concurrence et donc dans la conscience des agents qui y participent, de même cette loi — je veux parler de cette interdépendance [**Zusammenhang**] entre deux choses qui se contredisent dans les phénomènes apparents.» (**Loc. cit.** — Cf. ci-dessus. p. 81, n. 11 — **Trad.** modifiée.)

14. **Ibid.**, p. 237; p. 234. Mots soulignés par nous.

15. Marx s'exprime sur la «production en général» et ses lois, mais aussi plus largement sur les catégories générales, dans l'*Introduction générale* de 1857 dont c'est l'objet.

16. M. Duménil fournit, en annexe à son ouvrage, un relevé intitulé: «Les emplois explicites du terme "loi" dans *Le capital* (**op. cit.**, pp. 401-429). Mais ce relevé n'est pas complet: nous le verrons bientôt.

17. **Ibid.**, p. 138 et suiv.

18. **Ibid.**, p. 49.

19. **Ibid.**, p. 172.

20. M. Duménil ne s'occupe pas de la conception de l'histoire de Marx. Or, des notions fondamentales comme celle de loi doivent être appréciées dans le cadre de cette conception.

21. Cet **a priori** «théoriciste», qui gouverne son ouvrage, est emprunté à M. Louis Althusser. M. Duménil fait constamment usage des idées et de la terminologie de ce dernier, mais c'est seulement dans la conclusion de son livre (**op. cit.**, p. 376), préfacé par M. Althusser, que l'auteur renvoie nommément à celui-ci, comme source de son interprétation.

22. Marx était objectiviste: il pensait que, malgré leur nature abstraite, toutes les lois des sciences sont «objectives». Beaucoup de savants le pensent aussi, par exemple Einstein et Louis de Broglie. Pierre Duhem lui-même exprimait finalement sa «conviction que la théorie physique n'est point un système artificiel, aujourd'hui commode et demain sans usage: elle est une classification de plus en plus naturelle, un reflet de plus en plus clair des réalités [...]» (*La théorie physique: son objet, sa structure*, Paris, Vrin, 1981, p. 411).

23. *Le capital*, t. 1, p. 18; trad. Lefebvre, p. 5; *MEW* 23, p. 12.

24. **Ibid.**, p. 20; p. 6; p. 16. Souligné par Marx.

25. **Ibid.**, p. 19; p. 6; p. 15.

26. *Le capital*, trad. Lefebvre, p. 403; *MEW* 23, p. 379. Voici la traduction de J. Roy: «La loi qui règle la division du travail de la communauté agit ici avec l'autorité inviolable d'une loi physique» (ES, t. 2, pp. 47-48).

27. Le relevé de M. Duménil repose sur la traduction française de J. Roy faite sur la première édition allemande. Il en reproduit les imperfections. Il arrive que le mot «loi» soit choisi par J. Roy pour traduire **Regel** [règle] et non **Gesetz** [loi], ce qui échappe parfois à M. Duménil. En outre, ce dernier ne pouvait se référer, pour le texte allemand, qu'à celui de la quatrième édition du *Capital* suivie par les éditeurs des *Marx-Engels Werke*. La première édition allemande, que Marx a remaniée par la suite, n'a été rééditée qu'en 1983 (cf. *MEGA*, t. II/5). Le *Sachregister* (Index des matières) de la *MEW*, quoiqu'il ne soit pas non plus sans défauts, permet de repérer des occurrences du terme **Gesezt** (loi) dans *Le capital*, non relevées par M. Duménil. Mais cet Index n'est pas exhaustif non plus!

28. Elle énonce que la valeur d'échange d'une chose est la quantité de travail social moyen nécessaire à sa production dans des conditions données à une époque donnée (cf. Adam SMITH, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Gallimard, 1976, p. 61; David RICARDO, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, Paris, Flammarion, pp. 25-32; *Le capital*, t. 1, pp. 51-56; trad. Lefebvre, pp. 39-46; *MEW* 23, pp. 49-55).

29. *Le capital*, t. 1, p. 87; trad. Lefebvre, p. 86; *MEW* 23, p. 89. Trad. modifiée.

30. **Ibid.**

31. Cette loi a joué un rôle décisif dans l'histoire de la chimie: elle est à l'origine de la théorie atomique fondée sur l'hypothèse selon laquelle les molécules des substances sont composées de nombres définis d'atomes de corps élémentaires simples.

32. Cet aphorisme est attribué à Platon qui rapporte qu'Iris, la science, est engendrée de Thaumas, l'étonnement (*Théétète*, trad. Diès, Paris, Les Belles Letttes, 1963, p. 177 (155 d)).

33. On reprit très souvent cette thèse. Ainsi, pour Auguste Comte, spéculer, ou théoriser, est un besoin fondamental de l'esprit humain qui cherche à expliquer «toutes les anomalies apparentes de l'univers» qui le «frappent» (*Cours de philosophie positive*, 1re Leçon, in *Œuvres choisies*, Paris, Aubier, 1952, p. 60). Mais il s'agit d'un étonnement «théorique», ce qu'indique la notion d'anomalie. Comte empruntait cette explication de l'origine des sciences à Adam Smith («De l'origine de la philosophie», *Essais philosophiques*, figure en Appendice dans les *Recherches...*, *op. cit.*, pp. 437-442). On la trouve aussi chez Hume. Dans un essai sur les origines de la philosophie grecque, Smith écrivait: «C'est donc l'étonnement, et non l'attente d'aucun

avantage attaché à de nouvelles découvertes, qui est le premier principe de l'étude de la philosophie, de cette science qui se propose de mettre à découvert les liaisons secrètes qui unissent les apparences si variées de la nature. C'est pour satisfaire ce sentiment que les hommes poursuivent cette recherche; ils y trouvent un plaisir ou un avantage primitif, et dont la jouissance les flatte, sans songer même à ses effets, et aux nouveaux moyens qu'il leur prépare pour se procurer d'autres plaisirs.» (**Ibid.**, p. 440.)

34. *Manuscrits de 1857-1858*, t. 1, pp. 231-232; *Gr.*, p. 200.

35. **Ibid.**, p. 99; p. 80. — Marx veut dire que, si les idées sont *inséparables* du langage, par contre, l'argent, lui, est *séparable* de toutes les autres marchandises!

36. *Le capital*, t. 2, p. 44; trad. Lefebvre, p. 398; *MEW* 23, p. 375.

37. *Le dix-huit brumaire*, p. 10; *MEW* 8, p. 560. (Préf. à la 2e éd. de 1869.)

38. Marx emploie l'analogie comme moyen heuristique et explicatif, mais en même temps il en fait la critique et retourne le procédé analogique contre lui-même: «C'est seulement le rapport social déterminé des hommes eux-mêmes qui prend ici pour eux la forme phantasmagorique d'un rapport entre choses. Si bien que pour trouver une analogie, nous devons nous échapper vers les zones nébuleuses du monde religieux. [...] J'appelle cela le fétichisme.» (*Le capital*, trad. Lefebvre, p. 83; ES, t. 1, p. 85; *MEW* 23, pp. 86-87.) Ainsi le fétichisme est dévoilé, c'est-à-dire expliqué et critiqué à la fois.

39. *Le capital*, trad. Lefebvre (modifiée), p. 82; ES, t. 1, p. 84; *MEW* 23, p. 86. La traduction de Jules Roy supprime les difficultés: «Le caractère d'égalité des travaux humains acquiert la forme de valeur des produits du travail.» M. Lefebvre propose de lire: «L'identité des travaux humains prend la forme matérielle de l'objectivité de valeur identique des produits du travail», ce qui n'est guère mieux. Il est vrai que le texte allemand est difficilement traduisible sans gaucherie ou bizarrerie en français: «**Die Gleichheit der menschlichen Arbeiten erhält die sachliche Form der gleichen Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte.**» Cette phrase ne se trouve pas dans la première édition de 1867. Elle apparaît dans la traduction française de J. Roy. Dans cette traduction qu'il a «revue», Marx remanie son exposé et introduit ici plusieurs alinéas (cf. *MEGA*, t. II/5, pp. 46-47). — A **Versachlichung**, que l'on peut traduire par «chosification» ou «réification», l'Index des matières de cette édition renvoie à cette page, où ne figure pas ce mot lui-même, mais des expressions approchantes: «enveloppe chosifiée», «forme-chose», «forme chosifiée», etc. (**Ibid.**, ou *MEW*, 23, p. 86).

40. *Le capital*, trad. Lefebvre (modifiée), p. 86; ES, t. 1, p. 87; *MEW* 23, p. 89.

41. Beaucoup faisaient de la loi de l'offre et de la demande la plus fondamentale de toutes les lois économiques, et ils l'estimaient juste, équitable, conforme aux exigences du droit rationnel appelé «droit naturel». C'était la thèse de Bastiat dans ses *Harmonies économiques*.

42. Il y a en effet l'exception remarquable de Sismondi (cf. H. Denis, *op. cit.*, pp. 374-377). En général les économistes étaient déroutés par le caractère nouveau des crises de surproduction.

43. Nous citons cette page d'Engels malgré sa longueur, car Marx faisait grand cas de cet écrit du jeune Engels. Fortement impressionné par cet opuscule, Marx se lança, à partir de 1844, dans l'étude de l'économie politique.

44. *Esquisse*, trad. Chambre (modifiée), pp. 76-77; trad. Papaioannou, p. 49; *MEW* 1, pp. 514-515; éd. Fischer, p. 27.

45. **Ibid.** — Ce sont précisément ces deux phrases que Marx cite lorsqu'il met en parallèle la loi de la valeur et la loi de la pesanteur (cf. *Le capital*, t. 1, p. 87, n. 1; trad. Lefebvre, p. 86, n. 28; *MEW* 23, p. 89, n. 28), rendant ainsi publiquement hommage à son ami qui l'avait précédé dans la critique de l'économie politique anglaise.

46. *Esquisse*, trad. Chambre, pp. 74-77; trad. Papaioannou, p. 49; *MEW* 1, p. 514; éd. Fischer, p. 27.

47. **Ibid.**, pp. 76-79; p. 49; p. 515; p. 27. — Notons qu'il s'agit ici de ce qui est possible et de ce qui ne l'est pas.

48. *Le capital*, t. 1, p. 87; trad. Lefebvre, p. 85; *MEW* 23, p. 89. Trad. modifiée.

49. *La logique sociale*, Paris, Alcan, 1895, p. 134.

50. «Partout où elle a conquis le pouvoir, elle [la bourgeoisie] a détruit les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens variés qui unissent l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures exigences du «paiement au comptant». Elle a noyé les frissons de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste» (*Manifeste*, pp. 38-39; *MEW* 4, pp. 464-465).

51. Marx use volontiers des métaphores avec une conscience aiguë de leur pouvoir, et de leurs limites. S. S. Prawer (*Karl Marx and World Literature*, Oxford, Univ. Press., 1976, chap. 11)

donne une idée de l'étendue et de la variété de cet usage. Cet ouvrage très documenté montre l'immense culture de Marx. Il signale de nombreuses allusions littéraires dont Marx émaillait ses écrits. Les éditeurs des œuvres de Marx sont loin de les signaler toutes. Cet ouvrage de M. Prawer mériterait une traduction en français. Cf. notre Compte rendu in *Erasmus*, 1978, vol. 30, nº 21-22, pp. 871-874).

52. *Le capital*, t. 1, p. 160; trad. Lefebvre, p. 175; *MEW* 23, p. 170. Trad. modifiée.

53. **Ibid.**, p. 301; p. 345; p. 325. — Bien que le mot «nature» ne figure pas dans le texte allemand (cf. *MEGA* II/5, p. 245), nous nous appuyons sur la version française que Marx a revue.

54. **Ibid.**, t. 1, p. 134, 161, 168; pp. 144, 177, 186; pp. 142, 172, 180.

55. **Ibid.**, t. 1, p. 265; t. 3, pp. 32, 204; trad. Lefebvre, pp. 302, 664, 856; *MEW* 23, pp. 286, 618, 790. Ou encore, ES, t. 6, p. 239; *MEW* 25, p. 235.

56. **Ibid.**, t. 7, p. 23; *MEW* 25, p. 368.

57. Exposant le «déterminisme sociologique de Marx», Popper écrit que Marx a «été un précurseur de la doctrine pragmatiste selon laquelle le rôle principal de la science n'est pas de connaître les événements passés, mais de prédire l'avenir. — Malheureusement, cette idée l'a entraîné sur une fausse route. En effet, l'argument plausible d'après lequel la science ne peut prédire l'avenir que si celui-ci est prédéterminé, contenu en quelque sorte dans le passé, l'a conduit à la conviction erronée qu'une méthode scientifique rigoureuse doit reposer sur un déterminisme strict. L'influence de Laplace et des matérialistes français apparaît dans sa croyance aux "lois inexorables de la nature et de l'histoire"». (*Op. cit.*, p. 61.)

58. Cf. le passage de *Misère de la philosophie*, cité ci-dessus p. 49.

59. «Quand donc nous parlons de production, c'est toujours de la production à un stade déterminé du développement social qu'il s'agit — de la production d'individus vivant en société. [...] Mais toutes les époques de la production ont certains caractères communs, certaines déterminations communes. *La production en général* est une abstraction, mais une abstraction rationnelle, dans la mesure où, soulignant et précisant bien les traits communs, elle nous évite la répétion.» (Introduction générale, *Contribution*, pp. 150-151; *Méthode* (bil.), pp. 118-119; *MEW* 13, pp. 616-617; *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 19; *Gr.*, pp. 6-7.)

60. **Ibid.**, p. 153; p. 21; pp. 122-123; p. 619; p. 9.

61. **Ibid.**, p. 156; p. 25; pp. 132-133; p. 622; p. 12.

62. «Mot mal construit, mais consacré par l'usage», note M. Jacques D'HONDT (*Hegel, Philosophe de l'histoire vivante*, Paris, P.U.F., 1966, p. 191).

63. Cette idée est étrangère à Marx. Pourtant, dans cette voie, certains interprètes découvrent chez lui une philosophie «transcendantale». Ainsi, M. Henry a soutenu que le «matérialisme historique» est une «théorie transcendantale de l'histoire» (*Karl Marx*, Paris, Gallimard, 1976, t. 1, pp. 179 et suiv.).

64. L'*Introduction générale* s'ouvre sur cette critique (cf. *Contribution*, pp. 149-153; *Méthode*, pp. 110-125; *MEW* 13, pp. 615-620).

65. Marx s'exprime là-dessus dans de nombreuses circonstances, entre autres dans le § 3 de l'*Introduction générale*. (Cf. **Ibid.**, pp. 164-172; pp. 156-181; pp. 631-639; et Michel VADÉE, «La critique de l'abstraction par Marx», in *La logique de Marx*, pp. 61-89).

66. Marx fait l'éloge de J. D. Steuart parce qu'il «se tient davantage sur le terrain historique» que les autres économistes. Il n'a pas imaginé le producteur individuel à l'origine de l'histoire; il a «échappé à cette illusion naïve» (cf. Introduction générale, *Contribution*, p. 149; *Méthode*, pp. 112-113; *MEW* 13, pp. 615-6).

67. *Le capital*, t. 1, p. 194; trad. Lefebvre, p. 217; *MEW* 23, p. 208.

68. *Contribution*, p. 3; *MEW* 13, p. 7.

69. **Ibid.**

70. Marx y pose la question de savoir quel doit être le point de départ de la théorie économique: l'abstrait ou le concret? La démarche d'exposition empirique y est critiquée et rejetée. Aussi certains interprètes ont-ils vu dans ce texte la preuve d'un changement de point de vue radical de Marx, sur le plan méthodologique, par rapport à *L'idéologie allemande* où, contre les idées «spéculatives» des Jeunes Hégéliens en matière historique, il insistait sur la nécessité d'en venir à l'histoire empirique, et de s'y tenir d'abord. Y a-t-il changement chez Marx? En 1857, notons qu'il s'agit, non d'histoire, mais de la critique des abstractions des théories économiques: les grands économistes, dans leurs théories, supposant les rapports capitalistes valables indifféremment pour toutes les époques, faisaient tout autant fi de l'histoire que les Jeunes Hégéliens. Si l'on doit partir de catégories abstraites en économie politique, encore faut-il qu'il s'agisse d'abstractions «déterminées». C'est le cas du «travail abstrait» et de la marchandise comme valeur d'échange, catégories dont part *Le capital*.

71. Marx a parfois modifié ses conceptions économiques. Travaillant au livre III du *Capital*, il remanie complètement son explication de la rente foncière. Il confie à Engels: «Je donne maintenant un grand coup de collier [...]. J'allonge un peu ce tome [le livre I^er^] [...]. Par parenthèse, j'y vois enfin clair dans la question embêtante de la rente foncière (mais à laquelle je *m'interdis* de faire ne serait-ce qu'une *allusion* dans cette partie de l'ouvrage). J'avais depuis longtemps des **misgivings** [doutes] quant à l'absolue exactitude de la théorie de la rente de R[icardo] et j'ai enfin découvert la supercherie. Mais également dans d'autres questions qui font partie de ce tome, j'ai fait quelques découvertes intéressantes et surprenantes, depuis notre dernière rnecontre.» (*Correspondance*, t. VII, p. 51; *MEW* 30, pp. 248-249; *Lettres sur «Le capital»*, p. 119. Trad. modifiée.) — Certains commentateurs, arguant de ces modifications, soutiennent qu'il y aurait eu une «évolution» philosophique, «épistémologique», de Marx; après M. L. Althusser, c'est ce que pensent MM. Denis (*L'«Économie» de Marx: Histoire d'un échec*, Paris, P.U.F., 215 p.) et Bidet (*Que faire du «Capital», Matériaux pour une refondation*, Paris, Klincksieck, 283 p.). Ces changements n'affectent en fait que certaines questions de théorie économique. Les vues générales de Marx et ses idées méthodologiques sont, au contraire, remarquablement stables.

72. Le docteur L. Kugelmann a fait beaucoup pour diffuser *Le capital* en Allemagne. Marx avait séjourné chez lui. De leur correspondance, les lettres de Marx ont été traduites en français. A notre connaissance, celles de Kugelmann à Marx ne sont pas éditées.

73. L. à Kugelmann du 11 juill. 1868 (*Correspondance*, t. IX, p. 263; *MEW* 32, p. 553; *L. à Kugelmann*, p. 103; *L. sur «Le capital»*, p. 230). Nous avons modifié la traduction sur plusieurs points, en particulier pour «**aufgehoben**», terme clé de la dialectique chez Hegel et Marx pour désigner un processus qui est à la fois suppression et conservation. Bien qu'une certaine mode veuille, depuis quelque temps, modifier les usages du français, nous avons conservé la traduction traditionnelle de ce terme par «dépassé», quoique le terme allemand signifie aussi bien «conservé». A des termes sophistiqués, savants et abstraits, comme «sursumé», nous préférerions «surmonté»: ne dit-on pas qu'un obstacle a été surmonté? Mais le français n'a pas de substantif correspondant, alors que «dépassement» remplit cette fonction pour rendre **Aufhebung**. — La traduction de M. Gilbert Badia: «Des lois naturelles ne peuvent pas être supprimées absolument» (*L. à Kugelmann*, p. 103) prête à contre-sens: la place du mot «absolument» et le mot «supprimé» sont particulièrement malheureux. M. Badia laisse entendre que ces lois peuvent être «supprimées» jusqu'à un certain point, alors que Marx veut dire au contraire que la répartition sociale du travail en proportions déterminées est une nécessité absolue. Sur le passage de cette lettre discuté ici, M. André Tosel fait d'excellentes remarques (*Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Éd. soc., p. 159).

74. *Correspondance*, t. IX, p. 264; *MEW* 32, p. 553; *L. à Kugelmann*, p. 103. Trad. modifiée. Texte de M. Badia: «Le rôle de la science c'est précisément d'expliquer *comment* agit cette loi de la valeur.» (Cf. aussi, *L. sur «Le capital»*, p. 230). **Sich durchsetzen** pose un problème de traduction: c'est «se frayer un chemin» à travers des obstacles et par le moyen de ces obstacles mêmes. La traduction habituelle par «s'imposer» convient mal.

75. On pourrait songer à résoudre cette difficulté en invoquant une évolution de la pensée de Marx concernant la valeur, thèse soutenue par M. J. Bidet (*op. cit.*). De son côté, M. H. Denis (*op. cit.*) a conclu à l'échec de l'«Économie» de Marx en supposant qu'il est impossible de concilier une théorie «hégélienne» du capital (celle des *Grundrisse*) et une théorie ricardienne de la valeur (celle du *Capital*). Ce n'est pas l'avis d'économistes comme MM. Henri Jacot («Substance, grandeur et forme de la valeur dans "Le capital"», *Analyse, Épitémologie, Histoire*, Lyon, Cahier n° 4, nov. 1984), Pierre Dockès («La théorie de la valeur d'Adam Smith», **ibid.**) ou J. M. Servet («Les figures du troc du XVI^e^ au XIX^e^ siècle: lectures de textes «économiques», **ibid.**, Cahier n° 12, oct. 1977).

76. *L. à Kugelmann*, p. 103; *Correspondance*, t. IX, p. 263; *MEW* 32, p. 553.

77. «**Was sich in historisch verschiednen Zuständen ändern kann, ist nur die *Form*, worin jene Gesetze sich durchsetzen.** [...]» (**Ibid.**) Sur la traduction de **sich durchsetzen**, voir ci-dessus, note 74, **in fine**.

78. **Ibid.** — Dans l'édition française du *Capital*, modifiant la présentation du premier chapitre sur le conseil d'Engels, Marx introduira un paragraphe intitulé: «forme de la valeur». Le contexte montre qu'il s'agit de la forme spécifique de la valeur dans un monde d'échanges de «marchandises». Ne comprenant pas cette dialectique de la loi générale et de ses formes particulières, M. Bidet (**op. cit.**, pp. 40-70, et 200-233) estime que le concept de «valeur» ne serait pas un concept «économique», mais un concept essentiellement socio-politique: aussi voit-il des

« paralogismes » insurmontés dans la théorie marxienne de la valeur. Il n'utilise d'ailleurs pas cette lettre à Kugelmann, ni, d'une manière générale, la correspondance.

79. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 207; *Gr.*, p. 178, note. Trad. modifiée. — Certains interprètes allèguent cette note pour soutenir que le concept de « valeur » (sans spécification) serait pris comme concept générique par Marx (cf. M. Denis, **op. cit.**, pp. 93-97, qui propose une traduction non exempte d'erreurs; il en va de même pour celle des Éditions sociales). Ils le transforment en un concept « spéculatif », aux dépens de la dialectique de l'universel et du particulier, et de celle de la forme et du contenu, qui sont manifestes ici.

80. **Ibid.**, p. 208; p. 179, note.

81. **Ibid.**

82. **Ibid.**, p. 207; p. 178, note.

83. **Ibid.** — Chez Marx, « formel » désigne la « forme » d'une société, c'est-à-dire le type des rapports sociaux qui y sont dominants, ceux qui lui sont spécifiques. Marx souligne ici ce qui fait la spécificité du mode de production capitaliste.

84. Marx pose le problème clairement: « Si *seule* la valeur d'échange en tant que telle jouait un rôle dans l'économie, comment des éléments qui ne se rapportent qu'à la valeur d'usage pourraient-ils y entrer par la suite, comme, p. ex., dans le capital en tant que matière première, etc. » (**Ibid.**, p. 208; p. 178). C'est ce problème qu'il reproche à l'économie politique classique anglaise de n'avoir pas su résoudre: « Comment se fait-il que, chez Ricardo, la constitution physique de la terre tombe subitement des nues *?, etc. » (**Ibid.** — Ici, M. Denis commet un contresens complet en traduisant: « Comment chez Ricardo la qualité physique de la terre disparaît-elle soudain? » (**op. cit.**, p. 94).) Le verbe allemand employé par Marx est « **hereinschneien** », qui signifie « pénétrer dans... », comme la neige [**Schnee**] s'infiltre dans un local. L'idée de Marx est que la valeur d'usage « s'infiltre », pour ainsi dire, dans la valeur d'échange.

85. *Contribution*, p. 22; *MEW* 13, p. 30. Ces exigences contradictoires sont assumées par une marchandise particulière: l'argent. Elles se trouvent « réalisées » en elle.

86. Cette dialectique de l'universel et du particulier que l'on trouve dans l'*Introduction de 1857*, est partout présente, dans le *Manifeste* ou *Le capital*, dans les lettres à Kugelmann, et dans la Postface au *Capital* de 1872. Marx explique à Engels qu'il a été influencé par une relecture de *La science de la logique* de Hegel, car, au début de 1858, Freiligrath lui en avait fait parvenir un exemplaire qui avait appartenu à Bakounine: « Dans la *méthode* d'élaboration du sujet, quelque chose m'a rendu grand service: **by mere accident** [par pur hasard], j'avais refeuilleté la *Logique* de Hegel [...] » (L. à Engels du 16 janv. 1858, *Correspondance*, t. V, p. 116; *MEW* 29, p. 260). Cette lecture a infléchi le style de l'exposé, mais ne fait pas « revenir » Marx à un mode de penser qu'il aurait « abandonné »! Il pense toujours dialectiquement: l'*Introduction de 1857* et la moitié des cahiers des *Grundrisse*, qui sont antérieures au « hasard » de cette « relecture », le prouvent.

87. « Révélations sur le procès des Communistes à Cologne », *MEW* 18, p. 570. (Cité par Laura Lafargue dans sa traduction de *Révolution et contre-révolution en Allemagne*, Paris, Giard et Brière, 1900, p. 233, note. Sur l'histoire de cette brochure écrite en 1852, parue en 1853 à Bâle et à Boston, puis en 1875 à Leipzig, cf. *MEW* 18, p. 759, n. 411). — Voici la phrase en allemand: « **Der Gesellschaft findet nun einmal nicht ihr Gleichgewicht, bis sie sich um die Sonne der Arbeit dreht** », où Marx dit littéralement: « autour du soleil du travail ».

88. *Le capital*, trad. Lefebvre, p. 693; ES, t. 3, p. 59; *MEW* 23, pp. 646-647.

89. **Ibid.**, trad. Lefebvre, pp. 695-696; *MEW* 23, p. 649.

90. *Essai sur le principe de population*, trad. Theil, Paris, Gonthier, 1963, p. 20.

91. « Nous sommes donc en état d'affirmer, en partant de l'état actuel de la terre habitable, que les moyens de subsistance, dans les circonstances les plus favorables à la production, ne peuvent jamais augmenter à un rythme plus rapide que celui qui résulte d'une progression arithmétique. » (**Ibid.**, p. 22) Malthus résume son raisonnement comme suit: « La race humaine croîtra selon la progression 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256... tandis que les moyens de subsistance croîtront selon la progression 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. Au bout de deux siècles, population et moyens de subsistance seront dans le rapport de 256 à 9. » (**Ibid.**, p. 23) Comme c'est évidemment impossible, des « millions d'hommes seront ainsi condamnés à mourir de faim » (**ibid.**).

92. **Ibid.**, chap. 20, pp. 175 et suiv.

93. Titre du premier paragraphe du chap. XXV (cf. *Le capital*, t. 3, p. 54; trad. Lefebvre, p. 686; *MEW* 23, p. 640).

---

* David RICARDO, *On the Principles...*, pp. 55-75. (Note de Marx). (Cf. Ricardo, **op. cit.**, pp. 57-75.

94. **Ibid.**, trad. Lefebvre, pp. 695-696; *MEW* 23, p. 648. — Cette phrase ne figure pas dans l'édition Roy, le texte ayant été remanié en cet endroit par Marx.

95. M. J.-P. Lefebvre suit la quatrième édition allemande (1895), texte définitif établi par Engels à partir des annotations écrites et d'indications orales de Marx lui-même.

96. *Le capital*, t. 3, p. 61; *MEW* 23, p. 649. C'est la phrase dont nous sommes parti. — « Prétendu » traduit correctement **angeblich**. Souvent, les traducteurs rendent ce mot en français par « soi-disant », utilisé aussi pour traduire **sogenannt**, mot qui signifie littéralement: « ainsi nommé », « dit », comme dans « Charles *dit* le Téméraire ». **Sogenannt** a donc deux sens, l'un neutre, l'autre critique, sur lesquels Marx joue.

97. « **Das so in ein Naturgesetz mystificirte Gesetz der kapitalistischen Accumulation** [...] ». (*MEGA*, t. II/5, p. 500, l. 17-18.)

98. **Op. cit.**, p. 410.

99. « Loi naturelle de la population » figure pourtant bien dans le texte de Jules Roy. Mais, celui-ci omet les guillemets qui indiquaient de quelle loi il s'agissait!

100. Cette accumulation de « négligences » au fil des traductions et citations est fâcheuse. On voit combien le recours aux textes des diverses éditions allemandes du *Capital* est indispensable, mais aussi combien il peut être délicat, Marx ayant lui-même remanié son texte. Dans la page en question, une vingtaine de lignes ajoutées explicitent sa critique de Malthus.

101. *Le capital*, trad. Lefebvre, p. 696; *MEW* 23, p. 649. Cette phrase figure dans la première édition (cf. *MEGA*, t. II/5, p. 500, l. 18-22), mais non dans la traduction de Roy. — Le soulignement de **ihre Natur** [sa nature] dans la première édition n'est pas reproduit par les éditeurs des *MEW*, ni dans la traduction de M. J.-P. Lefebvre! Par là, Marx rappelait la spécificité du mode de production capitaliste, comme il l'avait fait une page plus haut.

102. Cité par Marx (**ibid.**, p. 207, n. 9; ES, t. 1, p. 186, n. 1; *MEW* 23, p. 199, n. 9).

103. **Ibid.**, t. 3, p. 83. — Texte légèrement différent dans la quatrième édition: « Dès qu'ils essaient d'organiser, par des **trade-unions** par exemple, une action planifiée commune aux travailleurs occupés et aux travailleurs inoccupés, pour briser ou affaiblir les conséquences funestes sur leur classe de cette loi naturelle de la production capitaliste, aussitôt le capitaliste et son sycophante de l'économie politique crient à la violation de la loi « éternelle » et en quelque sorte « sacrée » de l'offre et de la demande » (trad. Lefebvre, pp. 718-719; *MEW* 23, pp. 669-670).

104. **Ibid.**, p. 79. (Figure seulement dans l'éd. Roy; cf. *MEW* 23, p. 666, n. 83, **in fine**).

105. Cité **in** *Le capital*, trad. Lefebvre, p. 726; ES, t. 3, p. 89; *MEW* 23, p. 676. — Marx observe que Malthus a « souvent recopié par pages entières l'essai » de Townsend (**ibid.**, n. 2; n. 90, et *MEGA*, t. II/5, p. 522).

106. **Ibid.**, p. 83; p. 670; p. 719.

107. Proudhon pensait qu'il y a des « lois éternelles de la propriété », fondée dans le droit de tout travailleur à la totalité du produit de son travail. Sa célèbre apostrophe: « la propriété, c'est le vol » ne visait pas la petite propriété, « fruit naturel du travail ».

108. D'où l'idée de ces socialistes (Proudhon, Gray, etc.) de chercher le remède aux maux de la société actuelle dans un système économique et social nouveau où l'on donnerait à chacun l'exact équivalent de sa quantité de travail par un système de « bons de travail ». Selon l'idée d'échange égal, Proudhon a voulu prouver qu'il était possible d'introduire le crédit gratuit. Il créa une banque à cet effet; mais elle sombra rapidement.

109. *Le capital*, t. 2, p. 10; trad. Lefebvre, p. 356; *MEW* 23, p. 335. Trad. modifiée.

110. Cité par Marx (**ibid.**, t. 3, p. 201, n. 4; p. 853, n. 248; p. 788, n. 248).

111. Cf. « La critique moralisante et la morale critique », **in** Karl Marx, *Textes (1842-1847)*, p. 101; *MEW* 4, p. 338; *Œuvres*, éd. Rubel, t. 3, p. 754; *Œuvres philosophiques*, trad. Molitor, rééd. Anthropos, t. 1, p. 322. Marx énumère ces « conditions de la production moderne »: la « moderne division du travail », la « forme moderne de l'échange », la « concurrence », la « concentration », etc.

112. L. à F. A. Lange, 29 mai 1865, *Correspondance*, t. VIII, pp. 106-107; *MEW* 31, pp. 466-468. Trad. modifiée. Traduire par « la prétendue loi de Ricardo » comme le font les traducteurs des Éditions sociales est un contre-sens.

113. **Ibid.**, p. 108; p. 467.

114. *Le capital*, t. 3, p. 178; trad. Lefebvre, p. 829; *MEW* 23, p. 765. Trad. modifiée et mot souligné par nous.

115. **Ibid.**, p. 27; p. 658; p. 613. — Dans les éditions allemandes, la deuxième phrase de cette citation figure en note (cf. *MEGA*, t. II/5, p. 472, n. 23).

116. **Ibid.**, p. 27, n. 2; p. 658, n. 24; p. 613, n. 24. — Ou bien cette modification est due à Joseph Roy, ou bien à Marx qui, peut-être, aura voulu ménager les proudhoniens après la sanglante répression de la Commune de Paris où ils étaient en majorité.

117. **Ibid.**, p. 193; p. 843; p. 779.
118. **Ibid.**, p. 201; p. 787.
119. *Le capital*, t. 3, p. 193; trad. Lefebvre, pp. 843-844; *MEW* 23, p. 789. Trad. modifiée. Trad. de J. Roy: « La force est un agent économique. »

Chapitre 3

LES CAUSES

S'il y a entre la nature d'une cause et la nature d'un effet une différence essentielle, n'y a-t-il pas incompatibilité? et impossibilité que l'effet soit le produit de la cause qu'on lui donne? Qu'est-ce que la possibilité? Qu'appelle-t-on impossible?

DIDEROT

Empiristes et positivistes contestent que les sciences puissent découvrir les causes des phénomènes. Quelle prétention de dire les causes, surtout les causes ultimes et dernières! La science retomberait dans la métaphysique, voire dans la théologie[1]. Ils lui enjoignent donc de se borner à établir et classer des lois. Leur hantise est que la métaphysique ne s'immisce dans les sciences. Avant tout, que celles-ci évitent de donner prise aux controverses ontologiques auxquelles conduit la recherche des causes[2].

Le fait est que, aujourd'hui, les savants, influencés ou non par ces interdictions, adoptent généralement des positions philosophiques prudentes: ils sont positivistes. Marx, lui, était plus hardi: toute sa pensée est causale! A la différence de beaucoup d'économistes, d'historiens et de sociologues, il n'en est pas resté à la recherche des lois des phénomènes socio-économiques. Il en a cherché les causes: le but des sciences socio-historiques, pense-t-il, est précisément de les trouver.

D'ailleurs, aucune science ne consiste dans un catalogue de faits, dans une simple classification des lois trouvées de manière purement empirique. On fait toujours intervenir des idées « théoriques ». De plus, certaines lois sont, intrinsèquement, des lois causales. C'est le cas de la dynamique classique qui, assignant des forces à l'origine des mouvements, explique ces mouvements causalement[3]. Il en est ainsi de la plupart des grandes théories scientifiques qui ont fait époque. En outre, il est à remarquer qu'elles réduisent rarement les causes à un seul et même genre.

Nous montrerons d'abord que Marx procède à l'explication par les

causes. Ce sera le plus facile. Ensuite, nous chercherons quelle est pour lui la nature des causes en économie politique. Comme elles ne se ramènent pas à une seule et unique espèce, cela donnera lieu à un jeu des possibles, que Marx conçoit d'une manière souple et ouverte.

I. L'explication par les causes

La conception matérialiste de l'histoire est, par excellence, une théorie explicative. Elle s'assigne la tâche de rendre compte de l'ensemble du devenir des sociétés humaines dans leurs aspects principaux, à l'aide de causes «économiques»: besoins matériels, moyens de production, forces sociales et intérêts des classes en présence.

L'analyse économique ne peut se faire dans un vide théorique. Les grands courants de la pensée économique se divisent justement sur les hypothèses explicatives[4]. Les savants avancent toujours quelque vue sur les causes des variations des prix, des coûts de production, des valeurs, du capital, de l'investissement, des revenus, de la monnaie, sur les causes des cycles et des crises, sur les conditions de la croissance économique, etc.

Marx appelle lui-même sa conception une «conception matérialiste de l'histoire», parce qu'elle explique l'histoire par des «causes matérielles» (cette désignation doit être prise en un sens large à éclaircir). Dans une telle conception, le principe de causalité a une importance fondamentale: une validité universelle. Pourtant, des interprétations récentes, «structuraliste» comme celle de M. Louis Althusser, ou «subjectiviste» comme celle de Michel Henry, tendent à masquer cet aspect essentiel: ils ne font pas à l'explication causale matérielle la place qu'elle a chez Marx.

L'étude des lois est une chose; Marx ne la néglige pas, on vient de s'en rendre compte. Mais l'étude des causes est encore plus décisive, car derrière les lois se tiennent les causes. Au-delà du «comment», Marx cherche le «pourquoi». S'il pense que les lois sont objectives, c'est justement parce que, en elles, ce sont les *causes réelles* qui se traduisent et se manifestent. Son œuvre en économie a consisté essentiellement en une recherche des causes de tous ces «phénomènes» que sont la valeur, le salaire, la plus-value, le profit, la rente foncière, l'intérêt, etc.

A fréquenter les œuvres de Marx, on est frappé de constater qu'il demande continuellement quelle est *l'origine* des faits et des lois économiques, quelle fut leur genèse historique et quelles ont été les conditions de leur apparition. S'il scrute le développement passé et présent du capitalisme, c'est pour déceler les forces qui l'animent, les tendances qui le poussent, qui dessinent son devenir et annoncent son destin.

Partout, Marx découvre des causes «matérielles» qui décident des moyens de produire, des rapports sociaux et des formes des institutions. Les

grands événements politiques, guerres, révolutions, ont pour origine des luttes de classes qui sont des luttes pour des intérêts très « matériels ».

L'explication marxienne des représentations idéologiques est célèbre; c'est une explication causale: elle assigne à des événements « spirituels » des causes « matérielles » !

Dans *Le capital*, la première question abordée ne semble pas être une question causale: il s'agit de déterminer la nature de la valeur d'un produit qui est objet d'échange. Néanmoins, la recherche de la « substance » de la valeur est fondamentalement la recherche de sa cause. La valeur est engendrée par le travail. C'est pourquoi tous les objets d'utilité que l'on ne trouve pas tout prêts dans la nature ont une valeur. Ils réclament des opérations particulières qui transforment les choses naturelles pour les rendre propres à satisfaire des besoins humains déterminés. Ce sont des « produits ». Or, un « produit » renvoie à une cause « productrice » qui en est l'origine:

> « L'activité de l'homme provoque [...], grâce au moyen de travail, une modification de l'objet de travail qui dès le départ était le résultat visé. Le processus [**Prozess**] s'éteint dans son produit. Ce produit est une valeur d'usage, une matière naturelle appropriée à des besoins humains par une modification de sa forme. Le travail s'est combiné avec son objet. Il a été objectivé, tandis que l'objet a été travaillé. Ce qui apparaissait du côté du travailleur sous la forme de la mobilité [**Unruhe**] apparaît maintenant du côté du produit comme une propriété au repos [**ruhende**], dans la forme de l'être. Le travailleur a filé et le produit est un fil[5]. »

Maintenant, si l'on cherche la propriété des choses qui fait qu'elles sont échangeables et « ont » une valeur d'échange[6], on ne peut la trouver qu'en ceci qu'elles sont des « produits du travail », mais, explique Marx, des produits du travail « abstrait » ou quantités de travail qui leur ont été consacrées, indépendamment de la nature particulière de ce travail. Seul compte le temps de travail[7].

La marchandise se présente sous deux formes: valeur d'usage et valeur d'échange. C'est donc, conclut Marx, que chacune a sa propre cause. Or, pour les deux, la cause est le travail. Marx en déduit immédiatement le caractère double du travail, idée absolument centrale dans ses analyses.

Cette découverte, qui ne lui est pas propre, devient pourtant révolutionnaire entre ses mains parce qu'il la développa *d'une manière critique*. Elle est la clé des problèmes sur lesquels achoppait l'économie politique classique. Il les résout dans *Le capital*:

> « [...] le travail contenu dans la marchandise a aussi un caractère double. Ce point, que j'ai développé le premier de manière critique, est le pivot autour duquel tourne la compréhension de l'économie politique[8]. »

Ainsi, le « travail concret » est la cause de la valeur d'usage des marchan-

dises[9], le « travail-abstrait », ou quantité ou durée du travail, la cause de leur valeur d'échange.

Adam Smith et Ricardo l'avaient vu, mais n'en avaient pas reconnu toute la portée : ils n'en avaient tiré aucune *critique* de l'économie capitaliste ! Ce que Marx reproche à Ricardo au sujet de la plus-value, c'est qu'il ne s'est pas intéressé à sa cause, mais seulement à la mesure de sa grandeur :

> « Ricardo ne s'occupe jamais de l'origine [**Ursprung**] de la plus-value. Il la traite comme une chose inhérente à la production capitaliste, qui pour lui est la forme naturelle de la production sociale. Aussi, quand il parle de la productivité du travail, il ne prétend pas y trouver la cause [**Ursache**] de l'existence de la plus-value, mais seulement la cause [**Ursache**] qui en détermine la grandeur[10]. »

La gageure de Marx, ce fut, tout en respectant la loi de la valeur (échange d'équivalents), d'arriver à expliquer l'existence d'une plus-value, ce que l'économie politique anglaise n'avait pas réussi à faire.

Pourtant, Marx ne ménage pas ses éloges à Ricardo quand celui-ci explique la grandeur de la valeur d'une marchandise par la quantité de travail nécessaire pour la produire.

Mais, comment se fait-il qu'une valeur nouvelle soit créée si l'on n'échange que des équivalents, y compris pour payer l'ouvrier ?

Marx découvre que cette plus-value a son origine dans la différence entre la valeur d'échange des choses produites et la valeur d'échange des choses consommées dans la production. Si une valeur plus grande apparaît (est « produite » !), c'est que la valeur d'échange de la force de travail, c'est-à-dire la valeur des choses nécessaires à l'ouvrier pour vivre, est moindre que la valeur de ce qu'il produit. C'est cette différence que met à profit, dans des conditions historiques et sociales données, l'entrepreneur capitaliste qui achète la force de travail des ouvriers.

Cette explication est célèbre. On peut y faire toutes sortes d'objections, en particulier contester la théorie de la valeur-travail sur laquelle elle repose[11]. Mais il est clair que c'est une explication causale.

Bien d'autres exemples montrent que la recherche des causes est absolument essentielle chez Marx. L'une des distinctions importantes du *Capital* est celle qui oppose plus-value relative et plus-value absolue. Elle paraît obscure au premier abord. La plus-value absolue semble mal désignée, car elle est tout aussi relative que la plus-value relative : elle varie avec la durée du travail et sa qualification, avec les saisons, les pays et les époques ; elle n'est pas la même d'une entreprise à l'autre, d'une branche de production à l'autre, etc.

Cependant, cette distinction devient lumineuse lorsqu'on s'aperçoit qu'il s'agit d'une différence d'origine. C'est par leurs causes originaires que ces deux formes essentielles de plus-value diffèrent. La plus-value que Marx appelle

« absolue » a son origine dans la portion de la journée où l'ouvrier continue de travailler alors qu'il a déjà reproduit la valeur de sa propre force de travail[12].

Quant à la plus-value relative, elle est d'origine toute différente: elle provient de la productivité du travail, laquelle dépend de la coopération, de la division du travail et des moyens techniques mis en œuvre[13]. A partir de la fin du XVIII[e] siècle, l'introduction du système de machines (fabrique mécanisée) fut le grand moyen pour accroître la productivité du travail dans certaines branches, et créer ainsi davantage de plus-value relative.

L'on a deux causes de nature absolument différentes. Il est clair que des causes différentes procurent des possibilités différentes. Marx indique les *divers effets possibles de la coopération*: elle peut concentrer la force productive collective en un endroit de l'espace[14]. Elle peut l'étendre spatialement, comme lorsque l'on construit une ligne de chemin de fer en de multiples endroits à la fois. Elle peut aussi la concentrer sur un moment du temps. Enfin, elle peut combiner ces diverses possibilités entre elles.

Marx rechercha les causes qui provoquèrent le grand essor de la société bourgeoise moderne. Ces causes sont complexes: c'est plutôt un ensemble de causes diverses, plus ou moins liées et interdépendantes. *L'idéologie allemande* insistait surtout sur la division du travail comme cause de ce remarquable développement: à la suite des économistes anglais, Marx et Engels en firent alors un principe explicatif général, qui sera désormais à la base de leurs conceptions. Marx les a précisées dans *Le capital*, justement par ses distinctions des formes de la plus-value des formes de coopération, des formes du profit, etc.

L'apparition de la société bourgeoise fut le résultat d'un concours et d'un enchaînement de causes multiples. Sa genèse a été rendue possible par une nouvelle division du travail, qui dépendait elle-même de causes nombreuses; d'une part, des causes « subjectives »: le progrès technique est impulsé ou retardé par les forces sociales en présence; d'autre part, des causes « objectives »: les moyens de production qui forment eux-mêmes un vaste ensemble lié à des possibilités matérielles et naturelles. L'introduction de nouveaux outils ou machines suppose des matériaux et d'autres machines: les machines de métal ne furent possibles que du fait de l'invention du tour de Maudsley[15], ce qui assura la suprématie de la machine à vapeur. Une technique nouvelle suppose tout un système technique.

Ces causes peuvent avoir de multiples effets. La division du travail va de pair avec les modifications des moyens de production: le progrès dans les moyens de production engendre de nouveaux rapports de production. Méthodes et métiers sont bouleversés. Une nouvelle division sociale générale s'en suit, de nouveaux rapports sociaux. Beaucoup de choses possibles apparaissent, par conséquent de nouveaux statuts sociaux, un droit nouveau, des partis politiques nouveaux, des idées nouvelles, une littérature nouvelle.

Une révolution technique a donc de nombreuses conséquences possibles sur les plans matériels, moraux et intellectuels. Le nouveau machinisme a

engendré les villes industrielles, et leur cortège d'effets souvent désastreux sur la santé et le mode de vie des couches les plus pauvres. Par leurs liens très étroits avec les artisans et ouvriers émigrés, Marx et Engels s'intéressèrent particulièrement à ces conséquences dramatiques: ils cherchèrent à comprendre leurs causes profondes pour y porter remède[16].

L'introduction d'une machine apparemment secondaire peut cependant avoir des répercussions importantes au point de vue social: «La machine résolument révolutionnaire qui prend pied uniformément dans la totalité des innombrables branches de cette sphère de production, confection, cordonnerie, couture, chapellerie, modistes, etc., c'est la machine à coudre[17].» Par où l'on voit que Marx n'a pas pris modèle exclusivement sur les grandes filatures et manufactures de tissage mécanisées et qu'il ne négligeait pas les multiples aspects et secteurs de la production, ni toutes les possibilités que cette diversité engendre.

La grande industrie ne révolutionne pas seulement son propre secteur, ni seulement les classes qui y participent directement: «C'est dans la sphère de l'agriculture que la grande industrie a l'effet [**wirken**] le plus révolutionnaire, dans la mesure où elle anéantit ce bastion de l'ancienne société qu'est le "paysan" et lui substitue l'ouvrier salarié[18].»

Par son caractère révolutionnaire, le mode de production capitaliste ouvre donc l'éventail des possibilités historiques: comme dit Marx, il «consomme la rupture du lien de parenté qui unissait initialement l'agriculture et la manufacture au stade infantile et non développé de l'un et de l'autre. Mais cette rupture crée en même temps les présupposés matériels d'une nouvelle synthèse à un niveau supérieur, de l'association de l'agriculture et de l'industrie [...][19].»

L'impact de l'industrie sur l'agriculture montre que tout est lié: le jeu des possibles techniques, celui des possibles sociaux et des possibles idéologiques. La «conscience sociale» participe aux bouleversements: «Le mode d'exploitation le plus routinier et le plus irrationnel est remplacé par l'application consciente de la science[20].»

Ainsi, la recherche des causes ne concerne pas seulement les phénomènes économiques, mais aussi les idées économiques. L'un des principaux objectifs de Marx dans *Le capital* fut de rendre les ouvriers conscients des causes qui déterminent le salaire et des idées fausses qu'ils se font à ce sujet.

Il examine les diverses réponses apportées à cette question: le salaire est-il l'objet d'un libre contrat, d'une convention? Ou bien y a-t-il un prix «naturel» du travail comme l'avait soutenu A. Smith? Celui-ci confondait valeur d'échange et valeur d'usage. Il supposait en outre que la valeur d'usage des biens de consommation courants et les besoins ne variaient quasiment pas tout au long de l'histoire humaine.

Autre possibilité: la variation des salaires serait-elle liée au mouvement «naturel» de la population? Cette conclusion découle de la fameuse théorie de Malthus. Marx s'exclame: «Ce serait une belle loi[21]!» En effet, «les mouve-

ments généraux du salaire sont en gros exclusivement régulés par les phrases d'expansion et de contraction de l'armée industrielle de réserve, qui correspondent aux changements de périodes du cycle industriel. Ils ne sont donc pas déterminés **[bestimmt]** par les évolutions de l'effectif absolu de la population ouvrière[22]».

Marx critique également l'explication du salaire par la loi de l'offre et de la demande. Bien que communément invoquée dans ce but, cette loi ne *peut* rendre compte, tout au plus, que du phénomène secondaire, à savoir que les salaires oscillent autour d'une moyenne à laquelle ils se ramènent. L'offre et la demande régulent ces fluctuations, mais ne peuvent expliquer le niveau auquel s'établit cette moyenne.

L'«explication» apportée par cette loi est vide, fait constamment remarquer Marx. Elle ne fournit aucune cause qui explique ce niveau moyen. La même objection vaut pour l'explication des prix en général: la stabilité des prix sur une certaine période ne peut trouver sa raison d'être que dans des causes générales constantes sur la période considérée[23].

Pourquoi les idées courantes sur le salaire sont-elles erronées? Il faut en chercher la raison, c'est-à-dire la cause, dans le mode de production capitaliste lui-même et dans le mode d'échange qui lui correspond. Quand on échange des «produits» sur un marché, le phénomène principal est l'échange d'équivalents: on croit donc tout naturellement que le capitaliste paie réellement «le travail» à «sa» valeur. L'on identifie le «travail» que l'on effectue et le travail payé.

Cette explication causale, tant des faits économiques que des idées qu'on se fait sur eux, occupe tout *Le capital*. Ce mode d'explication vient de loin: il est déjà caractéristique du jeune Marx.

Dans *L'idéologie allemande*, Marx et Engels expliquent que les formes et les contenus de la conscience sociale ont pour origine des causes extérieures à la conscience elle-même, des causes matérielles, plus précisément les conditions d'existence générale des diverses classes sociales. Les idées sont liées à la profession qui implique que l'on n'a qu'un point de vue partiel sur la société.

Ils expliquaient ainsi les idées de l'école allemande de la critique religieuse (Strauss, Feuerbach, Bauer, Stirner), par la situation générale (économique, politique et sociale) de la société allemande, attribuant les limites et les insuffisances de cette critique au retard historique de l'Allemagne sur la France et l'Angleterre, dans les domaines économique, social, politique et intellectuel.

Très tôt, Marx dénonçait chez Feuerbach un manque de sens social et politique, ce qui l'empêchait de comprendre la spécificité du contenu concret, socialement et historiquement déterminé, des croyances et représentations religieuses: «Les aphorismes de Feuerbach n'ont qu'un tort à mes yeux: il [Feuerbach] renvoie trop à la nature et trop peu à la politique», écrit-il à un ami, dès 1843[24]. Le comble est atteint par Stirner qui, se piquant d'histoire, n'arrive qu'à une philosophie de l'histoire «spéculative», «pompeuse» et «ronflante», «à trois catégories rebattues[25]».

Feuerbach, Bauer et Stirner avaient pensé expliquer les «idées» religieuses (en fait, le christianisme) d'une manière «critique». Marx montre qu'ils se font encore de profondes illusions sur l'origine des idées. Même Feuerbach, qui démasquait l'aliénation religieuse dans son *Essence du christianisme*, en restait à une explication encore très idéaliste: c'était pour lui un phénomène d'aliénation de la pensée de l'«homme en général». De même pour Bruno Bauer qui revenait à la «conscience de soi» au sens de Fichte.

En fait, dit Marx, ils ne font appel qu'à des concepts généraux, comme le concept de «conscience de soi» ou le concept d'«homme» en tant qu'être générique ou genre, dans lesquels ils croient trouver l'origine des croyances et représentations religieuses, alors que celles-ci, rétorque-t-il, ont, suivant les périodes et les sociétés, des causes particulières, sociales et matérielles bien déterminées à découvrir par une étude historique.

Le vrai point de départ, ce sont des individus appartenant à des classes aux intérêts déterminés, entretenant des relations sociales données: esclaves ou hommes libres, plébéiens ou patriciens, serfs ou seigneurs, compagnons ou maître de jurande, etc.[26]. Ni Feuerbach, ni Bauer, ni Stirner n'entrent dans ces «détails». Aussi Marx peut-il ironiser:

> «Dans cette conception [histoire d'esprits], on s'en tient sans problème à la religion, dont on fait une **causa sui** [cause de soi] (car "la Conscience de soi" et "l'Homme" sont encore, eux aussi, de nature religieuse), au lieu de l'expliquer à partir des conditions empiriques [...]. Si Stirner avait examiné un peu l'histoire réelle du moyen âge [...] il aurait pu découvrir qu'il *n'existe pas la moindre histoire "du christianisme"* et que les diverses formes que sa conception prit à différentes époques, loin d'être autant d'"autodéterminations" et de "développements" "*de l'*esprit religieux", eurent pour origine des causes [**Ursachen**] tout à fait empiriques, échappant à toute influence de l'esprit religieux[27].»

Marx n'a pas seulement retenu la leçon historique et dialectique de Hegel, il s'est instruit auprès des historiens français (Augustin Thierry, Mignet, Guizot): ils avaient un tout autre sens social du mouvement historique réel que les Idéologues allemands; ils n'expliquaient pas l'histoire de la France ou celle de l'Angleterre par un mouvement des idées religieuses!

Mais, chercher les causes spécifiques des idéologies et des institutions dans les conditions empiriques, sociales et historiques, de l'époque considérée, apparaît très tôt chez Marx. Dès ses premiers écrits, sa pensée est déjà orientée en ce sens, ce qu'il devait à Hegel, évidemment.

Un éditorialiste de la *Gazette de Cologne*, qui devait ignorer Montesquieu et Hegel autant que Guizot et Augustin Thierry, attribuait le déclin des sociétés grecque et romaine de l'Antiquité à l'affaiblissement de leur religion:

> «Chez les nations qui ont atteint une importance historique supérieure, l'apogée de leur vie politique coïncide avec l'épanouissement suprême de leur

sens religieux, la décadence de leur grandeur et de leur puissance avec la décadence de leur culture religieuse[28]. »

Marx dénonce ici l'inversion de la cause et de l'effet:

« C'est en retournant exactement l'affirmation de l'auteur qu'on obtient la vérité; il a mis l'histoire la tête en bas. [...] Si la chute des États de l'antiquité entraîne la disparition des religions de ces États, il n'est pas besoin d'aller chercher d'autre explication, car la "vraie religion" des Anciens était le culte de "leur nationalité", de leur "État". Ce n'est pas la ruine des religions antiques qui a entraîné la chute des États de l'antiquité, mais la chute des États de l'antiquité qui a entraîné la ruine des religions antiques[29]. »

Élevé dans l'esprit des Lumières, Marx n'a jamais eu aucune illusion sur les causes de la religion ou de la philosophie. Il est persuadé de leurs origines terrestres. Dans le même article de juillet 1842, se trouvent ces lignes souvent citées et qui ne seraient pas déplacées dans *Le capital*:

« Seulement les philosophes ne poussent pas comme les champignons, ils sont les fruits de leur époque, de leur peuple, dont les humeurs les plus subtiles, les plus précieuses et les moins visibles circulent dans les idées philosophiques. C'est le même esprit qui édifie les systèmes philosophiques dans le cerveau des philosophes et qui construit les chemins de fer avec les mains des ouvriers. La philosophie n'est pas hors du monde, pas plus que le cerveau n'est extérieur à l'homme même s'il n'est pas dans son estomac[30]. »

S'il n'y est pas question des classes, mais du peuple, si, à cette époque, ni « rapports sociaux », ni « idéologie » ne font partie du vocabulaire de Marx, l'explication générale concernant l'origine et la genèse des idées évoque déjà celle qu'on trouvera dans *L'idéologie allemande* et dans *Le capital*. L'« esprit » qui est la cause des idées philosophiques, c'est celui qui pense et réalise les inventions techniques[31] !

Donnons encore une preuve — s'il en est besoin — que le point de vue causal est central chez le jeune Marx. L'une des idées de base de sa critique de la philosophie du droit de Hegel, en 1843, est que c'est la société civile qui détermine l'État, et non l'inverse: « Quelle est [...] la puissance de l'État politique sur la propriété privée? La *propre puissance de la propriété privée* [...]. Que reste-t-il à l'État politique [...]? L'*illusion* que c'est lui qui détermine, alors que c'est lui qui est déterminé **[bestimmt]**[32]. »

L'on trouve déjà là la future « détermination » de la « superstructure » (l'État) par sa « base » (la société civile). Il est vrai qu'à cette époque Marx ne donne pas encore cette dernière comme déterminée à son tour par la production matérielle, en particulier la production des moyens de production. Mais il est clair que pour lui l'explication socio-historique consiste à rendre compte des structures sociales et idéologiques d'une manière causale. Le

causalisme est une constante de sa pensée. Et cette explication est quasi-matérialiste, car il cherche très tôt les causes du côté des conditions d'existence matérielles des hommes vivant en société.

2. La notion de cause et ses divers sens

Rappelons notre hypothèse de travail: Marx est causaliste, mais non déterministe. Examinons donc les termes qui expriment l'idée de cause.

L'abondance et la variété des expressions qu'il mobilise, l'absence de rigueur des traductions, provoquent toutes sortes de **quiproquo** et de mésinterprétations à ce sujet. Peut-être Marx en est-il le premier responsable. N'a-t-il pas fait preuve d'un grand laxisme, en mettant à contribution toutes les ressources de la langue?

En effet, on trouve: «produire», «engendrer», «créer», «faire naître», «être la source de», «amener», «provoquer», «susciter», «entraîner», «conditionner», «déterminer», «être produit», «être engendré», «naître de», «avoir pour source», «avoir pour origine», «avoir pour fondement», «avoir pour condition», «dépendre de», «résulter de», «être issu de», «s'en suivre de», «découler de», «être conditionné par», «être déterminé par», etc.

Parmi les substantifs, outre «cause», signalons: «condition», «présupposition», «origine», «source», «genèse», «production», «activité», «processus», «développement», «création»[33].

On le voit, la causalité est exprimée sous des formes extrêmement diverses. En outre, il convient de mentionner d'autres types de rapports voisins, impliquant plus ou moins l'idée de causalité. Ils sont également exprimés de manière très variée: «apparaître», «se réaliser», «s'objectiver», «se manifester», «se présenter sous la forme de», «avoir pour forme d'existence», etc.

Vouloir dresser, comme pour le terme «loi», une liste exhaustive des occurrences des termes exprimant l'idée de cause, même limitée au *Capital*, serait impraticable et dérisoire: c'est à chaque page, presque dans chaque phrase, que l'on rencontre ces termes[34]. Malgré ces obstacles, tentons une brève analyse du vocabulaire de la causalité chez Marx, afin de mieux cerner sa pensée causale.

Reprenons la célèbre parole de *L'idéologie allemande*: «Ce n'est pas la conscience qui détermine [**bestimmt**] la vie, mais la vie qui détermine la conscience[35]», répétée, presque mot pour mot, dans la Préface à la *Contribution*: «Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience[36].»

Chaque fois, est employé le verbe **bestimmen** [déterminer]. De même, quand il s'agit des rapports entre base et superstructures, entre la société civile (l'organisme économique) et la forme de l'État, c'est-à-dire sa structure

juridique et politique, Marx affirme qu'il y a une certaine relation causale globale entre la première et la seconde.

Or, dans les mêmes textes, pour expliquer ce qu'il veut dire, Marx emploie aussi **bedingen** qui signifie «conditionner»: «Le mode de production de la vie matérielle conditionne [**bedingt**] le processus de vie social, politique et intellectuel [**geistig**] en général[37].»

«Conditionner» et «déterminer» ne signifient pas la même chose! Ramener le premier au second, ou faire l'inverse, peut changer du tout au tout l'interprétation. Marx ne se soucie guère de faire des distinctions formelles, bien qu'il différencie souvent nettement entre «cause» et «condition».

C'est le mot «déterminer» et ses dérivés qui focalisent les difficultés. Pour faire la clarté sur ce point, il faut écarter les cas où «déterminé» [**bestimmt**] est adjectif. Quand il est question des individus «déterminés» d'une époque «déterminée», produisant dans des conditions «déterminées», etc., «déterminé» a le sens de «précis», «particulier» ou «spécifique». Il correspond à «donné» en mathématiques. Il n'en est pas de même du verbe «déterminer» conjugué à la voix active ou passive. Dans les citations que nous venons de rappeler, il exprime la relation entre une cause productrice et l'effet qu'elle engendre.

Quant au substantif «détermination» [**Bestimmung**], il a trois sens distincts: il signifie tout d'abord «propriété», «qualité» ou «caractère» d'une chose, d'un processus ou d'une personne; il n'a alors qu'un sens descriptif. En second lieu, il exprime une relation fonctionnelle comme dans la plupart des lois en science[38]. Enfin, il signifie une véritable relation causale. Il faut remarquer que l'idée de déterminisme peut s'attacher à l'un aussi bien qu'à l'autre de ces deux derniers sens[39].

Si, dans les formules ci-dessus, Marx emploie sans autre précision et indifféremment **bestimmen** et **bedingen**, il faut tout de même noter qu'ailleurs d'autres termes sont mis en œuvre qui font mieux comprendre sa pensée. Ils la complètent et la nuancent. Ainsi, *L'idéologie allemande* explique que la production des idées est «d'abord immédiatement mêlée» [**verflochten**] à l'activité matérielle des hommes, qu'elle «apparaît en tant qu'émanation [**Ausfluss**] directe de leur comportement matériel[40]».

Ainsi, que la conscience dépende de la vie concrète, cela ne veut pas dire qu'il n'y a que passivité de la conscience. Il y a bien une dépendance causale, mais l'idée d'émanation montre qu'il ne s'agit pas de la causalité telle que l'entend un déterminisme extrinsèque et un matérialisme mécaniste, mais d'une interdépendance, d'une intrication, d'une symbiose indissoluble. En outre, Marx l'admet sans difficulté, quoique nées dans la vie immédiate, les idées se détachent de cette étroite liaison initiale; alors leur rapport à la «vie» devient indirect et médiat. Les idées des «idéologues» sont moins intimement liées à la vie immédiate que celles du peuple et des hommes de la pratique.

Quand Marx parle de «conditions», évite-t-il les équivoques de mots comme «déterminer» et «détermination»? Nous ne le pensons pas, car la

notion de condition exprime tout autant la causalité efficiente dès lors qu'il s'agit justement de conditions « externes ». L'eau est la condition de l'apparition d'êtres vivants. En ce sens, elle en est la cause extrinsèque. Mais il est évident que l'eau ne suffit pas à expliquer l'apparition de la vie. Est-ce ainsi que la vie « conditionne » la conscience pour Marx?

Il aurait semblé de saine méthode de distinguer entre la cause au sens d'origine et la cause au sens de simple condition, entre la cause productrice (*ce qui* agit, l'agent) et la cause en tant que simple condition de possibilité parmi d'autres. « Conditionner » signifie moins que « causer »; notre exemple de l'eau et de la vie le montre.

Cette distinction ne nous avancerait cependant guère, car il est un autre terme que Marx emploie volontiers comme synonyme de « condition » et qui explicite ce qu'il veut dire: c'est « présupposition », terme courant en allemand, auquel Hegel a donné un sens théorique précis dans sa logique. « Présupposition » [**Voraussetzung**] renvoie à « position » [**Setzung**], c'est-à-dire à poser [**setzen**], en tant qu'activité ou action de faire apparaître et être quelque chose. En ce sens, la chose est « posée »[41].

Les relations entre poser et présupposer sont dialectiques. Pas de position sans présupposition. Inversement, toute présupposition est relative à une « position », à une activité « posante », à la causalité immanente d'un agent ou du sujet d'un acte ou d'une action[42]. En ce sens, tout matériau (c'est le cas de la « base » économique d'une société donnée) est *présupposé* par l'activité qui s'en empare et l'élit en fonction de ses propres buts. Au besoin, elle lui donne forme. C'est ainsi qu'il faut comprendre la relation de dépendance entre la vie et ses conditions matérielles: ainsi s'établit, dès le début, une intime liaison et une fusion entre elles. Il en est de même pour les relations entre la conscience et la vie sociale.

La relation entre le capital et le travail est également de ce type: c'est une dialectique de la position et de la présupposition où l'un des opposés devient son contraire dans un échange sans fin[43]. Ils sont cause et effet l'un de l'autre: c'est une causalité réciproque.

Si « condition » a ce sens « présupposition », il faut revenir sur le rapport entre « base » et « structure », et entre « infrastructure » et « superstructure », car là aussi c'est de la relation entre un posé et une présupposition qu'il s'agit.

Le mot « base » peut signifier deux choses. Il peut avoir un sens passif ou un sens actif. Dans le sens passif, il a simplement le sens de « sol » [**Grundlage**], mot fréquemment utilisé par Marx. « Base » signifie alors « matériau » nécessaire, ou simple « assise », pour le développement d'une réalité qui a une autonomie relative par rapport à cette base. La base, en ce sens, c'est la condition nécessaire, mais non suffisante, c'est la condition matérielle de la superstructure, au sens de « cause matérielle » chez Aristote; elle est condition de possibilité passive. Dans l'autre sens, la base est conçue comme la cause agente, ou encore comme la cause pleine et entière au sens de Leibniz. Elle est nécessaire et suffisante, et engendre la superstructure.

Les interprètes mettent en avant tantôt l'un, tantôt l'autre de ces deux sens. Le premier est plutôt évoqué par le mot « condition » et le second par celui de « détermination ». Malheureusement, — répétons-le —, Marx dit indifféremment que la base « conditionne » toute la société, ou qu'elle la « détermine ». La seule conclusion est que pour lui la base est à la fois condition et cause, mais la superstructure également dans une causalité réciproque. C'est finalement ce que recouvre l'idée de « correspondance » entre base et superstructure. Celle-ci n'est pas un simple « épiphénomène » de celle-là, comme le disent certains critiques comme M. Calvez.

Marx tenait donc à garder les deux aspects de cette alternative, au risque d'une redoutable équivoque qui a alimenté les polémiques sur l'interprétation du marxisme, et les divergences des commentateurs.

Développons un peu ce point, car il est difficile de croire qu'un penseur comme Marx ait pu maintenir un tel dilemme au cœur de ses doctrines. La seule manière de sortir de ce dilemme consiste à admettre que la base n'est pas cause au sens mécanique du terme: il n'y a pas extériorité entre elle et la superstructure. On a vu qu'une base socio-économique caractérisée d'une manière générale ne suffit pas à expliquer la forme singulière d'un État donné. Toutes sortes de causes rendent compte des différences des institutions d'un peuple à l'autre, d'une région à l'autre, d'un moment historique à l'autre, bien que l'on soit en présence d'un même mode de production[44].

Marx donne en exemple la France, l'Angleterre et les États-Unis d'Amérique, pays où le mode de production dominant est capitaliste et où les bourgeoisies ont la suprématie politique depuis qu'elles y ont renversé par une révolution ou une guerre, les structures socio-politiques féodales ou coloniales. Cependant, les constitutions politiques de ces pays présentent des différences considérables. La « base » ne *détermine* donc pas de manière automatique la forme particulière de l'État.

Faut-il pour autant en conclure que la base soit une simple assise « indifférente » à la forme des institutions qu'elle supporte? Non pas. La base socio-économique présente aussi des différences d'un pays à l'autre, ce qui n'apparaît guère dans *Le capital.* Par contre, dans *Le dix-huit Brumaire*, Marx montre que la forme prise par l'État français sous le Second Empire plonge ses racines dans la structure de classe singulière de la France, que caractérise le morcellement de la propriété foncière; la condition économique des petits paysans propriétaires y joue un rôle décisif:

> « Le pouvoir d'État ne plane pas dans les airs. Bonaparte représente une classe bien déterminée, et même la classe la plus nombreuse de la société française, à savoir les *paysans parcellaires*[45]. »

La base économique et sociale d'un pays donné a ses traits particuliers.

Ce qu'affirme Marx, c'est à la fois une dépendance[46] et une correspondance. D'une part, la structure étatique dépend de la structure sociale, et celle-

ci de la structure économique; d'autre part, base et superstructure se correspondent, de même que les forces productives et les rapports de production qui forment la base proprement dite.

A l'intérieur de cette correspondance et de cette dépendance générales, il y a place pour des variations et pour toutes sortes de possibilités, car des causes diverses jouent leur rôle.

Qu'il y ait une latitude et un jeu de diverses causes, cela apparaît dès qu'on analyse les rapports entre base et forme politique dans des cas historiques donnés. Alors, il faut procéder à l'analyse concrète, et ce sont toutes sortes de facteurs: historiques, géographiques, etc., qui interviennent et s'entre-mêlent.

Cependant, dans une correspondance globale, une relation de dépendance causale existe puisque les changements importants, parfois spectaculaires, des formes politiques suivent les changements moins perceptibles que l'on peut constater dans le domaine socio-économique.

On ne saurait aller plus loin tant que l'on reste sur un plan général. Correspondance et dépendance admettent toutes sortes de degrés à l'intérieur des limites qu'elles imposent. Parfois, Marx souligne la dépendance d'une manière presque caricaturale pour bien la faire ressortir, ainsi dans l'exemple emblématique de *Misère de la philosophie* où, à deux manières de produire (ici deux manières de moudre le blé), représentées par le moulin à bras et le « moulin à vapeur », il fait « correspondre » deux types de personnages sociaux et politiques, le seigneur féodal et le capitaliste industriel moderne. Il est clair que ces types sociaux dépendent des moyens de production. Par là, Marx semble poser un « déterminisme économique » rigoureux.

Pourtant, dans ce schème historique présenté en un dyptique contrasté, rien n'indique les causes qui ont engendré le moulin à bras et le seigneur féodal d'une part, la machine à vapeur et l'entrepreneur capitaliste d'autre part. Surtout, rien ne fait comprendre le passage des premiers aux seconds, sauf à faire remarquer que Don Quichotte fut terrassé par le moulin à vent. On n'a ainsi que l'idée d'une nécessité aveugle. Mais l'histoire réelle ne se résume pas au récit romanesque de Cervantès qui syncope la série des causes.

D'ailleurs, l'histoire réelle ne présente pas toujours et partout des cas nets de correspondance et de dépendance. On peut même alléguer et trouver toutes sortes de cas contraires. Marx le sait pertinemment: il leur fait place! Il ne soutient pas que la correspondance soit parfaite et harmonieuse. Au contraire, aime-t-il à dire, s'il y a histoire, c'est justement parce que se développent toutes sortes de discordances[47]. Et quelles discordances: des contradictions! Quelles discordes: des guerres!

La correspondance n'exclut donc pas les oppositions et les conflits. L'histoire est faite de tensions et de luttes, où se manifestent les « contradictions internes » à la société. Une période calme cache des conflits latents ou à venir. Tout évolue et change: ce qui s'accordait finit par se désaccorder.

C'est pourquoi, chez Marx, on trouve aussi l'idée que des formes d'État

ne correspondent pas à la base socio-économique sur laquelle pourtant elles reposent. Un État déjà bourgeois peut être « greffé » sur une structure juridico-économique ancienne qui persiste. Ainsi, l'État monarchique français du XVII^e siècle est cet hybride où un équilibre précaire s'établit entre des classes sociales économiquement opposées: la féodalité et la bourgeoisie. Il y a « avance » de certaines superstructures sur la base économique! La bourgeoisie a obtenu une certaine prépondérance politique, sans avoir réussi à modifier des rapports sociaux féodaux. Il y faudra la Révolution de 1789!

La causalité économique et historique n'est donc pas simple. Marx n'avait pas une conception étroite, unilatérale, des rapports de dépendance entre base et superstructures. Car, inversement, on le voit s'interroger sur la permanence de formes idéologiques ou juridiques qui ne « correspondent » plus à une base matérielle et sociale qui a complètement disparu, parfois depuis longtemps. C'est un véritable contre-exemple de la thèse fondamentale du matérialisme historique que celui de certaines formes d'art très anciennes dont la vitalité persiste ou qui refleurissent dans la période moderne ou contemporaine.

Pourquoi, demande Marx, les exploits d'Achille, ou l'odyssée d'Ulysse, nous émeuvent-ils encore, alors que toutes les conditions d'existence, les idées sur le monde et les croyances ont radicalement changé depuis la lointaine époque d'Homère[48]? Que devient la thèse selon laquelle chaque forme de société a ses formes idéologiques « correspondantes »? « La vie » ne déterminerait-elle pas toujours « la conscience »?

La réponse que Marx tente d'apporter à cette question est que les formes d'art et leurs productions peuvent avoir une signification « humaine » qui dépassent leur époque de naissance. Que l'art et l'épopée grecs « procurent encore une jouissance esthétique », cela ne peut s'expliquer que par la « psychologie » humaine: l'humanité, comme l'individu, dit Marx, « prend plaisir [...] à revivre son propre caractère dans sa vérité naturelle »[49], celle de son « enfance ». Cette « explication » montre que l'application des principes du matérialisme historique aux « productions idéologiques » peut présenter quelque difficulté!

Autre contre-exemple crucial, celui du *droit romain*. Ce droit persiste ou réapparaît en plein développement capitaliste au sein de rapports sociaux bourgeois[50]. Marx soulève cette objection à sa théorie dans l'*Introduction générale*, après avoir énoncé l'axiome fondamental de sa conception de l'histoire, « à savoir, que toute forme de production engendre **[erzeugt]** ses propres rapports juridiques, sa propre forme de gouvernement, etc.[51] ».

Parmi les points principaux à développer, il note « le rapport inégal entre le développement de la production matérielle et celui de la production artistique » (problème pour lequel il esquisse l'explication évoquée à l'instant); puis, il poursuit: « cette disproportion est loin d'être aussi importante, ni aussi difficile à saisir qu'à l'intérieur des rapports sociaux pratiques. [...] Le point vraiment difficile à discuter ici est celui-ci: comment les rapports de production, en tant que rapports juridiques, suivent un développement inégal. Ainsi

par exemple le rapport entre le droit privé romain (pour le droit criminel et le droit public c'est moins le cas) et la production moderne[52]».

Les éléments de la réponse proprement marxienne à cette question, que Marx qualifie lui-même de «difficile», figurent dans quelques lignes des *Manuscrits de 1857-1858*, écrits quelques mois après l'*Introduction générale*. Nous ne pouvons entrer ici dans les détails. Seules nous intéressent les lignes suivantes:

> «Ce *droit*, bien qu'il corresponde [**entspricht**] à une situation sociale dans laquelle l'échange n'était nullement développé, a *pu* pourtant développer [...] *les déterminations de la personne juridique, précisément celles de l'individu de l'échange*, et ainsi *anticiper* [**antizipieren**] (du point de vue des déterminations fondamentales) le droit de la société industrielle[53].»

Cette réponse est très remarquable: l'anticipation et non pas la répétition historique[54]! Marx indique dans cette page des *Grundrisse* que le système socio-juridique du moyen-âge différait essentiellement du droit privé romain, et que la reprise de celui-ci et son développement par la société industrielle moderne enjambe donc toute l'ère du mode de production féodal[55].

Que constatons-nous: des formes d'État mixtes, en avance sur les formes de propriété encore dominantes; persistance, par delà plusieurs modes de production successifs, de formes d'art venues de la Grèce archaïque; résurgence et épanouissement, après mille ans de féodalité, d'une forme de droit née il y a dix-huit siècles et qui a anticipé d'autant la société bourgeoise moderne. Voilà des aspects de l'«histoire» peu conformes au schéma rigide des stades «monolithiques» qu'on prête habituellement à Marx.

Ce sont là des faits importants, contraires aux thèses de base forcément schématiques de la théorie générale. Ils montrent que Marx restait très conscient de la difficulté d'expliquer toute l'histoire à l'aide de quelques principes généraux. Il serait bon d'être aussi prudent que lui quand on cherche à appliquer le matérialisme historique aux domaines juridiques, politiques et idéologiques.

Nous disions que la causalité était complexe. Les exemples précédents en sont la preuve. Les principes généraux ne permettent aucune «déduction» historique. Pourquoi fait-on moins de cas de l'art grec et du droit romain, que du moulin à bras et du moulin à vapeur? Pourquoi appliquer deux poids et deux mesures aux écrits de Marx?

Il en résulte que la conception de l'histoire de Marx est ouverte sur des possibles. Elle présente plus de possibilités qu'on ne s'y attendait. Cette ouverture sur les possibles est bannie par l'interprétation déterministe dominante de la pensée de Marx. Parler de causalisme est plus approprié. Un causalisme n'implique pas l'homogénéité et l'unicité des causes. Il admet toutes les formes de causalité, que nous trouvons justement, d'après Marx, dans l'histoire concrète: dépendance, interdépendance, causalité réciproque,

influence en retour, persistance de formes anciennes, anticipations de formes futures, répétitions, etc.

En histoire, on a affaire à des touts organiques, à des ensembles complexes de causes qui interfèrent, se conjuguent ou s'entravent. Le mouvement général qui se dégage sur de longues périodes manifeste l'action prédominante de l'un des moments sur les autres. Dans le tout social, «en dernière instance», c'est l'activité de production qui prédomine. On a une dépendance dans une interdépendance. L'une n'exclut pas l'autre, mais l'inclut.

D'ailleurs, si l'on analyse la «base», celle-ci est elle-même une totalité de moments: production, distribution, échange, consommation, où, ce qui décide finalement du mouvement général, c'est le processus de production. Mais à son tour, l'analyse de la production révèle une composition organique: des branches de production interdépendantes, une unité entre forces productives et rapports de production à travers des connexions complexes. Partout, une unité de différences.

A chaque fois, il s'agit d'une dialectique entre moments interdépendants d'un tout. Car, celui-ci et chacun de ses moments sont en devenir, et sont eux-mêmes des *résultats historiques*. Ils ont une origine, c'est-à-dire des causes, que l'étude de l'histoire peut seule faire découvrir.

L'enquête causale se divise donc. Sur des touts en devenir, il y a en effet deux points de vue possibles: le point de vue organique, et le point de vue historique, bien que dans la réalité les deux soient toujours présents ensemble[56]. Démêler ces deux aspects en économie fut l'un des objets majeurs de Marx dans *Le capital*.

Du point de vue historique il s'intéresse à la genèse, à l'origine du mode de production capitaliste. Mais il ne prend pas toujours origine [**Ursprung**] au sens de naissance ou de commencement historique. Quand il reproche à Ricardo de ne pas s'être suffisamment intéressé à l'*origine* de la plus-value, «origine» signifie «cause actuelle». Dans la recherche des causes, on peut vouloir saisir la première apparition d'une chose dans le temps, ce qui l'a amenée à l'existence. Mais, dans *Le capital*, lorsque Marx trouve l'origine de la valeur, et ainsi celle de la plus-value et du capital, dans le travail «abstrait», il ne s'agit pas de retracer sa genèse historique, de chercher les conditions qui ont présidé à sa naissance, quoique cette connaissance historique puisse aider la théorie. C'est plutôt l'inverse: clarifier théoriquement la «formation» de la valeur permet ensuite de faire l'histoire de son développement réel.

Ainsi, dans les analyses théoriques du *Capital*, «origine» n'a pas souvent le sens de genèse au sens historique. Il a celui de «cause» essentielle permanente dans des conditions données, valables tant que durent ces conditions.

Il y a donc deux sortes de conditions de possibilité, les «conditions organiques» et les «conditions historiques». D'où *deux sortes de possibilités*: la possibilité organique et la possibilité historique. La première est celle que

nous avons appelée «abstraite»: c'est l'analyse «théorique», scientifique, qui la fait découvrir et comprendre. La seconde seule est vraiment «concrète»: on y accède en étudiant l'histoire.

Que Marx prenne plutôt pour objet, dans son grand ouvrage, la possibilité organique (théorique) et recherche les origines au sens de causes «actuelles», ne signifie évidemment pas qu'il se désintéresse des origines au sens historique. Il parle alors de «genèse». Ainsi, parfois, entreprend-il d'exposer la genèse historique du système économique capitaliste[57].

Distinguer ces deux sens d'«origine» est de première importance pour l'intelligence du *Capital*, et pour celle de l'histoire elle-même. Si l'on ne s'occupait que de rapporter les événements dans leur succession purement temporelle, on n'aurait que des chroniques où tout s'entremêlerait confusément. L'histoire semblerait n'être que «bruit et fureur».

Inversement, si l'on se bornait, dans la théorie économique pure du mode de production, à chercher l'origine au sens de cause essentielle, on tomberait dans des robinsonnades en prenant les conditions théoriques pour des données historiques réelles. On en ferait des conditions permanentes, des données «naturelles» et éternelles.

Ainsi, dans un chapitre de la fin du Livre premier du *Capital*, Marx critique une «robinsonnade» de Smith: l'explication de la genèse historique du capital par l'«accumulation dite [**sogenannte**] originaire[58]». Pour l'économiste anglais, le capital serait le fruit peu à peu grossi du travail effectué dans le passé par un petit nombre de gens laborieux, intelligents et économes. Marx estime que cette «explication» de l'origine historique du capital ne vaut pas mieux que celle que la théologie chrétienne donne de la condition humaine avec son mythique «péché originel» pris pour un événement historique initial. Il objecte que les causes de la genèse concrète du capital furent très différentes de celles que Smith imaginait:

> «Comme on le sait, dans l'histoire réelle [**wirklich**] le premier rôle est tenu par la conquête, l'asservissement, l'assassinat suivi de vol, en un mot, par la force [**Gewalt**]. Dans la suave économie politique, c'est l'idylle qui a toujours régné. Droit et "travail" auraient été de tout temps les uniques moyens d'enrichissement, en faisant exception chaque fois, naturellement, de *cette* année. En réalité, les méthodes de l'accumulation originaire sont tout ce qu'on voudra, sauf idylliques[59].»

Que Marx ait eu pour but de comprendre et d'exposer le processus du capital peut faire croire que trouver les causes «originaires» au sens historique suffirait. Mais découvrir la genèse historique concrète ne suffit pas. Il faut surtout rendre compte de la reproduction continuelle, au sein d'un mode de production donné, de toutes ses conditions vitales essentielles.

Marx a confié un jour à un correspondant: «Je déteste les explications qui résolvent les problèmes en les transportant dans un domaine inconnu[60].»

N'est-ce pas ce qui arrive si l'on remonte trop haut dans l'histoire pour y trouver l'origine, et ainsi, croit-on, l'explication, des événements actuels?

3. *Analyse de la causalité économique*

La nature économique de la causalité historique était niée ou minimisée par de nombreux historiens et philosophes de l'histoire, en particulier en Allemagne. Marx et Engels insistèrent d'autant plus sur elle: ils affirmèrent que la division du travail, intimement liée à l'état des forces productives, est à l'origine des grands changements sociaux et politiques.

D'après *L'idéologie allemande*, c'est elle qui engendre la division sociale en castes, ordres, ou classes:

> « Les divers stades de développement de la division du travail représentent autant de formes différentes de la propriété; autrement dit, chaque nouveau stade de la division du travail détermine **[bestimmt]** également les rapports des individus entre eux pour ce qui est de la matière, des instruments et des produits du travail[61]. »

Les rapports de propriété dérivent immédiatement des conditions de la production, c'est-à-dire des forces productives qui sont elles-mêmes étroitement liées à la division du travail[62].

Marx et Engels admettent donc avec Smith et Ricardo, mais aussi avec les Saint-Simoniens, l'extrême importance du développement technique. Longuement développées par *L'idéologie allemande*, ces idées se retrouvent dans les autres œuvres de Marx et d'Engels. En 1845, l'accent était mis d'une manière quasi exclusive sur le rôle de la division du travail: elle paraissait être la cause **sui generis** de tous les processus économiques et sociaux[63].

Pourtant, la division du travail est à son tour un « effet » et un résultat; elle a son origine dans les possibilités techniques, lesquelles dépendent de la découverte de nouvelles ressources naturelles, des inventions, des connaissances, de la volonté des individus et groupes qui détiennent les biens et le pouvoir: l'introduction de nouvelles pratiques, impliquées par les nouveaux instruments, se heurte au conservatisme des habitudes et des mentalités (croyances religieuses, etc.).

Dans *Le capital*, au contraire, la causalité paraît être plus « économique » que purement « technique ». Les analyses de la technologie y sont menées au sein d'une analyse « économique » globale. Mais que signifie « économique » chez Marx? Si la division du travail dépendait exclusivement de la nature des moyens matériels de la production, le processus de l'histoire se ramènerait aux progrès des techniques. Le matérialisme historique ne serait qu'un « technologisme ».

En généralisant rapidement l'emploi de machines nouvelles, beaucoup

plus nombreuses et puissantes, dans plusieurs secteurs importants de la production matérielle, le système de la fabrique tendait à se substituer partout où elle le pouvait à ceux de la manufacture et de l'atelier artisanal. Les effets du nouveau système technique sur la vie sociale, intellectuelle et morale frappaient les esprits. Ce fut un bouleversement très brutal, souvent décrit, dont les conséquences furent fortement dénoncées[64].

Or, Marx ne réduit nullement toutes les causes aux seules causes techniques. En tant qu'explication causale, l'analyse économique marxienne a pour objet de discerner les différentes causes et la manière dont elles s'exercent dans la production, et de là dans les autres sphères de l'économie et dans toute la société. Prenons donc un exemple de causalité économique.

On peut constater, écrit Marx, qu'au XIX^e siècle, « sous sa forme-machine [...], le moyen de travail devient immédiatement le concurrent du travailleur[65] ». Il s'agit d'une possibilité qui se réalise, d'une lutte qui se déroule sous nos yeux. Quelles sont les causes de cette lutte entre la machine et l'ouvrier? Qu'y a-t-il de spécifique à cette lutte au XIX^e siècle? C'est qu'elle est « devenue immédiate ». Qu'est-ce que cela signifie?

Marx en voit la cause dans la « forme-machine » de l'instrument de travail, et il présente cela comme un événement historique nouveau. Mais, que la machine concurrence le travailleur, voilà une vérité qui semble de tous les temps: il a existé des machines depuis des millénaires. La machine n'a-t-elle pas toujours été la concurrente du travailleur? Ne le sera-t-elle pas toujours? N'est-ce pas un fait inhérent à l'« essence éternelle » des instruments de travail en tant que tels[66]?

Qu'est-ce que présuppose une concurrence entre l'ouvrier et la machine? Un mode d'échange généralisé, c'est-à-dire un marché, donc une économie marchande, et pour que la concurrence concerne aussi l'ouvrier, il faut qu'il s'agisse d'un marché étendu, non seulement aux produits de consommation courante, mais aussi aux travailleurs et aux machines en tant qu'ils sont réduits les uns et les autres à l'état de « marchandises ».

En outre, pourquoi « immédiateté » de la concurrence? Cela veut dire que rien ne s'interpose entre l'ouvrier et la machine sur ce marché général: plus d'ordres sociaux d'Ancien régime, plus de corporations, plus de familles patriarcales, plus de possession par l'individu de moyens d'existence ou de production personnels. Cela suppose donc l'existence du « travailleur libre », qui est lui-même le résultat d'un long processus historique antérieur.

Il est « libre » au sens où il ne possède plus rien, sauf son propre corps. Il est « libéré » de toute servitude (servage). Ainsi réduit à lui-même, il ne peut soutenir la concurrence avec la machine moderne. C'est un jeu de possibilités et d'impossibilités. Il peut se vendre, en droit, à qui bon lui semble, mais doit accepter le salaire fixé par le jeu de la concurrence capitaliste. Dans ces conditions de « concurrence immédiate », la machine « déplace » les ouvriers: elle *peut* même les remplacer, donc les rejeter hors de la production. Dès lors,

l'ouvrier salarié, exclu par la machine, devient une bouche de trop au « banquet de la vie[67] ».

Ce que Marx dit de l'époque moderne, caractérisée par l'introduction des machines-outils mues par une machine à vapeur centrale, doit se dire, **mutatis mutandis**, de toutes les grandes époques de mutations technologiques. La concurrence faite au travailleur par la machine n'est pas « devenue » réelle seulement récemment. Les nouveaux outils ont toujours concurrencé le travailleur à partir du moment où ils présentaient des avantages « économiques ».

Or, ces « avantages » n'existent que pour ceux qui peuvent posséder les instruments, c'est-à-dire pour certaines classes sociales. Il n'y a pas d'avantages économiques *in abstracto*. Ce sont des avantages pour des individus déterminés, par exemple les entrepreneurs bourgeois suffisamment riches pour acheter machines et travailleurs.

Il faut donc dire, à la manière « froidement scientifique » de Ricardo, et à la manière critique de Marx, que cet énoncé: « la machine devient le concurrent immédiat de l'ouvrier », n'est pas une vérité intemporelle. Il n'a de sens que si l'on indique les conditions sociales dans lesquelles se réalise cette possibilité qui, sans cela, reste purement abstraite. Si l'on « oubliait » ces conditions, on pourrait envisager toutes sortes de remèdes parfaitement utopiques. Ces « conditions sociales » consistent elles-mêmes en possibilités matérielles et intellectuelles (biens, argent, pouvoir, savoir).

Dire que « la machine devient le concurrent immédiat de l'ouvrier », c'est dire que ce devenir est une « possibilité » relative aux conditions matérielles et sociales de la production capitaliste. L'énoncé complet, « scientifique » et « critique », sera donc le suivant: « dans les conditions de la production capitaliste moderne concurrentielle, la machine devient le concurrent immédiat de l'ouvrier ».

Cet énoncé de causalité économique ne vaut que si des conditions déterminées sont réunies. Ce sont elles qu'il faut voir sous les termes de « concurrence immédiate ». Qui dit machine ici, dit capital et ouvriers: il y a engendrement réciproque entre eux. Quand cette nouvelle alliance se réalise, il est devenu « possible » que la nouvelle « forme » de machine évince immédiatement l'ouvrier. Une nouvelle lutte s'ouvre qui oppose les ouvriers au capital parce que le capital oppose les machines aux ouvriers: c'est la nouvelle forme de lutte des classes, où le rapport à la machine met en jeu les rapports de classes. La mise en chômage « technique » d'un grand nombre d'ouvriers rend l'abolition des rapports sociaux dominants possible: il met à l'ordre du jour la révolution sociale, et la prise du pouvoir par la classe des travailleurs.

Quelles conséquences tirer de cette analyse? Premièrement, c'est bien une « analyse de causalité ». La « causalité économique » s'analyse en facteurs techniques (ou technologiques) et en facteurs sociaux. Ces facteurs ne sont pas de même nature. Ils ne doivent pas être mis sur le même plan, bien qu'ils soient également nécessaires: ils se conditionnent mutuellement.

Pourquoi parler de causes « *économiques* », si les facteurs essentiels sont, d'une part techniques (matériels), d'autre part sociaux (des rapports entre individus déterminés: ouvrier « libres », capitalistes industriels, propriétaires fonciers, etc.)? C'est que facteurs matériels et facteurs sociaux sont subordonnés à une finalité qui est « économique ». On recherche une « économie » dans la dépense en moyens de production, en « forces productives ».

La « dépense » peut s'entendre en deux sens, donc « économie » s'entend en deux sens: ou bien en termes « matériels » (valeurs d'usage), ou bien en termes de valeurs d'échange. L'économie « matérielle » peut porter soit sur les moyens objectifs (forces naturelles, matières premières, instruments fabriqués, etc.), soit sur les moyens subjectifs (la force de travail, sa qualité, sa quantité, etc.). L'économie en valeur peut porter sur tous ces éléments considérés en tant qu'ils ont une « valeur[68] ».

Par suite, « l'économie » s'apprécie de manière très variable. Valeurs d'usage et valeurs d'échange sont extrêmement diverses. Elles présentent quantité d'aspects, naturels et humains, historiques et sociaux.

L'économie de moyens, appréciée en termes de valeurs d'usage, a toujours été poursuivie, quels que fussent les modes de production. Toutefois, cette économie est fonction des besoins historiquement déterminés des individus et des classes. C'est lorsqu'il devient possible de révolutionner les moyens technologiques que cette « économie » se manifeste aux yeux de tous.

L'autre forme, l'économie en termes de valeur d'échange, c'est-à-dire en temps de travail, s'est développée parallèlement depuis longtemps. Masquée par l'existence de l'esclavage et du servage et par la faible productivité agricole, elle a néanmoins pris pied peu à peu dans des domaines divers de la production surtout depuis le x^e^ siècle[69].

A l'époque moderne, dominée par le mode de production capitaliste, cette économie relative est continuellement recherchée, à travers la combinaison « économique » de la valeur d'usage et de la valeur d'échange. En effet, si le capitalisme poursuit essentiellement la production de la valeur d'échange, la valeur d'usage continue de faire valoir ses droits. Les moyens de production se modifient plus rapidement; les innovations techniques et les changements dans les métiers, et par suite dans les statuts sociaux et les classes, se succèdent sans répit[70].

Dans les conditions capitalistes de la production, c'est l'économie en termes de valeur d'échange qui devient l'essentiel, puisque le but du capitaliste est d'accroître la plus-value, but qui lui est imposé par la concurrence. D'après le mode de formation de la valeur — plus-value obtenue à partir de l'achat de la force de travail à sa valeur marchande et de son emploi en tant que valeur d'usage susceptible d'engendrer plus de choses que sa reproduction n'en exige —, l'économie est évaluée en termes de temps de travail. Le machinisme ne présente un avantage « économique » que s'il réduit le temps de travail relatif, voire le temps de travail absolu[71].

A toutes les époques, l'économie relative n'a pu être obtenue que grâce à

certaines innovations, qui ne sont pas toutes « matérielles » au sens étroit du terme: elle ne provient pas seulement des inventions techniques, ou de la découverte de nouvelles ressources naturelles, mais aussi, d'une manière plus ou moins liée à celles-là, des modifications dans les méthodes de travail, et de la meilleure utilisation des moyens et ressources connus[72].

Cependant, tous ces facteurs ne suffisent pas à eux seuls à entraîner une révolution « économique ». Ils n'en offrent que la possibilité matérielle, qui certes peut peser d'un grand poids. Il faut aussi qu'ils aillent dans le sens des intérêts des classes dominantes. Sinon, celles-ci s'y opposent; elles empêchent l'application des moyens techniques nouveaux qui les menacent. Au besoin, elles les détruisent. Inversement, si elles ont un intérêt majeur à les développer, elles peuvent les imposer par la force et la violence: nous avons vu Marx rappeler par quels moyens brutaux l'accumulation originaire du capital fut réalisée en Angleterre aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles.

Afin de comprendre la causalité économique dans le mode de production capitaliste, il est essentiel de distinguer, nous dit Marx, la composition-technique et la composition-valeur du capital, c'est-à-dire, d'une part, la manière dont le capital se répartit en moyens matériels de diverses sortes (matières premières, matières instrumentales, machines, sources d'énergie naturelle, forces de travail), d'autre part en éléments valeurs constitutifs du capital (rapport entre les valeurs des diverses composantes matérielles).

La composition technique dépend de conditions naturelles et physiques. La composition-valeur reflète les rapports sociaux de production, puisqu'elle se divise en salaires, ou « capital variable », et valeurs des moyens matériels de la production que Marx appelle le « capital constant ».

On est ici au cœur de la question de la liaison des facteurs causaux. Marx nomme « composition organique » d'un capital donné, la relation entre sa composition technique et sa composition valeur. Cette notion de composition organique est extrêmement importante. Lisons le texte où Marx la présente:

> « La composition du capital doit être prise en un double sens. Du côté de la valeur, elle se détermine [**bestimmt sie sich**] par la proportion selon laquelle il se divise en capital constant, ou valeur des moyens de production, et capital variable, ou valeur de la force de travail, somme globale des salaires. Du côté de la matière [**Stoff**], telle qu'elle fonctionne dans le processus de production, tout capital se divise en moyens de production et force de travail vivante. Cette composition se détermine [**bestimmt sich**] par le rapport entre la masse des moyens de production employés, d'un côté, et la quantité de travail requise pour employer ceux-ci, de l'autre. La première composition, je l'appelle composition-valeur du capital, la seconde, composition technique du capital. Il existe entre les deux une étroite corrélation [**enge Wechselbeziehung**]. Pour l'exprimer, je donne à la composition-valeur du capital, dans la mesure où elle est déterminée [**bestimmt**] par sa composition technique et reflète [**Widerspiegelt**] les modifications [**Änderungen**] de cette dernière, le nom de: composition organique du capital[73]. »

Sur chacun des deux plans, celui de la « valeur » ou celui de la « matière », tous les facteurs sont dans une dépendance réciproque. La composition technique définit la productivité matérielle du travail, la composition-valeur sa productivité en valeur d'échange que mesure le taux de la plus-value ou encore celui du profit. Il y a une liaison nécessaire entre ces deux plans, bien qu'elle admette une relative flexibilité, que Marx dit « étroite » parce que toutes sortes de contraintes les lient. Néanmoins toutes sortes de fluctuations possibles se présentent, qui proviennent des changements dans chacun des facteurs. Il y a des adaptations nécessaires, des besoins de nouveaux matériaux, etc. Composition technique et composition-valeur doivent s'accompagner, et se développer de concert. Mais retards et blocages dus à un développement inégal peuvent apparaître.

Ce qui caractérise ces rapports complexes entre les deux sortes de composition du capital, c'est une *correspondance* et une *dépendance* à la fois. D'une part, la composition-valeur « reflète » la composition technique ; d'autre part, elle en dépend, elle est « conditionnée et déterminée » par elle.

Disons quelques mots sur les possibilités « théoriques » que cette analyse permet d'envisager. Pour élever le taux de plus-value et obtenir plus de valeur (de profit), le capitaliste peut chercher à augmenter la part relative des moyens matériels utilisés (en abaissant d'autant la valeur des salaires) afin d'avoir plus de produits à vendre avec le même capital. Ce faisant, il obtient plus de valeur que ses concurrents dans l'échange, ou par rapport aux moyens et méthodes de production antérieurs (modes de production anté-capitalistes). C'est pourquoi le capitalisme impulse les développements techniques qui, justement, rendent cette possibilité réelle : il joue sur la plus-value relative.

En quoi la composition-valeur dépend-elle de la composition technique ? La composition-valeur se présente toujours comme un rapport quantitatif, parce qu'elle concerne des grandeurs homogènes, mesurables dans une même unité. Il n'en va pas de même de la composition technique : les quantités des divers matériaux (matières premières, etc.), la quantité d'instruments et machines nécessaires, la quantité d'ouvriers, ne peuvent se mesurer dans une quelconque unité de mesure commune. **A fortiori**, cela est impossible pour la combinaison de ces deux « compositions » entre elles[74]. On peut seulement parler d'une dépendance qualitative.

D'un point de vue théorique, toutes les possibilités existent : l'une des deux compositions peut varier sans que l'autre change, elles peuvent varier toutes les deux, soit dans un même sens, soit dans des sens opposés. Ce que Marx veut dire en parlant de *reflet*, c'est que, nécessairement, si l'une varie, cela se répercute dans l'autre. Rien de mécanique ici[75]. En règle générale, l'augmentation de la quantité des matières premières et des machines — choses qui vont le plus souvent de pair ! —, relativement au nombre d'ouvriers, signifie un accroissement du capital constant. Mais, ce dernier peut s'élever faiblement ou d'une manière considérable. Cela dépend du genre de production, de la nature

des matériaux, de celle des machines, de la nature du travail requis, etc. et des valeurs respectives de ces divers éléments.

Ainsi, plusieurs sortes de causes essentielles interviennent en économie: les propriétés naturelles des matériaux, la nature des instruments et objets techniques, les méthodes de travail, les rapports sociaux (la propriété des moyens de production par certaines classes). D'autres facteurs extra-économiques jouent également leur rôle: l'utilisation de la force par un pouvoir (conservateur ou révolutionnaire), l'application de la science, le frein constitué par le poids des croyances ou mentalités (religion, traditions) etc. C'est une riche multiplicité et variété de causes qui intervient.

4. Pluralité et multiplicité des causes

De l'analyse précédente se dégage une nette «pluralité» causale. Ni dans ses théories économiques, ni dans sa conception de l'histoire, Marx ne ramène les causes à un type unique et homogène. Elles sont multiples et coordonnées; leurs effets se combinent et s'entrelacent.

En économie, la causalité se décompose en quelques causes en nombre restreint et de nature essentiellement différente: une composante matérielle **stricto sensu** (naturelle), une composante proprement «économique» ou combinaison de facteurs techniques et sociaux où le critère est la dépense en valeur (aux deux sens du terme «valeur»), enfin une composante sociale renvoyant aux conditions sociales dans lesquelles s'exerce l'activité économique (relations de propriété, relations entre classes, etc.).

C'est sur cette analyse causale que repose la critique marxienne de l'économie politique classique. En effet, le capitaliste cherche prioritairement à produire de la valeur d'échange, au détriment des autres facteurs naturels et humains: le travailleur et la nature sont traités comme des moyens de faire de la plus-value, c'est-à-dire de l'argent.

Cette «analyse critique» concerne toutes les sciences socio-historiques: histoire, politique, sociologie, histoire des idées, du droit, des religions, de la philosophie, de la littérature, de l'éducation, de l'art et des sciences, etc.

Il importe d'avoir constamment présente à l'esprit cette articulation interne essentielle de la causalité économique pour apprécier toute interprétation de la pensée de Marx. L'analyse de Marx s'oppose à toute réduction de l'histoire à un déterminisme simplificateur, comme celui que l'on trouve chez les classiques, ou chez Kant ou Laplace[76].

Il y a toujours, en histoire comme en économie, un concours de plusieurs sortes de causes (naturelles, techniques, sociales, etc.) combinées et articulées en un tout organique en développement, faisant lui-même partie d'un devenir plus vaste. C'est d'une interdépendance des causes qu'il s'agit.

Cette pluralité des causes ouvre largement le champ des possibles. Marx souligne volontiers que la production capitaliste dispose d'une grande diver-

sité de moyens pour parvenir à son but spécifique, accroître la productivité pour accroître la plus-value:

> « Toutes les méthodes qui visent à élever la force productive sociale du travail et qui grandissent sur cette base [**Grundlage**] sont en même temps des méthodes de production accrue de plus-value ou de sur-produit, qui est de son côté l'élément constitutif de l'accumulation. Ce sont donc en même temps des méthodes de production de capital par du capital, des méthodes d'accumulation accélérée de celui-ci[77]. »

Le capitalisme tend à accroître la valeur (la plus-value) aussi bien que les produits. Il vise l'une *ou* l'autre, dit Marx. Ce « ou » a le sens d'une équivalence, car dans les deux cas on a le même résultat: l'élévation de la force productive. Marx en conclut qu'il faut distinguer *plusieurs* facteurs économiques, qui appartiennent à deux catégories essentielles:

> « Si un certain degré d'accumulation du capital apparaît ainsi comme condition [**Bedingung**] du mode de production spécifiquement capitaliste, celui-ci provoque en retour [**rückschlagend verursacht**] une accumulation accélérée du capital. Si un certain degré d'accumulation du capital apparaît ainsi comme condition du mode de production spécifiquement capitaliste, celui-ci provoque en retour une accumulation accélérée du capital. Ces deux facteurs [**Faktoren**] économiques créent [**erzeugen**], selon le rapport composé de l'impulsion qu'ils se donnent réciproquement, le changement dans la composition [**Zusammensetzung**] technique du capital, qui fait que la composante [**Bestandteil**] variable du capital devient de plus en plus petite comparée à sa partie constante[78]. »

Objectera-t-on que Marx parle ici de deux facteurs « économiques », et non de deux facteurs « de nature différente »? En fait, c'est une confirmation que le point de vue « économique » présente deux aspects essentiellement différents. Le capital, ou valeur accumulée, ne peut s'accroître si l'on n'élève pas la productivité, c'est-à-dire la quantité des valeurs d'usage produite avec un certain capital.

Il y a là « deux facteurs »: d'un côté, des méthodes comme la coopération, la division technique du travail, l'emploi de machines ou d'un travail qualifié (science), de l'autre, produire, en consommant une certaine valeur existante, une nouvelle valeur plus grande.

Ces deux « facteurs » s'impulsent l'un l'autre; dans le mode de production capitaliste, ils sont dans un rapport « composé » qui résulte de l'action réciproque entre facteurs techniques (économiques au sens matériel) et facteurs économiques (au sens d'économie en valeur).

On remarquera, en outre, une condition historique: pour qu'il y ait capital, dit Marx, un certain seuil d'accumulation doit être atteint. Alors, la causalité prend la forme de la causalité réciproque: le processus résultant se

présente comme une interaction entre deux sortes de causes spécifiques, liées les unes aux autres.

En fin de compte, ces deux « facteurs économiques », ce sont les moyens de production matériels, et les moyens de production « formels » (valeurs). Le capital se présente, alternativement ou simultanément, sous ces deux formes, ce qui résulte de ce qu'il est valeur se mettant en valeur ; c'est son essence et sa fin. Il ne peut se réaliser qu'en combinant les deux facteurs « économiques » qui s'engendrent réciproquement[79].

Certains interprètes de Marx tendent à séparer ces deux aspects, en prenant « économique » soit au sens matériel, soit au sens formel de « valeur », alors que les deux forment une totalité indissoluble. Ils dissocient complètement valeur d'usage et valeur d'échange dans le processus économique capitaliste. Au contraire, Marx, lui, insistait sur leur intime combinaison et impulsion réciproque dans une totalité qu'il appellait justement « organique » : la composition *organique* du capital !

C'est sur la base de cette analyse qu'il faut envisager ce qui est possible pour l'économie capitaliste. Son existence et sa survie sont suspendues à la possibilité pour le capital de se mettre en valeur. Marx nie que cette mise en valeur puisse se poursuivre indéfiniment dans les conditions capitalistes. Parvenu à un certain degré de développement, l'un des facteurs entre en contradiction avec l'autre. La mise en valeur de la valeur existante ne serait pas possible, s'il n'y avait des méthodes techniques accroissant les forces productives (et donc les produits), qui servent de base [**Grundlage**] à cette valorisation. C'est l'augmentation des valeurs d'usage qui rend possible la mise en valeur.

Réciproquement, l'accumulation de la valeur permet à son tour d'améliorer les méthodes techniques et de multiplier les moyens matériels et humains. L'une est condition de possibilité, ou présupposition, de l'autre. Dans ce couplage, toutes les formes de l'action réciproque se manifestent et entrent en jeu : action en retour de l'effet sur sa cause ou réaction, conditionnement réciproque, engendrement et développement mutuels.

Soit un autre exemple de causes multiples interagissantes, celui des trois formes du capital du point de vue de la circulation : la forme « marchandise », la forme « argent », et la forme « moyens de production » (instruments, matière premières et forces de travail). Le capital parcourt ces formes dans un cycle de transformations qui lient sphère de la production et sphère de la circulation. Voici comment se présentent ces métamorphoses :

> « Considéré comme un tout, le capital occupe [...] ses phases différentes simultanément, par juxtaposition dans l'espace. Mais, sans arrêt, chaque fraction passe successivement d'une phase, d'une forme fonctionnelle, à l'autre, fonctionnant ainsi successivement dans chacune d'elles. Les formes sont donc des formes fluides, et *leur simultanéité est l'œuvre de leur succession.* Chaque forme suit l'autre et la précède, en sorte que le retour de telle fraction du capital à une certaine forme est conditionné [**bedingt ist**] par le retour de

> telle autre à une autre forme. [...] — C'est seulement dans l'unité des trois cycles que se réalise la continuité du processus-total [...]. Le capital social total comporte toujours cette continuité, et son processus comporte toujours l'unité des trois cycles[80].»

Ces trois cycles sont les cycles respectifs du capital sous chacune de ses trois formes au cours d'une certaine période. Chacune se transforme dans les deux autres pour revenir à soi sous sa forme initiale. Les capitaux, sous ces trois formes, sont consommés, et remplacés ou reproduits au terme d'un cycle[81].

Chaque forme du capital est cause des deux autres, «cause» ayant ici le double sens de condition antécédente et d'origine essentielle. La causalité prend la forme d'un enchaînement circulaire qui revient sur lui-même et se répète, soit avec «reproduction simple» de la valeur initiale, soit avec «reproduction élargie».

L'achat de nouvelles matières premières, par exemple, suppose comme condition nécessaire, qu'une certaine masse d'argent soit disponible, ce qui suppose qu'une masse correspondante de marchandises ait été vendue et leur valeur réalisée en argent. Cela implique à son tour que ces marchandises aient été produites, processus au cours duquel certaines quantités de forces de travail, de matières premières et d'instruments, auront été consommées.

Prise abstraitement, sur le plan théorique général, la circulation du capital est un cas d'enchaînement linéaire de causes et d'effets, qui se referme sur lui-même comme un cercle qui reste identique à lui-même ou qui s'élargit en spirale. Du point de vue temporel, elle présente des phases qui se répètent dans un même ordre au cours de cycles semblables.

Mais, derrière cette structure simple pour la réflexion immédiate, Marx signale, dans l'extrait cité à l'instant, quelque chose d'autre: une dépendance causale. En effet, dans la réalité, les trois cycles se chevauchent, et c'est la succession, dit-il, qui *engendre* la simultanéité. Qu'est-ce que cela signifie?

On comprend aisément que le capital social total se fractionne en trois parties donc chacune passe successivement par ces trois formes. Dans le cas d'un capital individuel, on trouve en effet simultanément des moyens de production, des marchandises, et des moyens de paiement, c'est-à-dire à l'actif du bilan des immobilisations, des stocks et des liquidités.

Or, un capitaliste individuel peut très bien mettre tout son capital sous une seule des trois formes: il peut tout réaliser sous forme d'argent par exemple. Mais rester dans cet état contrevient à la «nature» du capital. Il lui faut aller recommencer ailleurs et produire autre chose. Il ne peut subsister sans se transformer! Il doit nécessairement passer de l'une à l'autre sans arrêt. Mais quelle nécessité le pousse à prendre ces trois formes «simultanément»? En fait, en mode de production capitaliste, la continuité de la production prime; elle est un impératif «économique»:

> « C'est la continuité qui est le trait caractéristique de la production capitaliste ; elle est conditionnée [**bedingt**] par sa base technique, bien qu'elle ne soit pas toujours absolument réalisable[82]. »

Il ne faut pas s'étonner que Marx invoque ici la base technique. Alors que les chevaux doivent se reposer, les machines peuvent fonctionner vingt quatre heures sur vingt quatre. La mobilité du capital dépend des possibilités de la base technique. Or, la continuité de la production ne peut être absolue : il faut bien arrêter les machines pour les entretenir ou les réparer.

L'ensemble du capital social, mais aussi le capital individuel, doit éviter les interruptions de la production, les « temps morts » qui limitent d'autant la création de valeur nouvelle. Le capital doit s'arrêter *le moins de temps possible* dans chacune de ses « formes ». Il n'est dans l'une que pour passer aussitôt dans l'autre. Par nature, il fluidifie les formes dans lesquelles il est pourtant bien obligé d'être : « On ne peut le comprendre que comme mouvement, et non pas comme une chose au repos[83]. » C'est justement ce que permet « la base technique » nouvelle, le machinisme, qui convient à merveille au capital.

Les trois cycles ne sont donc pas indépendants. Les trois formes du capital ne se succèdent pas comme des réalités indifférentes l'une à l'autre. Elles forment un tout, une « unité », où chacune dépend des deux autres. Cette unité se présente à la fois dans l'instant et dans la durée.

D'où cette formule très curieuse au premier abord : « La simultanéité [des trois cycles] est l'œuvre de leur succession ». Il n'est pas aisé de comprendre que la succession des formes du capital engendre leur simultanéité.

Marx veut dire que la simultanéité est le moyen pour que la succession soit la plus rapide possible. On évite ainsi toute interruption. Si le capital était entièrement sous forme de marchandises, ou d'argent, ou de moyens de production, pendant un certain laps de temps, il ne fonctionnerait plus comme capital. Il lui faut prendre les trois formes simultanément. C'est sa nature qui le veut : pas de stocks immobilisés, pas d'argent qui dort, pas de machines au repos. C'est évidemment au niveau du capital social total que la continuité du processus se réalise le mieux.

Le système économique se présente comme un enchevêtrement complexe de toutes sortes de formes diversifiées. Malgré tout, s'il existe une unité et une continuité, cela tient à une cause originaire générale qui réside dans la nature du capital : faire toujours plus de plus-value, et pour cela passer continuellement et aussi rapidement que possible par ses trois formes.

L'interdépendance des formes et des cycles révèle, à son origine, une cause économique qui les lie ensemble et impulse le mouvement du tout. C'est un processus complexe, mû par une nécessité qu'impose une fin immanente : accroître la valeur ou succomber dans la concurrence.

Nous avons vu que cette cause s'analyse en une *pluralité de facteurs ou moments essentiels* (naturels, techniques, sociaux). Maintenant, si l'on analyse

chaque facteur, nous allons voir les causes se multiplier et se diversifier: c'est d'une *multiplicité concrète* qu'il s'agit en réalité.

Examinant ce qui *peut* élever ou abaisser la rente foncière différentielle — celle que rapportent diverses terres —, Marx observe qu'elle dépend de la différence dans les quantités de produits obtenus sur différentes terres de même superficie bien qu'on y emploie des capitaux égaux. Elle ne peut provenir que des différences dans les conditions naturelles. Celles-ci décident des diverses possibilités:

> « Les deux causes générales, indépendantes du capital, de l'inégalité de ces résultats sont: 1. la *fertilité* [...]; 2. la *situation topographique* des terres. Ce point est d'une importance décisive dans le cas des colonies et, de façon générale, pour l'ordre dans lequel des terrains *peuvent* être successivement cultivés. De plus, il est clair que ces deux causes différentes de la rente différentielle, la fertilité et la situation, *peuvent* agir en sens opposé. Un terrain *peut* être très bien situé et en même temps très peu fertile et inversement. Ce fait est important, car il explique pourquoi, en défrichant le sol d'un pays, on *peut* tout aussi bien aller des meilleures terres aux moins bonnes qu'inversement[84]. »

L'étonnant est que Marx traite ici de conditions naturelles comme de causes qui déterminent la valeur d'un revenu, la rente foncière. D'après la théorie de la valeur-travail, les causes naturelles qui élèvent ou abaissent la quantité des produits ne devraient pas avoir d'influence sur la valeur, car, dans cette étude de la rente différentielle, Marx a supposé des quantités égales de travail et de moyens de production, des capitaux égaux. C'est que la rente est évaluée et exigée par les propriétaires fonciers en fonction des produits attendus de la terre et, donc, des facteurs naturels; en réalité, sa véritable origine est ailleurs: elle provient d'un partage, entre capitalistes et propriétaires fonciers, de la plus-value sociale totale qui, elle, provient de la productivité du travail général[85].

Du seul fait qu'il y a deux causes naturelles variables auxquelles le propriétaire rattache le calcul de la rente, c'est tout un éventail de possibilités qui apparaît. Si les causes sont multiples, les possibilités qui se présenteront seront d'autant plus nombreuses. Du moins dans l'abstrait, car beaucoup de ces possibilités restent théoriques. Marx l'indique en parlant de causes « générales ». Dans la réalité, d'autres facteurs interviennent. Par exemple, pour coloniser des terres, il faut non seulement des capitaux, mais une main d'œuvre locale ou immigrée; il faut que celle-ci soit assez docile ou qu'on puisse la contraindre, etc.

Toujours au sujet de la rente foncière, Marx se rapproche de la réalité concrète quand il énumère des causes de détermination plus particulières. Elles sont de nature très diverse:

> « Parmi ces causes, il ne faut pas seulement compter les causes générales

> (fertilité et situation), mais aussi: 1. la répartition des impôts qui peut avoir un effet uniforme ou non [...]; 2. les inégalités provenant d'un développement différent de l'agriculture dans les diverses parties d'un pays [...]; et 3. l'inégalité qui préside à la répartition du capital entre les fermiers[86]. »

Voilà bien des causes qui limitent les possibilités « générales ».

Passons à la division du travail; Marx souligne qu'elle aussi a une base « naturelle ». La manière dont il en parle montre bien qu'il pense, là encore, à une multiplicité de causes extrêmement variées:

> « Des communautés différentes trouvent dans leur environnement naturel des moyens de production différents et des moyens de subsistance différents. Leur mode de production, leur mode de vie et leurs produits sont donc aussi différents. C'est cette différence naturelle qui, quand il y a contact entre des communautés, [entraîne...] la division sociale du travail [...][87]. »

Dans ce cas également, Marx attire l'attention sur les possibilités offertes par les conditions naturelles, du fait du polymorphisme des fins: des communautés différentes peuvent utiliser un même milieu naturel de manière différente[88].

Il est clair que le milieu naturel conditionne les activités possibles: il a ses particularités géographiques, orologiques, climatiques, une flore et une faune déterminées, certaines ressources du sous-sol, etc. Cet ensemble de conditions naturelles données constitue à la fois un cadre de contraintes relatives et un éventail de possibilités, ce que Marx exprime en disant que la nature est pour l'homme un « magasin de vivres » et un « arsenal de moyens » de travail[89]. Bref, c'est une base pour de multiples modes de vie éventuels et des développements économiques différents.

On pourrait multiplier les exemples montrant que Marx prend en considération des possibilités nombreuses.

> « La matière première *peut* former la substance principale d'un produit ou n'y entrer que sous forme de matière auxiliaire. [...] Comme toute chose possède des propriétés *diverses* et prête, par cela même à *plus d'une* application, le même produit est *susceptible* de former la matière première de différentes opérations. [...] Dans la même opération, le même produit *peut* servir et de moyen de travail et de matière première[90]. »

Ces propriétés naturelles des choses, sources d'usages possibles innombrables, restent généralement inconnues jusqu'à ce qu'une nouvelle pratique ou les progrès de la science les découvre:

> « Au lieu de chercher les véritables causes naturelles de l'épuisement du sol (d'ailleurs tous les économistes qui ont écrit sur la rente différentielle les ont ignorées, les connaissances en chimie agricole étant à leur époque

insuffisantes), on a eu recours à la théorie superficielle qu'il était impossible d'investir n'importe quelle masse de capital sur une surface délimitée[91]. »

La genèse des manufactures offre également un bon exemple de cette prise en considération d'une multiplicité de causes diverses, qui forment autant de conditions historiques:

> « Il y eut d'autres circonstances encore qui concoururent simultanément au développement de l'industrie manufacturière: l'augmentation des marchandises mises en circulation dès que le commerce pénétra aux Indes orientales par la voie du cap de Bonne-Espérance, le régime colonial, le développement du commerce maritime.
>
> Un autre point qu'on n'a pas encore assez apprécié dans l'histoire de l'industrie manufacturière, c'est le licenciement des nombreuses suites des seigneurs féodaux, dont les membres subalternes devinrent des vagabonds avant d'entrer dans l'atelier. [...]
>
> L'agrandissement du marché, l'accumulation des capitaux, les modifications survenues dans la position sociale des classes, une foule de personnes se trouvant privées de leurs sources de revenu, voilà autant de conditions historiques pour la formation de la manufacture[92]. »

N'y a-t-il pas toujours une pluralité, une multiplicité de causes de nature et d'espèces différentes? Non seulement les causes naturelles, mais aussi les causes économiques, sociales, politiques, varient et ont toutes un caractère historique.

Derrière les généralités de la théorie économique, n'est-ce pas la contingence qui se présente au plan concret? Comme Hegel, Marx ne fait-il pas droit à la contingence, au sens de hasard ou fortuité?

5. La contingence des causes: le hasard ou fortuité

Nous venons d'établir que, même si l'on ne considère que la sphère économique, les causes y sont diverses. Nous avons appelé « essentielles » les causes principales. Marx en distingue les causes accidentelles ou « contingentes ». Il parle en effet parfois de la contingence des causes, qui règne « à la surface de la société », répète-t-il.

Or, aucune frontière infranchissable ne sépare la nécessité de la contingence. L'enquête historique ou l'analyse théorique permettent de distinguer, selon les cas, entre les causes essentielles et les causes accidentelles. La contingence caractérise les événements et les êtres singuliers, l'infinie variété des choses concrètes.

Toutefois, il s'agit de la contingence au sens de « hasard » ou de « fortuité ». Par là, Marx est disciple de Hegel, qui insistait sur la puissance du hasard [**Zufälligkeit**]:

> « Si nous disons [...] que la Raison universelle se réalise dans le monde, nous ne nous référons certainement pas à tel ou tel individu empirique : celui-ci peut se trouver bien ou mal du fait que dans ce domaine, les hasards et la particularité ont reçu du concept le pouvoir d'exercer leur droit formidable[93]. »

Les sciences exactes, dès qu'elles s'appliquent à des êtres concrets, tiennent compte des singularités et des caractères accidentels : elles parlent couramment de « perturbations » ou du rôle d'éléments impondérables, et cela dans tous les ordres de phénomènes. Les lois universelles et les causes essentielles parviennent rarement à expliquer ne serait-ce qu'un seul fait ou être individuel, comme la forme de la terre, la disposition des planètes dans le système solaire ou l'existence de tel ou tel individu d'une espèce vivante.

Tout être et tout événement est singulier : cela se retrouve partout dans la nature[94]. Il n'est pourtant pas assuré que le nombre des causes soit plus élevé, ni leurs combinaisons plus complexes en sociologie et en histoire qu'en astronomie ou en physique : les atomes sont bien plus nombreux que les êtres humains, et les composés chimiques que les groupes sociaux, les langues ou les peuples.

De même, pour Marx, il n'y a pas de fait ni de processus économique ou social particulier qui n'ait ses causes accidentelles, qui avec les causes essentielles concourent à le produire. L'histoire est le résultat d'une multiplicité de causes singulières qui s'entrelacent d'une manière variée et mouvante. Toutes sortes d'influences, de circonstances, de modifications nombreuses, interviennent à des degrés divers. Cet aspect des choses, Marx le nomme la « contingence » : « **die Zufälligkeit** », c'est-à-dire la fortuité[95].

Il ne la reconnaît pas seulement pour les faits et individus singuliers, mais remarque qu'elle se manifeste aussi largement au plan socio-économique. Pour lui, il y a une « contingence sociale » qui joue un rôle majeur dans certains phénomènes économiques importants. A propos des lois générales de l'économie, il écrit : « La production est déterminée par des lois naturelles générales, la distribution par la contingence [**Zufall**] sociale[96]. »

L'exemple typique de « fortuité », chez Marx, est celui de la répartition de la plus-value sociale totale. Une fois défalquées les dépenses générales de la société (administration, police, armée, etc.), cette répartition s'effectue pour l'essentiel entre deux grandes catégories sociales : les propriétaires fonciers et les entrepreneurs capitalistes. Ce partage du surproduit social entre les diverses classes en présence, que ce soit sous sa forme de valeurs d'usage ou sous celle de valeurs d'échange, ne dépend pas de lois générales, mais d'un rapport variable et fortuit qui relève des circonstances, en particulier des forces respectives des classes sociales. Ce rapport de forces est issu d'une histoire antérieure et n'est donc pas sans cause, mais il est « contingent » par rapport aux lois immanentes de la production capitaliste (lois de la valeur, de la plus-value, etc.).

Pourtant, cette répartition n'est pas purement arbitraire : elle est liée à des situations historiques particulières, nationales ou locales. Aucune loi économique n'y préside, alors qu'une loi détermine la valeur des produits. Nous l'avons vu, la rente foncière n'a pas de rapport, en système capitaliste, avec la valeur des produits agricoles. Si on la lie à « la valeur de la terre », cette liaison est « contingente », la terre n'ayant en soi aucune « valeur », chose que Marx établit par ailleurs.

Dans ces conditions, le partage de la plus-value n'est pas fixé par les lois fondamentales du mode de production capitaliste. Ce sont donc certaines « circonstances » qui en décident, les conventions antérieures et les coutumes. En cas de litige, c'est la lutte sociale qui tranche. Il n'en va pas de même de la répartition des deux parts respectives de plus-value, à l'intérieur de chacune des classes qui en bénéficient. Des causes déterminées y président : la grandeur relative du capital engagé, la fertilité des terres et leur situation, etc.

Marx ne recourt donc pas à la « contingence » au sens métaphysique du terme : ce qui aurait pu ne pas être[97]. Nulle part il n'y a pour lui de contingence absolue, nulle part une absence totale de causes.

Prenons à nouveau l'exemple de la division du travail. Dans l'atelier, la manufacture ou la fabrique, elle est étroitement soumise aux nécessités matérielles du processus de production immédiat : elle est « nécessaire » car déterminée par la nature même des instruments et méthodes de travail.

Au contraire, aucune nécessité ne règle la division du travail dans la société civile bourgeoise où règnent les droits « naturels » des individus ; elle n'est pas « organisée » selon un plan rationnel établi à l'avance, ou selon quelque autre nécessité. Elle n'obéit à aucune loi : les individus s'orientent vers le métier qui leur plaît, ou fuient toute activité. Ici règne la volonté individuelle ; chacun poursuit des fins personnelles, voire des lubies. Comme disent Marx et Engels, c'est « l'anarchie » qui règne sur le plan social ; il y a absence de toute organisation concertée.

Ainsi, d'un niveau à l'autre, la division du travail est soumise à un principe différent :

> « Au lieu que dans la manufacture la loi d'airain du rapport quantitatif ou de la proportionnalité soumet des nombres déterminés d'ouvriers à des fonctions déterminées, le hasard et l'arbitraire **[Zufall und Willkür]** jouent leur jeu bariolé dans la répartition des producteurs de marchandises et de leurs moyens de production entre les diverses branches du travail social[98]. »

Dans de pareils cas, Marx invoque une « contingence sociale » ou individuelle, historique ou naturelle : il s'agit toujours de la « fortuité », du hasard résultant des circonstances, jamais d'une contingence au sens d'une indétermination absolue, hasard aveugle des Épicuriens, ou liberté d'indifférence des métaphysiciens spiritualistes.

Si le partage social de la plus-value n'est pas déterminé par une loi

immanente au mode de production, si la répartition du travail à l'échelle sociale globale n'obéit à aucun principe nécessaire, cela ne veut pas dire qu'ils se feraient sans causes ! Ils ne sont pas non plus livrés à un hasard pur au sens mathématique, comme la sortie des numéros d'une loterie !

Le partage du produit social global ne peut varier qu'entre deux bornes extrêmes : sa masse est donnée. L'une des parties peut ne recevoir que la « portion congrue » ; des causes extra-économiques en décident. **A priori**, toutes les répartitions sont possibles. Entre ces bornes extrêmes, se déploie tout l'éventail des possibilités. Dans le domaine socio-historique, Marx fait largement place à la fortuité, au sens de concours de causes indépendantes. L'interprétation déterministe du marxisme, qui cherche à tout expliquer dogmatiquement par la « nécessité » économique et les lois de la production, occulte le rôle du hasard objectif dans lequel s'insère la volonté humaine individuelle[99].

Mais certains tendent à interpréter cette fortuité comme si elle échappait au domaine de l'explication causale. C'est ce que faisait Lucien Goldmann lorsqu'il s'interrogeait sur la notion de classe sociale chez Marx ; à ce sujet, il parlait de « la distinction [à faire] entre les facteurs qui ont une valeur causale et les facteurs accidentels et contingents[100] ». Cette formulation est malheureuse, car les facteurs accidentels et contingents ne sont pas moins des facteurs causaux que les autres !

De même, lorsque M. Duménil partage les causes en causes essentielles, nécessaires et internes, et en causes accidentelles, excternes et contingentes[101], à notre sens, il faudrait préciser qu'il ne s'agit que d'une « extériorité » relative. Les causes qui décident du partage de la plus-value font encore partie d'une totalité.

Dans une société déterminée, la population se répartit en classes qui sont interdépendantes économiquement comme le montre bien le « Tableau économique » de Quesnay que Marx reprend dans sa théorie de la reproduction[102].

Malgré la multiplicité des causes qui s'y manifeste, l'histoire selon Marx, n'est pas livrée à la contingence, c'est-à-dire au hasard. Néanmoins, il décrit la genèse d'un nouveau mode de production comme résultant du concours de facteurs provenant de la décomposition du mode de production précédent en éléments divers : les ouvriers libres, le capital commercial, la découverte du Nouveau Monde, etc., qui constituent autant de causes « indépendantes ». Ainsi, des causes essentielles jouissent d'une indépendance qui, pour être relative, n'en est pas moins réelle.

Lucidement, certains marxistes ont insisté sur cette contingence à tous les niveaux de la réalité dès qu'on l'aborde concrètement. Critiquant l'abus que l'on faisait de la métaphore de l'« organisme social », Labriola osait dire : cette « métaphore n'a pas plus de portée [que celle des facteurs] ; et la recherche particulière, critique et circonstanciée des faits historiques est la seule source de ce savoir concret et positif qui est nécessaire au développement complet du matérialisme économique[103]. »

Des critiques vigilants le lui ont reproché: il y aurait «*péril métaphysique*[104]» à souligner la contingence des causes. Soulignant le rôle des «contingences variées du développement économique et de la situation politique qui en découle[105]», Labriola fut pris à partie par Gentile, qui l'accusa d'avoir fait du matérialisme historique «une *métaphysique du contingent*[106]».

Ce mot appliqué au marxisme est inattendu et, pour le moins, inhabituel. Or, Labriola a compris Marx mieux que beaucoup d'autres, et ses écrits gardent leur valeur aujourd'hui encore. Il avait su éviter le simplisme et le dogmatisme. C'est ce que Croce rétorqua en le défendant malgré tout:

> «Les propositions et formules qui [semblent] critiquables dans les ouvrages de M. Labriola, [...] sont simplement des excroissances d'une pensée réalistiquement saine. [...] Ses observations, [...] parfois légèrement contradictoires, toujours heureuses, nous ramènent sur le terrain réaliste. [...] *Il a, à un degré éminent, le respect de l'histoire*[107].»

Bel hommage, que mérite tout autant Marx. Mais, avec l'idée d'«indépendance» des causes, ce qu'impliquait déjà leur multiplicité, n'attribuons-nous pas à Marx la théorie du hasard de... Cournot?

Pour Marx, comme pour Cournot, le hasard qui se déploie dans les événements singuliers engendre une forme de nécessité: celle qui résulte du concours d'un grand nombre de causes ou événements élémentaires. Cette nécessité n'exclut pas le hasard, elle le suppose! Inversement, le hasard n'exclut pas la nécessité, il y conduit[108]!

Les explications et les exemples de Marx concernant cette liaison du hasard et de la nécessité, qui est la nécessité émergeant du grand nombre, ont en effet un air de ressemblance avec la fameuse conception de Cournot qui proposa de définir le «hasard» par le «concours de séries causales indépendantes», du moins assez indépendantes pratiquement pour être considérées théoriquement comme telles: en effet, l'indépendance *absolue* de séries qui remonteraient à l'infini est toujours contestable[109].

Ce que Marx dit du concours de causes générales comme la fertilité et la situations des terres, ou de la réunion de conditions historiques d'origines diverses, répond tout à fait à cette définition. De plus, comme Cournot, pour parler du hasard, Marx se place sur un plan «historique» et critique.

Toutefois, pour Marx, la «combinaison» des facteurs causaux essentiels qui sont liés par une «correspondance» nécessaire n'entre pas dans cette définition, puisque, dans ce cas, les causes différentes doivent convenir et s'ajuster entre elles. On ne peut donc parler d'indépendance! La correspondance est une forme de dépendance!

La contingence, pour Marx comme pour Cournot, est donc la forme que prend le cours des choses quand concourent des causes diverses, sans rapport direct, sauf assez lointain, entre elles.

S'il en restait là, peu de choses, du point de vue logique, le différencierait

de Cournot. Par exemple, Marx écrit: «il n'y a pas de relation causale [**keine ursachliche Verbindung**] entre la formation d'un capital argent additionnel et la masse de métal précieux se trouvant dans le pays[110]».

Voilà un cas d'indépendance de deux séries causales au sens de Cournot, et on pourrait en trouver ainsi beaucoup d'autres sous la plume de Marx, dès qu'il en vient à des choses ou situations particulières. Comme Cournot, Marx accorde que, aurait-on une connaissance précise des séries en jeu, on n'éliminerait pas ce genre de contingence ou «hasard»: pour tous deux, le hasard, en ce sens, est objectif[111].

Ils n'affirment cependant ni l'un ni l'autre une contingence absolue[112]. Ils pensent qu'il y a une certaine rationalité de l'histoire qui n'est pas qu'une succession kaléidoscopique désordonnée.

Cela dit, leurs conceptions de l'histoire, ainsi que leurs «philosophies» respectives, diffèrent considérablement!

Pour Marx, toutes les séries causales (les facteurs causaux ou «moments» sociaux) émanent d'*un* monde dont elles ne sont que des aspects; si elles jouissent d'une indépendance, celle-ci est relative. D'autre part, il pense un monde en devenir; il y a une histoire parce qu'il y a une certaine évolution qui est un développement. Cournot, lui, critique les conceptions évolutionnistes.

C'est pourquoi, Marx n'accorde pas autant que Cournot la linéarité des chaînes causales simples: ce n'est là pour lui qu'une vue abstraite des choses. Pour Cournot, au contraire, *tout se passe comme si* la réalité se composait de telles séries causales linéaires, où les événements se déroulent parallèlement.

Par sa philosophie générale, Marx pense que rien n'est absolument indépendant, que l'indépendance n'est que relative; mais d'un autre côté, dans les cas économiques et historiques concrets, il admet que l'indépendance des causes est pratiquement réalisée.

Jusqu'où va-t-il dans l'admission de la fortuité? Si, pour lui, la contingence, au sens de fortuité, joue un rôle important et constant en histoire, il n'en conclut pas que tout soit contingent, car la contingence la plus grande, la multiplicité même des causes individuelles les plus nombreuses, ramène la nécessité par le jeu des moyennes. Un renversement dialectique s'opère. Tous les coups de dés dont l'histoire est faite n'abolissent pas la nécessité. Cette nécessité sans cesser d'être «économique» devient «historique».

Comme l'avait fait remarquer Hegel, la dépendance de l'événement fortuit à l'égard de conditions transforme sa nécessité: «Cette nécessité est en même temps relative. — Elle a en effet une présupposition à partir de laquelle elle commence, elle a son point de départ dans le contingent. L'effectif réel comme tel est en effet l'effectif déterminé, et a d'abord sa déterminité comme être immédiat dans le fait qu'il a une pluralité de circonstances existantes; mais cet être immédiat, comme déterminité, est aussi le négatif de soi, est être-en-soi ou possibilité[113].»

Celle-ci apparaît chez Marx comme possibilité historique concrète.

NOTES

1. Cette thèse, soutenue par les empiristes anglais, puis Auguste Comte et les néo-positivistes, visait, à l'origine, l'usage du principe de causalité en théologie, et dans la métaphysique rationaliste classique; mais elle fut étendue de plus en plus aux sciences, tendant à en exclure toute explication de type causal.

2. Le grand souci des positivistes est d'arriver à séparer la science et la philosophie en traçant une ligne de démarcation infranchissable et définitive entre elles. Leur idéal de purifier les sciences de toute trace de métaphysique, serait atteint — pensent-ils — si l'on pouvait abolir la philosophie au bénéfice de connaissances uniquement et strictement « positives », en particulier en en banissant l'explication par des causes. La phénoménologie d'inspiration husserlienne, elle aussi, conteste les explications « causales » en philosophie. Récemment, pour des motivations scientistes (théoricistes), certains interprètes de Marx ont minimisé l'importance de sa recherche des causes. C'est pourquoi il importe, au contraire, de la faire apparaître en pleine lumière.

3. Néanmoins, toutes les « lois » de la mécanique classique ne sont pas des lois « causales », comme on le croit communément: le fameux principe d'inertie n'est pas « causal »; il n'assigne aucune cause au mouvement (cf. Mario BUNGE, *Causality: The Place of the Causal Principle in Modern Science*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1959, pp. 108-111).

4. Cf. J. A. SCHUMPETER, **op. cit.**; André MARCHAL, *Systèmes et structures économiques*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Thémis, 1959: H. Denis, *Histoire...*; A. Anikin, **op. cit.**

5. *Le capital* (trad. Lefevbre), p. 203; ES, t. 1, p. 183; *MEW* 23, p. 195.

6. Marx précise: « dans la forme de société que nous avons à considérer, elles [les valeurs d'usage] constituent en même temps les porteurs matériels de... la valeur d'échange. » (*Le capital*, t. 1, p. 52; trad. Lefebvre, pp. 40-41; *MEW* 23, p. 50. — Trad. modifiée.)

7. Marx suit Adam Smith et David Ricardo. Ce dernier ouvrait son traité (**op. cit.**, p. 25) par l'énoncé suivant: « La valeur d'une marchandise, ou la quantité de toute autre marchandise contre laquelle elle s'échange, dépend de la quantité relative de travail nécessaire pour la produire, et non de la rémunération plus ou moins forte accordée à l'ouvrier. » Adam Smith (**op. cit.**, p. 61) en avait donné une définition voisine: « La valeur d'une denrée quelconque pour celui qui la possède, et qui n'entend pas en user ou la consommer lui-même, mais qui a l'intention de l'échanger pour autre chose, est égale à la quantité de *travail* que cette denrée le met en état d'acheter ou de commander. Le *travail* est donc la mesure réelle de la *valeur échangeable* de toute marchandise. »

8. *Le capital*, t. 1, p. 57; *MEW* 23, p. 56. — Trad. modifiée; la traduction de Roy donne depuis plus d'un siècle: « J'ai, le premier, mis en relief ce double caractère du travail représenté dans la marchandise. Comme l'économie politique pivote autour de ce point, il nous faut ici entrer dans de plus amples détails. » M. Lefebvre traduit: « J'ai été le premier à mettre le doigt, de manière critique, sur cette nature bifide [sic] du travail contenu dans la marchandise. Comme c'est autour de ce point que tourne la compréhension de l'économie politique, il convient de l'éclairer un peu plus ici » (**loc. cit.**, p. 47).

La traduction de Joseph Roy supprime l'expression: « de manière critique »! Elle gratifie Marx de l'honneur qui revient à Adam Smith, que Marx félicite ailleurs pour avoir découvert le « travail abstrait » et l'avoir mis au centre de l'économie politique: « Un énorme progrès fut fait par Ad. Smith quand il rejeta toute détermination particulière de l'activité créatrice de richesse pour ne considérer que le travail tout court [...]. » (Introduction, in *Contribution*, p. 168; *MEW* 13, p. 635). Dans *Le capital*, Marx dit seulement qu'il est le premier à avoir développé une *critique* de l'économie politique du capitalisme en se fondant sur ce caractère double du travail. Dans la première édition, on lit: « **Dieser Punkt, der von mir zuerst kritisch entwickeln würde** [...] (*MEGA*, t. II/5, p. 22), dans la quatrième: « **Diese zweischlägtige Natur** [...] **ist zuerst von mir kritisch nachggewiesen worden** » (*MEW* 23, p. 56), chaque fois avec, en note, une référence à la *Contribution* parue en 1859.

9. Pour être tout à fait exact, il faudrait dire « l'une des causes », la nature elle-même étant l'autre.

10. *Le capital*, t. 2, p. 189; trad. Lefebvre, p. 578; *MEW* 23, p. 539.

11. Auparavant, on avait attribué la création de la valeur à la fécondité de la nature (les Physiocrates), ou aux vertus du commerce (les mercantilistes).

12. D'où le chapitre du *Capital* consacré à la longueur de la journée de travail, en particulier à toutes les luttes autour de la loi des dix heures en Angleterre au milieu du XIXe siècle.

13. D'où les chapitres du *Capital* sur la coopération, les manufactures, le machinisme et la grande industrie.

14. « L'effet de la coopération simple se manifeste de façon colossale dans les ouvrages gigantesques des anciens peuples asiatiques, égyptien, étrusque, etc. » (**Ibid.**, p. 26; p. 375; p. 353. Trad. modifiée) — La coopération *simple* réunit des hommes qui accomplissent les mêmes gestes dans une tâche commune. Dans la coopération *complexe* intervient la division du travail; ainsi, la manufacture réunit des métiers différents (cf. le célèbre exemple de la manufacture d'épingles analysé par Adam SMITH (**op. cit.**, L. Ier, ch. Ier, pp. 38 et suiv.).

15. Marx connait cet ingénieur (cf. *Le capital*, t. 2, p. 70; trad. Lefebvre, p. 546; *MEW* 23, p. 510), qui mit au point en 1797 le premier tour à fileter entièrement en métal. Par contre, il semble avoir ignoré Wilkinson, inventeur du tour à aléser les cylindres (1772) qui joua un rôle décisif pour assurer le succès de la machine à vapeur de Watt (Cf. *Histoire des techniques*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, pp. 693 et 705).

16. C'est ce que fait déjà Marx dans les *Manuscrits de 1844* avec ses analyses du travail aliéné, et Engels dans *La situation des classes laborieuses en Angleterre*, puis Marx à nouveau tout au long du premier livre du *Capital*.

17. *Le capital*, trad. Lefebvre, p. 530; ES, t. 2, p. 151; *MEW* 23, pp. 495-497.

18. **Ibid.**, p. 565; p. 180; p. 528. — De même, la colonisation agricole de certaines régions du monde au XIXe siècle fut possible grâce à la révolution industrielle, par exemple la production de la laine en Australie. (**Ibid.**, p. 507; pp. 131-132; p. 475). L'essor des États-Unis est lui-même le produit de la grande industrie européenne, plus précisément anglaise (**Ibid.**, p. 507; pp. 132-133; pp. 475-476).

19. **Ibid.**, p. 565; p. 180; p. 528.

20. **Ibid.** La grande industrie « a créé cette science toute moderne qu'est la technologie. » (**Ibid.**, p. 546; p. 164; p. 510). Là aussi, il s'agit d'une relation causale. Remarquons ici un bel exemple de l'unité de la théorie et de la pratique, car l'essor de la technologie comme discipline scientifique contribue à celui de la grande industrie: il y a interaction.

21. **Ibid.**, p. 714; ES, t. 3, p. 80; p. 666.

22. **Ibid.**, p. 715; p. 80; p. 666.

23. Sur l'incapacité de la loi de l'offre et de la demande à rendre compte du niveau moyen des salaires et de celui des prix en général, cf. *Le capital*, t. 2, pp. 208-209; trad. Lefebvre, pp. 601-602; *MEW* 23, pp. 559-560.

24. L. à Arnold Ruge, 13 mars [1843]. (*Correspondance*, t. I, pp. 289-290; *MEW* 27, p. 417. Trad. modifiée.)

25. Selon une vue dialectique aussi simple que naïve, Stirner divisait l'histoire de l'humanité en trois périodes; à son enfance correspondent le Nègre et le réalisme, à son adolescence le Mongol et l'idéalisme), à son âge adulte le Caucasien et l'unité négative du réalisme et de l'idéalisme. (Cf. *L'idéologie* (1968), pp. 153 et 187-195; (1976), pp. 119 et 152-160; *MEW* 3, pp. 115, 147-153).

26. Énumération du début du *Manifeste du parti communiste* (pp. 30-31; *MEW* 4, p. 462), reprise de Saint-Simon.

27. *L'idéologie* (1968) p. 177; (1976) pp. 142-143; *MEW* 3, p. 137.

28. Cité par Marx dans « L'éditorial du nº 179 de la "Gazette de Cologne", *Sur la religion*, p. 22; *MEW* 1, p. 91.

29. **Ibid.** — Dans *Le capital*, Marx dévoile partout la même inversion. Il montre d'où « procèdent les illusions imaginatives du curé Chalmers: selon lui, plus serait faible la masse du produit annuel que les capitalistes dépensent comme capital, plus seraient grands les profits qu'ils ingurgiteraient », et ajoute: « Notre curé confond cause et effet. » (*Le capital*, t. 6, p. 259; *MEW* 25, p. 256.)

30. *Sur la religion*, p. 30; *MEW* 1, p. 97.

31. Est-ce l'« esprit objectif » au sens de Hegel et de Montesquieu, ou bien (faisons un pas de plus) est-ce l'« esprit » au sens d'Helvétius ou de D'Holbach, de Diderot ou de Cabanis? Il est sans doute difficile de le préciser. En tout cas, le jeune Marx conçoit l'esprit d'une manière plus concrète que Feuerbach la « Conscience du Genre », ou Bauer la « Conscience de soi ». Le jeune Marx connaissait bien les thèses des matérialistes français. Sans doute, savait-il que Cabanis avait

professé que le cerveau était l'organe destiné à produire la pensée (cf. sur ce point, *Histoire de la Philosophie*, Paris, Gallimard, t. III, pp. 111-112). Mais, vraisemblablement, il ignorait que Diderot, dans sa *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé «L'Homme»*, lui objectait d'avoir méconnu les fonctions du cerveau dans ses explications sur l'origine des idées et des facultés intellectuelles humaines. Cet écrit de Diderot ne fut publié qu'en 1873 (cf. DIDEROT, *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1961, pp. 583-585).

32. *Droit politique*, p. 159; *MEW* 1, pp. 304-305. — Dans la même page, Marx écrit qu'«il [Hegel] fait de la cause l'effet et de l'effet la cause, du déterminant le déterminé et du déterminé le déterminant» (**ibid.**).

33. Des recherches lexicographiques et critiques sur tous ces termes seraient à mener. Elles excèdent les moyens actuels, vu que les instruments de la recherche sur Marx: éditions critiques et Index des matières de ses Œuvres, manquent, ou sont très insuffisants, répétons-le.

34. Est-ce ce qui a dissuadé les auteurs d'Index de distinguer ou de retenir dans leurs listes des termes comme «cause», «causalité», «condition», «présupposition», «détermination», «création», et les verbes correspondants? Pendant longtemps, il n'y eut, en fait d'index, que ceux dressés par les éditeurs ou traducteurs que pour quelques œuvres de Marx. De plus, ils sont très pauvres en ce qui concerne le vocabulaire philosophique. Ils sont remarquablement discrets, voire «muets», pour des entrées comme «cause», «genèse», «développement», «création», etc. La traduction du Livre Premier du *Capital* par J.-P. Lefebvre offre un Index des matières plus complet que celui des éditions précédentes. Cependant, il ne mentionne ni «cause», ni ses dérivés; par contre, on y trouvera «bouteilles», «boutiquier» et «calèches»! Le récent *Sachregister zu Marx-Engels Werke* (Index des matières des Œuvres de Marx et Engels) remédie à cet état de choses, quoique les notions économiques et politiques s'y taillent la part du lion. Sous **Kausalität**, il donne environ cinq cent cinquante références réparties dans les quarante volumes de la *MEW*. Comme les termes *Ursache* [cause]. **Bedingung** [condition] et **Bestimmung** [détermination] n'y figurent pas, leurs occurrences éventuelles figurent sous **Kausalität**. De fait, les mots **Ursache** et **Kausalität** ne figurent pas toujours dans les pages mentionnées.

35. *L'idéologie* (1968), p. 51; MEW 3, p. 27.

36. *Contribution*, p. 4; *MEW* 13, p. 3.

37. **Ibid.**

38. Par exemple, dans la loi de chute des corps: $e = 1/2\ gt^2$, l'espace et le temps entretiennent une relation *déterminée*, mais aucun des deux, ni l'espace, ni le temps, n'est *cause* de la chute: cette loi n'est pas une loi causale! Cependant, l'on dit que l'une des variables est «dépendante» et l'autre «indépendante»: l'espace parcouru «dépend» du temps. Le temps «détermine» l'espace, mais pas au sens causal du terme!

39. M. Mario Bunge distingue ainsi plusieurs espèces de déterminismes. Toutefois, il fait du déterminisme un genre dont la causalité ne serait qu'une espèce (**op. cit., passim**). A notre avis, entre déterminisme et causalité, il n'y a pas une relation d'espèce à genre: la causalité peut aussi être considérée comme une catégorie plus large que le déterminisme. Sur ce point, nous suivons Bachelard (*Le nouvel esprit scientifique*, pp. 114-115; cf. **supra**, p. 72, n. 2).

40. *L'idéologie* (1968), p. 50, *MEW* 3, p. 26. Dans cette page, Marx explique justement le sens dans lequel il faut entendre la formule: «la vie détermine la conscience».

41. Les traductions françaises masquent souvent l'emploi de «présupposition» [**Voraussetzung**], car les traducteurs le rendent par «condition» qui traduit aussi **Bedingung**. «Présupposition» est technique et peu courant en français. Mais de ce fait, on affadit le texte: les résonances dialectiques disparaissent.

42. Sur cette dialectique, cf. Hegel, *Science de la logique*, trad. Jankélévitch, t. 2, p. 93, et **passim**.

43. Nous avons déjà rencontré cette relation dialectique entre capital et travail dans notre introduction (cf. ci-dessus pp. 26-27).

44. Nous renvoyons à la page du *Capital* (t. 8, p. 172, *MEW* 25, pp. 798-800) déjà commentée ci-dessus (cf. **supra**, pp. 61-63).

45. *Le dix-huit brumaire*, p. 104; *MEW*, t. 8, p. 198.

46. Marx emploie aussi bien le verbe «dépendre» [**abhangen**] que le verbe «déterminer».

47. En allemand, «se correspondre» [**sich entsprechen**] et «se contredire» [**sich widersprechen**] s'opposent directement. Rien de tel en français, d'où notre emploi de «discordance» pour rendre sensible ce qui est immédiatement perçu en allemand. «Correspondance» peut se dire aussi **Uebereinstimmung**, qui a la même racine que **Bestimmung** [détermination], **stimmen** signifiant «s'accorder» aux divers sens du terme. Ces «correspondances» sont intraduisibles! Le réseau des

affinités sémantiques de l'allemand est détruit dans n'importe quelle traduction française qui en introduit d'autres.

48. Introduction, in *Contribution*, pp. 173-175; *MEW* 13, pp. 640-642.

49. **Ibid.**

50. Cette question constitue encore aujourd'hui un problème pour les historiens et les analystes du droit. (Cf. M. J. Gaudemet, «Droit romain, § 3: Survie et persistance du droit romain», **in** *Encyclopaedia Universalis*, vol. 14, pp. 313-314.)

51. **Loc. cit.**, p. 153; pp. 619-620; *Méthode*, pp. 124-125. On notera le verbe «engendrer» employé ici par Marx.

52. **Ibid.**, p. 173; p. 640; p. 183. Trad. modifiée.

53. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, pp. 185-186; *Grundr.*, p. 157. Deux mots: «pu» et «anticiper», soulignés par nous, les autres par Marx.

54. A la suite de Hegel, Marx aimait fait observer que souvent l'histoire se répète, que ce qui s'est passé sous forme de tragédie, se répète sous forme de farce. Ce thème important a été étudié par M. Assoun (*La répétition historique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978). Il est intéressant de mettre en contraste les «anticipations» historiques, qui constituent une tout autre forme de «répétition».

55. En outre, il souligne que dans la Rome ancienne, les esclaves ne bénéficiaient pas de ce droit privé, le droit d'échanger (*Manuscrits de 1857-1858*, t. I, pp. 185-186; *Grundr.*, p. 157).

56. Marx refuse de poser dans l'abstrait la question «métaphysique» et scolastique de la primauté ou de l'antériorité de l'une de ces deux formes essentielles de la causalité sur l'autre. Et à propos des catégories générales, il fait remarquer qu'il faudra «étudier le rapport existant entre l'exposé scientifique et le mouvement réel.» (Introduction générale, *Contribution*, p. 151; *MEW* 13, p. 618; *Méthode*, pp. 118-119).

57. Cf. le chapitre du *Capital* sur l'accumulation capitaliste originaire, et les deux chapitres consacrés à «la genèse **[Genesis]** du fermier capitaliste» et à «la genèse du capitaliste industriel» (t. 3, pp. 184 et 192; trad. Lefebvre, pp. 834 et 842; *MEW* 23, pp. 770 et 777). Les mots «genèse» et «origine» ne figurent pas dans les Index, sauf une très timide apparition de «genèse» dans l'index de la traduction du *Capital* de M. Lefebvre, avec la mention de trois occurences! Dans le *Sachregister zu Marx-Engels Werke*, ne figurent ni **Ursprung**, ni **Genesis**, ni **Entstehung** [naissance, commencement, formation].

58. En anglais: **previous accumulation**, c'est-à-dire «accumulation antérieure», ou «préalable». Traduire, avec M. J.-P. Lefebvre, **sogenannte** par «prétendue» est un contresens. Il y a bien une accumulation originaire pour Marx, sauf qu'il ne l'explique pas par les mêmes causes que Smith! (Sur la traduction de **ursprünglich** par «originaire», cf. J. D'Hondt, *L'idéologie de la rupture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, pp. 73-77, où l'on trouvera des citations et des arguments très convaincants).

59. *Le capital*, trad. Lefebvre, p. 804; *MEW* 23, p. 742. Trad. modifiée. Texte allemand identique de la première à la quatrième édition. (Cf. *MEGA*, t. II/5, p. 575, l.10-15, et *Le capital*, t. 3, p. 154).

60. L. à P. L. Lavrov, 18 juin 1875. *MEW* 34, p. 145. (Traduit par nous).

61. *L'idéologie* (1976) p. 16; (1968) p. 47; *MEW* 3, p. 22.

62. «L'on reconnaît de la façon la plus manifeste le degré de développement qu'ont atteint les forces productives d'une nation au degré de développement qu'a atteint la division du travail. Dans la mesure où elle n'est pas une simple extension quantitative des forces productives déjà connues jusqu'alors (défrichement de terres par exemple), toute force de production nouvelle a pour conséquence un nouveau développement de la division du travail.» (**Ibid.**, p. 16; p. 46; pp. 21-22.) Forces productives et division du travail sont interdépendantes. Il y a action réciproque entre elles.

63. «Non seulement les rapports d'une nation avec les autres, mais aussi toute la structure interne de cette nation elle-même, dépendent **[abhangen]** du niveau de développement de sa production et de ses relations intérieures et extérieures.» (*L'idéologie* (1976) p. 16; (1968) p. 46; *MEW* 3, p. 21.)

64. Suite aux enquêtes de Villermé et d'autres (dont Engels), des écrivains célèbres (Carlyle, Victor Hugo) s'étaient alarmés des graves méfaits de tous ordres engendrés par la première révolution industrielle. Un siècle après, Lewis MUMFORD en dresse encore le sombre tableau (*Technique et civilisation*, trad. par D. Moutonnier, Paris, Éd, du Seuil, pp. 141-194).

65. *Le capital*, t. 2, p. 112; *MEW* 23, p. 454. Autre traduction: «En tant que machine, le moyen de travail devient immédiatement le concurrent de l'ouvrier lui-même.» (Trad. Lefebvre, p. 482). Marx cite RICARDO: «La machinerie et le travail sont en concurrence constante.»

(*Principes*, p. 479). Une traduction française contemporaine dit: «Les forces mécaniques et les forces humaines sont en concurrence perpétuelle» (*Des Principes...*, p. 350).

66. Les inventions du collier d'épaules et du moulin à eau eurent des effets similaires sur les petits agriculteurs libres du Moyen Age (Cf. GILLE B., «Technique et civilisation, le Moyen Age», in *Histoire des techniques*, Paris, Gallimard, Encycl. de la Pléïade, 1978, pp. 524 et suiv.; FURIA D. et SERRE P.-Ch., *Techniques et sociétés: liaisons et évolutions*, Paris, A. Colin, 1970, pp. 80-88 et 102-112). Il faut se garder de toute vue idyllique sur les époques passées: l'histoire de la diffusion du moulin à eau aux Xe et XIe siècles fut ponctuée de luttes sociales intenses: les techniques nouvelles, révolutionnaires par essence, ne s'imposent pas paisiblement. (Cf. entre autres, BLOCH M., «Avénement et conquêtes du moulin à eau», *Annales d'histoire économique et sociale*, 1935, pp. 538-563; PARRAIN Ch., «Rapports de production et développement des forces productives: l'exemple du moulin à eau», *La Pensée*, n° 119, fév. 1963, pp. 55-70; KLEMM Fr., *Histoire des techniques*, Paris, Payot, 1966, 234 p.; DOCKES P., «Changements techniques et rapports sociaux dans l'histoire des sociétés rurales ouest-européennes, Un réexamen de la transition de l'esclavage au servage», *Analyse, Épitémologie, Histoire*, Lyon, Cahier n° 11, sept. 1977, pp. 79-172).

67. L'éviction brutale de nombreux travailleurs hors de la production se multipliait dans toutes sortes de branches d'industrie. Les révoltes des tisserands (canuts de Lyon en 1833, ou tisseurs de lin de Breslau (Silésie) en 1844) ne furent que les plus tristement célèbres (cf. E.J. HOBSBAWN, *L'ère des révolutions*, trad. de l'anglais, Paris, Fayard, 1969, pp. 258 et suiv.).

68. Dans les deux cas, elle est *relative*. C'est toujours une économie faite «par rapport à» d'autres moyens, d'autres manières de travailler, employées par des concurrents actuels ou potentiels, dans le même pays ou dans d'autres pays.

69. Des changements techniques décisifs ont bouleversé l'agriculture autour de l'an mille. Aussi, certains historiens y voient une des plus grandes révolutions sociales de tous les temps avec le développement subséquent du commerce, des échanges, des villes, de l'art, etc. (cf. FURIA et SERRE, **op. cit.**).

70. Marx insiste sur cet aspect «révolutionnaire» permanent du mode de production capitaliste (cf. *Manifeste*, pp. 40-45; *MEW* 4, p. 465-467).

71. Dans toutes les sociétés de classes, il y a exploitation de l'homme par l'homme, quoique ses formes soient bien différentes: le système escalvagiste de l'Antiquité, le servage du Moyen Age, sont aussi des modes d'extorsion d'un surplus par les classes dominantes. La différence est que ce surplus était essentiellement évalué en termes de valeurs d'usage.

72. A côté de l'économie réalisée grâce aux améliorations révolutionnaires des moyens techniques (instruments, outils, machines, équipements techniques, transports, etc.), il y a celle qui résulte de l'organisation du travail: coopération et division du travail, déqualification du travail (travail des enfants, etc.). Plusieurs chapitres du *Capital* étudient «l'économie dans les conditions de travail aux dépens des ouvriers», «l'économie d'énergie» ou «de bâtiments», «l'utilisation des résidus», les «économies résultant des inventions» (cf. *Le capital*, t. 6, pp. 106-122; *MEW* 25, pp. 98-114).

73. *Le capital*, trad. Lefebvre, p. 686; ES, t. 3, p. 54; *MEW* 23, p. 640.

74. Il ne s'agit pas d'un rapport quantitativement mesurable. C'est une relation **sui generis**, dont les termes sont incommensurables, «irrationnels» comme dit Marx parfois. Pour comprendre cela, il faut se reporter à la définition hégélienne de la «mesure» comme unité de la quantité et de la qualité. (Cf. HEGEL, *Science de la logique*, L. I, IIIe Section.)

75. On le voit, cette corrélation «nécessaire» n'est pas exclusive de toutes sortes de possibilités, au contraire.

76. Dans son célèbre *Essai philosophique sur les probabilités*, qui sert d'Introduction à la seconde édition de sa *Théorie analytique des probabilités* en 1814, Laplace propose un apologue célèbre: il imagine qu'une intelligence capable d'embrasser «toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent» et «assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse [mathématique], embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome. Rien ne serait incertain pour elle et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux.» (LAPLACE, *Œuvres*, Paris, Gauthier-Villars, 1886, vol. VII, L. I, pp. VI-VII).

77. *Le capital*, trad. Lefebvre, p. 700; ES, t. 3, p. 66; *MEW* 23, pp. 652-653. Trad. modifiée. — M. Lefebvre traduit **Mehrwert** par «survaleur», alors que «plus-value» est le terme français consacré par l'usage. Nous le substituerons donc à «survaleur» en citant cette traduction.

78. **Ibid.** — De là la «concentration» du capital, dont il faut distinguer la «centralisation» qui porte sur des capitaux déjà existants. (**Ibid.**, p. suiv.)

79. Ici, l'on voit que les causes des processus économiques sont des causes finales. Ce sont

des «forces» ou causes motrices, orientées vers un but: l'accroissement de la productivité. Que celui-ci soit conscient ou non, voulu ou non, il est immanent au processus «économique» global.

80. *Le capital*, t. 4, p. 97; *MEW* 24, p. 108 (mots soulignés par nous). — Le deuxième livre du *Capital* a pour titre: «Le processus de circulation du capital». Le premier est intitulé: «Le processus de production du capital», alors que le titre français (trad. J. Roy cautionnée par Marx) est: «Le développement de la production capitaliste», ce qui peut créer quelque équivoque avec le titre du troisième livre: «Le processus d'ensemble de la production capitaliste.»

81. Dans le Livre II du *Capital*, l'analyse de la causalité inclut la circulation des marchandises (matériaux, machines, forces de travail), car Marx y étudie la «reproduction» du Capital.

82. *Le capital*, t. 4, p. 95; *MEW* 24, p. 106. Mme E. Cogniot traduit: «elle est nécessitée par sa base technique.» Or, la base technique ne fait que rendre possible une plus grande continuité de la production: elle la «conditionne», mais ce n'est pas elle qui la rend directement nécessaire comme il est affirmé par cette traduction fautive. J. Roy ne peut être mis en cause: il s'agit du livre II du *Capital*, publié par les soins d'Engels en 1885.

83. **Ibid.**

84. *Le capital*, t. 8, p. 41; *MEW* 25, pp. 663-664. «Peut» et «peuvent» soulignés par nous.

85. Nous n'aborderons pas davantage la théorie marxienne de la rente: elle nous entraînerait dans des considérations économiques complexes qui n'entrent pas dans notre sujet.

86. *Le capital*, t. 8, p. 41; *MEW* 25, p. 663.

87. *Le capital* (trad. Lefebvre), p. 396; ES, t. 2, p. 42; *MEW* 23, pp. 372-373.

88. Marx critique ceux pour qui la «nature» serait partout semblable à elle-même. Ainsi, quoique matérialiste, Feuerbach la conçoit d'une façon abstraite: «Feuerbach ne voit, par exemple à Manchester, que fabriques et machines là où il y avait seulement, il y a un siècle, des rouets et des métiers à tisser, et il ne découvre que pâturages et marécages dans la campagne romaine, là où il n'aurait trouvé, du temps d'Auguste, que des vignobles et des villas de capitalistes romains.» (*L'idéologie* (1968), p. 56; (1976), p. 25; bil., pp. 84-85; *MEW* 3, p. 44).

89. «Comme la terre est [le] magasin de vivres primitif [de l'homme], elle est aussi l'arsenal primitif de ses moyens de travail.» (*Le capital*, t. 1, p. 182; trad. Lefebvre, p. 201; *MEW* 23, p. 194).

90. **Ibid.**, p. 184; pp. 204-205; pp. 196-197. Mots soulignés par nous.

91. **Ibid.**, t. 8, p. 163; *MEW* 25, p. 789. Marx s'intéressait de près à l'agronomie et à la chimie organique naissante (cf. les travaux de Liebig; on commençait alors à découvrir et analyser les constituants des substances organiques les plus simples). Il connaissait la théorie moléculaire ayant «entendu [les cours d'] Hofmann sur ce sujet». (L. à Engels, 22 juin 1867, *Correspondance*, t. VIII, p. 390; *MEW* 31, p. 306. Trad. modifiée.) — En 1863, Marx assista à des cours populaires sur la mécanique et la théorie des machines à l'Institut de Géologie de Londres (cf. L. à Engels, 28 janv. 1863; **ibid.**, t. VII, p. 127; *MEW* 30, p. 320). Les «cours» d'Hofmann faisaient-ils partie des cycles de conférences données dans ce cadre? Dans *Le capital*, Marx se réfère aux connaissances les plus récents en chimie: il connaît les traités de Laurent, Gerhardt et Wurtz, fondateurs de la théorie moléculaire. Il se liera d'amitié avec un chimiste allemand de grande notoriété: Schorlemmer, dont Engels avait fait la connaissance à Manchester dans le cadre de l'Institut Schiller.

92. *Misère*, p. 144; *MEW* 4, p. 152.

93. *La raison dans l'histoire*, p. 99. — Pour Hegel, ce «droit formidable» s'exerce aussi dans la nature: il en voulait pour preuve le riche et libre déploiement des êtres et des espèces (cf. *Encyclopédie*, add. au § 145; trad. B. Bourgeois, p. 578).

94. M. Mario Bunge expose très bien ce point: «Aucun physicien sensé ne pense plus maintenant qu'il existe dans le monde réel (contrairement aux schèmes théoriques) deux particules de matière (douées de masse ou non) qui soient *exactement* dans le même état et qui interagissent *exactement* avec les mêmes champs. [...] Si une telle spécificité, une telle unicité et une telle non-répétabilité des événements dans le monde de la matière ne rendent pas impossibles les sciences physico-chimiques, pourquoi rendraient-elles impossibles les sciences sociales? Assurément, les événements socio-historiques sont beaucoup plus riches que ceux de niveau inférieur, ce qui leur confère un *plus haut degré* de spécificité et d'individualité. Mais cela ne signifie pas que les événements socio-historiques soient «uniques» [**einmalig**] (c'est-à-dire n'arrivent qu'une fois) à tous égards» (cf. BUNGE M., *Causality...*, pp. 266-267, trad. par nous).

95. Les mots «contingent» et «contingence» traduisent **zufällig** et **Zufälligkeit**. Mais ces traductions sont équivoques. **Der Zufall**, c'est le hasard, la fortune, le sort (bon ou mauvais), le cas imprévu, l'accident. L'adjectif **zufällig** veut donc dire: «par hasard, accidentel, fortuit, occasionnel, par rencontre». Or, en français, le mot «contingence» a deux sens très différents. Dans la

langue courante, «les contingences», ce sont les obstacles ou difficultés imprévus que l'on rencontre dans la réalisation d'un projet ou dans l'application d'une décision, ce qui n'a rien à voir avec «la contingence» au sens métaphysique d'indétermination par absence de toute espèce de cause. Cette «contingence» métaphysique est celle que certains philosophes supposent comme condition de possibilité de la liberté humaine, définie comme un «libre-arbitre» pouvant se déterminer quels que soient les motifs ou les mobiles. Cette conception connut un regain de faveur, depuis qu'en 1930, les physiciens de l'École de Copenhague l'ont adoptée en interprétant certains principes de la microphysique comme une preuve d'indétermination physique. — Il serait donc préférable de traduire **Zufälligkeit** chez Marx par «fortuité», ou «dû aux circonstances». Marx n'affirmait pas plus la contingence «métaphysique» que le nécessitarisme absolu (cf. ci-dessous, p. 368, note 159).

96. *Contribution*, p. 154; *MEW* 13, p. 621.

97. Sur les sens très différents de «contingent» et de «contingence», cf. B. SAINT-SERNIN, «Contingence», *Encyclopaedia Universalis*, vol. 4, pp. 953-955.

98. *Le capital*, t. 2, p. 46; trad. Lefebvre, p. 400; *MEW* 23, p. 377.

99. Dans *L'idéologie allemande*, Marx met autant l'accent sur les détermination individuelles que sur les déterminations sociales, comme l'a bien montré M. Jacques TEXIER («La théorie matérialiste de l'individualité» dans «L'idéologie allemande», *La Pensée*, mars-avr. 1981, nº 219, pp. 62-81).

100. Lucien GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Gonthier, 1966, p. 124.

101. G. DUMENIL, **op. cit.**, p. 137 et suiv. — Le même auteur parle de la contingence de l'éclatement «de la crise» (**ibid.**, p. 201 et suiv.), ce que contredit leur retour «périodique»!

102. Cf. le livre II du *Capital*, **passim** (par ex., t. 4, pp. 92, 121, 175 et suiv.; *MEW* 24, pp. 103, 133, 189 et suiv.) — Sur le rapport de Marx à Quesnay, cf. Jean BENARD, «Marx et Quesnay», in *François Quesnay et la Physiocratie*, Paris, Institut National d'Études Démographiques, vol. I, 1958, pp. 105-130.

103. Antonio LABRIOLA, *Essais*, **op. cit.**, p. 171.

104. L'expression est de Benedetto Croce qui, pensant entre autres à Labriola, craint que «dans la littérature marxiste, c'est-à-dire parmi les disciples et les interprètes de la pensée de Marx, il y ait vraiment un *péril métaphysique*, contre lequel il faut se mettre en garde». (*Matérialisme historique et économie marxiste: Essais critiques*, 1899, trad. Bonnet, Paris, 1901; réimpression Genève/Paris, Slatkine, 1981, p. 139.)

105. **Loc. cit.**, p. 54.

106. G. GENTILE, «Une critica del materialismo storico» [une critique du matérialisme historique], *Studi Storici*, vol. VI, 1897, p. 421 (cité par CROCE, **loc. cit.**, p. 139).

107. **Loc. cit.**, pp. 139-140.

108. Cette relation sera abordée dans notre prochain chapitre consacré aux moyennes.

109. «Le HASARD! [...] Cette idée est celle de l'indépendance actuelle et de la rencontre accidentelle de diverses chaînes ou séries de causes: soit que l'on puisse trouver, en remontant plus haut, l'anneau commun où elles se rattachent et à partir duquel elles se séparent; soit qu'on suppose (car ce ne peut être qu'une hypothèse) qu'elles conserveraient leur mutuelle indépendance, si haut que l'on remontât).» (Antoine-Augustin COURNOT, *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme: Étude sur l'emploi des données de la science en philosophie*, in *Œuvres complètes*, t. V, éd. par Cl. Salomon-Bayet, Paris, Vrin, 1979, pp. 174-175.)

110. *Le capital*, t. 5, p. 144; *MEW* 24, p. 493. — Marx veut dire que la masse métallique de la monnaie peut rester la même dans un pays donné et pourtant le capital y croître, doubler, tripler, ou, inversement, diminuer dans des proportions quelconques.

111. A Laplace, pour qui le nom de «hasard» «nous servirait à déguiser l'ignorance où nous serions des véritables causes», Cournot répond: «Non, le mot de hasard n'est pas sans relation avec la réalité extérieure; il exprime une idée qui a sa manifestation dans des phénomènes observables.» (**Op. cit.**, p. 175) Cournot donne des exemples dans lesquels la connaissance des causes n'empêche pas qu'il y ait «hasard»; en ce sens, le hasard existe même dans le domaine purement rationnel des mathématiques, où l'on connaît les raisons (pour des exemples simples, cf. **ibid.**, pp. 177-179)). Aristote aussi soutint qu'il y a des événements ou causes «accidentels», qui ne dérogent nullement à la causalité, mais qui constituent comme des ruptures si l'on remonte quelque peu la série des causes (cf. *Métaphysique*, livre E, chap. 4).

112. Insistons-y, Cournot se limite à l'indépendance *actuelle* des causes secondes (**op. cit.**, p. 180 et **passim**). Marx et Cournot n'ont exercé aucune influence l'un sur l'autre. Marx cite cependant Cournot, mais très tardivement, et seulement son premier ouvrage économique de 1838: *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses* (cf. Notes de lecture sur

le « Traité d'économie politique » d'Adolphe Wagner (1879-1880), *MEW* 19, p. 383). M. Rubel, (in Marx, *Œuvres* (éd. Rubel), t. II, pp. 1531-1551) ne donne que des extraits de ces « Notes » : le passage sur Cournot n'y figure pas. — D'autre part, quoique Cournot ait été également un lecteur assez averti, et ait fait allusion, sans défaveur, aux thèses socialistes, il est très improbable qu'il ait lu Marx : l'édition française du *Capital* ne fut diffusée qu'à 500 exemplaires et par fascicules, à partir de 1872. La parenté de leurs idées sur le hasard, que nous relevons ici, vient du fait qu'à leur époque la science prit en considération les phénomènes liés aux grands nombres en introduisant le calcul des probabilités dans les domaines sociaux et économiques. Marx élabora sa conception générale de l'histoire en tenant compte de ces aspects probabilistes récemment venus au premier plan de la connaissance scientifique. Pour sa part, Cournot est justement connu pour avoir abordé les problèmes logiques et épistémologiques que cela pose à la philosophie qu'il considère comme une critique de la connaissance.

113. *Science de la logique*, trad. Labarrière-Jarczyk, t. II, p. 260.

DEUXIÈME PARTIE

LA POSSIBILITÉ CONCRÈTE OU LA CONCEPTION DE L'HISTOIRE

Chapitre 4

LES MOYENNES

Pour bien des personnes, les choses ne sont guère probables que d'une seule manière: si la probabilité d'un événement est très grande, elles la prennent pour la certitude; si elle est très faible au contraire, elles estiment l'événement impossible.

Adolphe QUÉTELET

Le sens historique et réaliste caractérise la démarche de Marx qui ne perd jamais de vue que les individus et les sociétés sont des individus sociaux déterminés, des sociétés déterminées, etc. Dans *Le capital*, les références à la situation historique concrète de toutes sortes d'États et de nations, de l'Angleterre à l'Inde, de l'Irlande à l'Australie, des États-Unis d'Amérique à la Russie, sont nombreuses. Parfois elles viennent au premier plan et envahissent le champ de l'analyse. Derrière les considérations théoriques les plus abstraites, l'analyse concrète de la situation concrète reste un souci constant.

Cependant, Marx n'utilise pas seulement des données historiques: il prend en considération des moyennes, concept qui tient une très grande place dans *Le capital*. Apparemment, considérer des moyennes, c'est s'en tenir à un point de vue abstrait. En fait, c'est une manière de tenir compte des variations individuelles possibles; c'est introduire au niveau théorique un certain esprit probabiliste. Avec les moyennes, la contingence apparue par le truchement de la multiplicité des causes est surmontée. Le hasard mène son libre jeu sans que la nécessité soit abolie. Celle-ci revêt seulement une forme nouvelle: celle de la probabilité, dans laquelle se conjuguent le nécessaire et le contingent. Avec la probabilité, nous avons un premier type de la « possibilité concrète ».

L'omniprésence de la notion de moyenne dans *Le capital* et le recours de Marx aux considérations statistiques soulèvent des problèmes généralement passés sous silence par les commentateurs. Dans l'usage abondant qu'il fait de la notion de moyenne, se fonde-t-il sur la loi des grands nombres? Ses analyses semblent impliquer qu'il admet la validité de cette loi.

Dans quelle mesure le matérialisme historique accueille-t-il le probabilisme qui gagnait les sciences sociales? Bien plus, on peut se demander si Marx n'aurait pas subrepticement adopté les vues de Quételet en matière d'anthropologie et de physique sociale. Quel est le rapport exact de Marx à Quételet? Répondre à ces questions n'est nullement évident.

En effet, la conception générale que Marx se fait du développement historique ne conduit-elle pas à rejeter les hypothèses sur lesquelles repose la loi des grands nombres? N'enveloppe-t-elle pas une critique de la notion de moyenne?

Nous allons montrer que la «possibilité historique», au sens où Marx l'entend, suppose bien un large usage des notions de moyenne et de probabilité statistiques, mais un usage critique. Il s'agit d'une critique «dialectique» qui intègre ces notions en les dépassant.

1. Compensation et loi des grands nombres

Marx utilise beaucoup la notion de moyenne. Lorsqu'il étudie la valeur et la plus-value, le capital et le profit, le salaire et les prix, il s'agit de la valeur et de la plus-value moyennes, du capital et du profit moyens, du salaire et des prix moyens. De même pour la force de travail, la durée ou l'intensité du travail, et les phénomènes économiques en général. Ce sont toujours des moyennes qui résultent d'un processus de compensation concret: la concurrence.

Le livre premier du *Capital* part de la présupposition selon laquelle l'effet de la concurrence est égalisateur:

> «Les oscillations continuelles des prix du marché, leur baisse et leur hausse se compensent et s'annulent [**sich aufheben**] réciproquement et se réduisent d'elles-mêmes au prix moyen [**Durchschnittspreis**] comme à leur règle intime[1].»

De même, le niveau «moyen» du salaire du travail «simple», celui des ouvriers non qualifiés des fabriques mécanisées modernes, se réalise par la concurrence:

> «Les frais de production du travail simple se montent [**belaufen sich**] aux *frais d'existence et de reproduction du travailleur*. Le prix de ces frais [...] constitue le salaire [... qui] ainsi déterminé s'appelle le *minimum de salaire*. Ce minimum de salaire, tout comme la détermination du prix des marchandises

> par les frais de production en général, joue pour *l'espèce* et non pour *l'individu pris isolément*. Il y a des ouvriers, qui, par millions, ne reçoivent pas assez pour pouvoir exister et se reproduire; mais le *salaire de la classe ouvrière tout entière* est, dans les limites de ses oscillations, égal à ce minimum[2]. »

Considérer des moyennes n'a de sens que si l'on a affaire à des événements qui se reproduisent un très grand nombre de fois et qui sont soumis individuellement à des variations accidentelles, considérées comme des « fluctuations » s'effectuant « au hasard ». Alors les écarts se compensent. C'est là un « fait » que Marx admet partout comme base d'analyse.

Pour lui, ces moyennes sont « réelles », et non pas seulement des moyennes « arithmétiques » abstraites[3]. Le prix « moyen » d'une marchandise s'établit sur le marché, où sont présents de multiples vendeurs et acheteurs, quelles que soient les conditions de production — généralement différentes — de cette marchandise:

> « La marchandise est vendue à son prix de marché général, qui est le résultat de l'action égalisatrice exercée par la concurrence sur les prix individuels[4]. » Ainsi, « l'établissement de la valeur de marché que nous avons présenté ici *dans l'abstrait* est réalisé sur le marché réel par la concurrence entre les acheteurs [...][5] ».

Cette explication est permanente dans *Le capital*. Marx n'entend pas rester sur un plan théorique abstrait: les moyennes dont il parle ne sont pas purement arithmétiques et sans correspondant dans la réalité. La valeur « moyenne » est une réalité effective au même titre que la hauteur d'un édifice dans l'exemple de Quételet. C'est une réalité qui s'impose pratiquement aux agents économiques et sur laquelle ils se guident.

Lorsqu'il s'agit de concurrence entre capitaux, Marx parle d'une égalisation ou péréquation [**Ausgleichung**], par laquelle il explique la différence entre prix de production et prix de marché; selon cette théorie, ce n'est pas le profit réel fait par chaque entrepreneur qui s'ajoute au prix de production dans son entreprise, mais le *profit moyen* réalisé à l'échelle sociale totale, que Marx définit ainsi:

> « Les taux de profit établis dans diverses branches de production diffèrent beaucoup à l'origine. Ces divers taux de profit, sous l'effet de la concurrence, s'uniformisent en un taux général de profit qui est la moyenne **[der Durchschnitt]** de tous ces taux de profit différents. On appelle profit moyen le profit qui, conformément à ce taux général de profit, échoit à un capital de grandeur donnée, quelle que soit sa composition organique[6]. »

Marx insiste beaucoup sur ce processus de péréquation des taux de profit: en effet, il apportait ainsi une réponse neuve et originale au problème que

posait à l'économie politique classique les différences constatées entre les valeurs théoriques et les prix réels.

> « La concurrence répartit le capital social entre les différentes sphères de production de telle manière que les prix de production dans chaque sphère sont constitués sur le modèle de ceux existant dans les sphères de composition moyenne[7]. »

Implicitement, Marx admet donc que la loi des grands nombres régit les phénomènes économiques, à condition qu'il y ait libre concurrence; il fait remarquer que la multiplicité des causes est la condition nécessaire pour que s'établisse un taux de profit moyen:

> « Étant donné le grand nombre de causes diverses qui font monter ou baisser le taux de profit [...], on pourrait croire que le taux général de profit se modifie tous les jours. Mais le mouvement se produisant dans l'une des sphères de production neutralise celui qui se produit dans une autre, les influences s'entrecroisent et se paralysent réciproquement[8]. »

Si Marx ne parle nulle part expressément de la loi des grands nombres, il n'est pourtant guère douteux qu'il pensait à la répartition de la fréquence des écarts à la moyenne selon la loi de Gauss. Pouvait-il l'ignorer, connaissant les ouvrages de Quételet?

Les conditions d'application de la loi des grands nombres sont impliquées par la manière dont il présente le processus de compensation. Il déclare qu'il faut considérer les choses sur une longue durée: « *pour des périodes assez longues* les prix de marché moyens égalent les prix de production[9] ». Il suppose toujours un très grand nombre de ventes et d'achats d'un même produit, qui annule l'effet des « causes accidentelles » telles que les variations saisonnières, les diversités locales, les différences individuelles, etc.

Toutes les lois économiques qu'il analyse présupposent les conditions de la compensation et de l'égalisation des valeurs ou des prix: de nombreux individus, d'innombrables actes d'échanges, et la longue durée. En se basant sur l'établissement des moyennes comme sur un fait universel, il admettait la validité de « la loi des grands nombres » en économie[10]. Cependant, fait singulier, il ne la nomme jamais! Pourtant, n'est-ce pas à elle que font penser des lignes comme celles-ci:

« Dans la réalité, cette sphère [celle de la circulation] est celle de la concurrence; à considérer chaque cas isolément, on voit que c'est le hasard qui y règne; la loi interne qui se fraye un chemin au sein de ces accidents fortuits et les régularise ne devient visible que lorsque ces accidents fortuits sont groupés par grandes masses[11]. »

Cela explique que « la loi reste [...] invisible et incompréhensible pour chaque agent individuel de la production elle-même[12] ».

Dès ses premières lectures économiques, Marx remarquait que cette loi

était une véritable contradiction inhérente au système capitaliste: «Dans l'économie politique, la loi est déterminée par son contraire, à savoir l'absence de lois. La loi de l'économie politique, c'est le hasard[13].»

Cette formule paradoxale — la loi est «l'absence de loi» — pourrait aussi se trouver dans *Le capital* où Marx souligne toujours l'anarchie sociale de la production. Dans le capitalisme libéral, tout est livré à la concurrence; c'est le hasard qui règne et fait loi... à la surface visible de la société. Cette «loi du hasard» n'est-elle pas justement celle des grands nombres, la concurrence étant le moyen pratique par lequel elle s'applique en économie.

Or, cette loi repose sur l'hypothèse de l'*indépendance des causes élémentaires*, condition pour que les événements soient «aléatoires». La référence continuelle de Marx aux moyennes suppose donc l'indépendance des individus: indépendance des capitalistes entre eux et des salariés entre eux, et finalement d'eux tous.

Il arrive que Marx formule quasiment cette hypothèse. Par exemple, après avoir écrit que «les capitaux ont toujours tendance à opérer, par la concurrence, cette égalisation [**Ausgleichung**] dans la répartition de la plus-value que le capital total a produite et à surmonter tous les obstacles qui s'y opposent[14]», et que «cette égalisation [**Ausgleichung**] repose sur la répartition proportionnelle, toujours changeante, du capital social total, entre les diverses sphères de production; sur le va-et-vient perpétuel des capitaux; sur leur transférabilité d'une sphère à l'autre, bref sur leur libre mouvement entre les diverses sphères de la production [...]», il ajoute: «nous admettons ici qu'aucune entrave (tout au plus une entrave occasionnelle et temporaire) n'empêche la concurrence des capitaux de ramener la valeur au prix de production[15]».

Ces suppositions, le libre mouvement des capitaux individuels, l'absence complète d'entraves, c'est l'hypothèse de l'indépendance des événements, au sens du calcul des probabilités. Comme les statisticiens et les probabilistes, Marx admet le caractère conjectural de cette hypothèse lorsqu'on l'applique à des situations réelles. Les économistes disent à ce sujet, dans une intention critique, qu'il présuppose un régime de concurrence «parfaite», qu'il n'aurait donc raisonné que sur un modèle purement «idéal».

Or, Marx est le premier à reconnaître que les conclusions tirées de suppositions théoriques générales ne sont qu'approchées: si, dans la théorie, dit-il, «nous considérons le problème dans toute sa rigueur, [...] dans la réalité il ne se pose, bien entendu, que de façon approximative et avec mille modifications[16]». Dans toute application concrète, il faut chercher les raisons particulières des divergences observées.

Dans les cas où, dans certaines branches, il y a monopole, protectionnisme ou subvention de l'État, la transférabilité des capitaux ne s'exerce plus et le taux de profit moyen ne s'établit pas, du moins dans ces branches-là.

Les lois théoriques développées dans *Le capital* supposent donc l'indépendance des capitaux individuels et, d'une façon générale, des individus,

acheteurs ou vendeurs, consommateurs ou producteurs. Marx raisonne dans le cadre d'une économie de marché où les échanges sont suffisamment « libres » pour que la concurrence joue pleinement son rôle et que s'établissent des moyennes.

Cela n'est-il pas en contradiction avec sa philosophie de la totalité affirmée par ailleurs? Cournot limitait l'indépendance aux causes « secondes » ou « prochaines », et ne se prononçait pas sur l'unité dernière du monde, hypothèse de philosophie transcendante qui, pour lui, n'avait pas sa place dans la science, mais que celle-ci n'infirmait pas non plus. Marx ne professe pas un tel criticisme philosophique : il affirme l'unité du monde, et, au niveau économique, l'interdépendance de tous les processus et facteurs constituant une société. L'indépendance des individus n'est que relative ; bien qu'ils soient libérés des entraves et règlements des anciennes corporations, les producteurs économiques ne sont pas absolument « libres » et indépendants les uns des autres, même en régime de libre concurrence. Ils produisent pour le marché. Une totale « liberté » individuelle est la condition des échanges, mais de ceux-ci émerge une nécessité au niveau global, la nécessité stochastique.

Cette « liberté » ou indépendance relative est une forme de possibilité concrète : la société bourgeoise laisse les individus produire ce qu'ils veulent et autant qu'ils le veulent. Ils peuvent développer leurs qualités et facultés personnelles : c'est une possibilité concrète qui leur est donnée avec les moyens que leur confère leur statut social[17].

Pour savoir si Marx admet, sur un plan strictement scientifique, les hypothèses impliquées par la loi des grands nombres, l'examen de l'usage qu'il fait de la notion de moyenne n'est pas suffisant. Il faudra examiner son attitude à l'égard des statistiques et son rapport au probabilisme.

Durant l'époque qui précède celle où Marx entreprend ses études économiques, les savants avaient découvert que la nécessité, qui ressortait de la loi des grands nombres et des observations statistiques, soutenait la comparaison avec celle qu'on était accoutumé à admettre dans les sciences physiques. Les lois de la nature n'étaient vérifiées qu'avec une certaine approximation du fait des inévitables « erreurs » d'observation ou d'expérimentation. On découvrit qu'une précision parfaite des mesures est impossible. D'où la prise en compte des seuls chiffres significatifs au-delà desquels toute précision est illusoire : bref, on admit la relativité essentielle des mesures.

Or, les moyennes que les grandes enquêtes statistiques du XIX^e siècle révélaient dans les phénomènes sociaux, présentaient souvent une aussi bonne précision que bien des observations et des mesures en astronomie, en mécanique, en optique, etc.

Il apparut que la nécessité stochastique ne le cédait en rien à celle des lois de la nature. On devait même appliquer au domaine des sciences physiques et naturelles les méthodes de calcul des moyennes mises au point par la théorie mathématique des probabilités : d'où la théorie et le calcul des erreurs d'observation.

L'admission de la probabilité, comme nouveau type de nécessité dans plusieurs domaines des sciences, conduisait à une révision des idées qu'on se faisait sur la nécessité dans la nature. Marx élabora ses conceptions alors que se développait ce nouveau courant de pensée probabiliste. Vu le large usage du concept de moyenne dans *Le capital*, on peut dire que Marx, comme tous les économistes de son temps, a intégré ce nouveau probabilisme dans ses conceptions. Avec la probabilité, c'est une nouvelle forme de possibilité qui apparaît chez Marx.

Nous avons rencontré jusqu'ici trois formes de la possibilité que nous avons appelées abstraites. Ce fut tout d'abord la diversité des «formes possibles» d'États sur «une même base économique», diversité que l'on trouvait également dans les formes particulières possibles d'une même loi économique générale (exemple de la loi de la valeur). Ensuite, nous avons découvert les possibilités offertes par la combinaison des causes essentielles dans la causalité économique, possibilités limitées toutefois par leur nécessaire ajustement réciproque en un tout (loi de correspondance). Enfin, nous avons reconnu l'existence chez Marx d'une multiplicité de causes: conditions naturelles, raciales, historiques, politiques, etc. Ces causes multiples peuvent seulement être étudiées de manière empirique dans chaque cas particulier. D'elles résultent toutes les liaisons circonstancielles, les rencontres fortuites, qui donnent à l'histoire son aspect chaotique. Cette fortuité est fonction du nombre et de l'indépendance de ces causes.

Avec les événements qui se répètent un très grand nombre de fois, nous abordons une nouvelle dimension de la réalité, une multiplicité qui défie toute description. Nous nous trouvons devant une telle multitude d'événements élémentaires que, pratiquement et théoriquement[18], on a affaire à une infinité de causes et de conditions. Les étudier tous est impossible: on ne peut même songer à les énumérer. Il en résulte pourtant une forme de nécessité et de possibilité spécifique, la probabilité.

Cette nécessité n'est contraignante que pour les individus pris dans leur ensemble: elle a un caractère collectif. Elle est paradoxalement fondée sur un large éventail de possibilités concrètes, que dans la théorie des probabilités l'on appelle les «cas possibles». La probabilité est un mixte de nécessités et de possibilités, où la nécessité résultante n'est que globale, et où les possibilités concrètes sont nombreuses et s'ouvrent devant tous les individus singuliers. Hasard et nécessité se mêlent, passent l'un en l'autre; ils forment couple et échangent leurs caractères.

En se fondant sur ces faits de probabilité devenus incontestables dans tous les domaines de la réalité sociale, Marx pose, comme tous les savants de son temps, une distinction entre causes constantes et causes accidentelles, les premières étant à l'origine des événements les plus fréquents qui finissent par ressortir et prédominer, les autres à l'origine des plus rares qui manifestent des écarts notables par rapport aux précédents.

C'est cette forme particulière de nécessité relative, propre aux moyennes,

que vise Marx en qualifiant les lois économiques de lois « régulatrices », seulement régulatrices, car elles admettent toutes sortes d'irrégularités, de distorsions et d'exceptions, mais qui se compensent.

Marx entend la compensation et la régulation d'une manière dynamique. Ce sont, dit-il, des processus. Processus désignés de manière très variée: compensation, égalisation, neutralisation, annulation, péréquation, etc.

D'ailleurs, Marx sous-estime la difficulté théorique qui se présente ici, car il serait logique de ne pas donner le même sens à une compensation due à un grand nombre d'événements et à la péréquation des taux de profit entre branches de production, puisque ces branches sont en nombre assez restreint. Cependant, Marx les assimile: il parle de moyennes dans tous les cas, parce qu'il s'agit, pour lui, dans ces divers processus économiques, d'une *action* égalisatrice de la concurrence et de sa *tendance* à ramener les prix ou les valeurs à une moyenne, par un mécanisme quelconque de « réduction » des écarts, qui assure finalement leur neutralisation.

C'est sur la base de ce présupposé théorique général d'une compensation, quelles qu'en soient les modalités, que Marx pose le problème qu'il estime non résolu par les économistes classiques: dans le cadre d'un capitalisme concurrentiel, comment le capital peut-il se former s'il y a une réelle « égalisation » des valeurs?

> « La formation de capital doit nécessairement être possible même quand le prix des marchandises est égal à la valeur des marchandises. Elle ne peut être expliquée par un écart entre les prix des marchandises et leur valeur. Quand les prix s'écartent vraiment des valeurs, il faut d'abord les ramener à ces dernières, c'est-à-dire faire abstraction de cette circonstance [**Umstand**] comme de quelque chose d'accidentel [**zufällig**], pour avoir sous les yeux, dans toute sa pureté, le phénomène de la formation de capital sur la base de l'échange des marchandises, et ne pas être troublé au cours de l'observation par des circonstances accessoires [**Nebenumstände**] gênantes et étrangères au déroulement proprement dit du processus[19]. »

Or, nous le savons, Marx admettra, plus loin dans *Le capital*, des différences entre prix et valeurs, qu'il explique par le taux de profit moyen qui s'ajoute aux prix de production pour donner les prix de marché. En outre, au Livre III du *Capital*, l'égalisation des valeurs se révèle plus complexe encore: concrètement, elle ne consiste pas en une simple compensation d'écarts qui se répartiraient régulièrement autour d'une moyenne centrale. Nous découvrirons au contraire une critique de cette conception trop simple.

Malgré cela, Marx pense, avec son siècle, qu'il faut partir du phénomène universel de la compensation. L'économie n'était pas la seule concernée. Dans toutes les disciplines sociales et anthropologiques, on découvrait des lois stochastiques. Acquis récent, mais désormais solide, de la science. En se basant sur l'observation de la répartition « normale », autour de valeurs centrales, des « grandeurs » physiques, sociales, intellectuelles, morales même,

mesurées dans l'ensemble d'une population donnée, Adolphe Quételet et d'autres savants avaient précisé et généralisé ce qu'on savait déjà auparavant pour des «faits sociaux» comme les naissances, les mariages ou les décès. Quételet en avait tiré son idée d'«homme moyen» à laquelle il conférait une portée explicative générale. Il avait étendu ses observations et ses analyses statistiques à toutes sortes de domaines, de la météorologie à l'anthropométrie, et même aux comportements humains comme les crimes ou les suicides que l'on croyait les moins susceptibles d'être soumis à des lois objectives indépendantes de la volonté individuelle.

Or, cette manière de concevoir les actions individuelles comme soumises à des lois et des causes objectives inaperçues, c'est aussi celle de Marx quand il affirme que les processus économiques à l'échelle d'un pays et les rapports sociaux sont indépendants de la libre volonté des individus, et que ceux-ci ne peuvent en être tenus pour responsables. Ce type d'explication est appliqué par Marx, non seulement en économie politique, mais aussi dans les divers domaines de la sociologie et de l'idéologie. Malgré tout ce qui les oppose l'un à l'autre, finalement, Marx ne concevait-il pas le rapport de l'individu à la société de la même façon que Quételet?

Certes, la différence est grande entre Marx, philosophe de l'histoire révolutionnaire, critique dialecticien de l'économie politique classique, et celui qui voulut démontrer l'existence de l'«homme moyen» en soumettant les données des enquêtes statistiques et des recensements à une analyse purement mathématique. Pourtant, Marx ne doit-il pas quelque chose à Quételet? Quel jugement portait-il sur sa théorie de l'homme social?

Avant d'aborder ces questions, il sera bon d'examiner ce que Marx pensait des statistiques en général, car il les a beaucoup pratiquées: il s'en servait volontiers.

2. Marx et les statistiques

Au XIX^e^ siècle, les statistiques connurent un développement considérable qui fit faire un pas important à toutes les sciences sociales. Elles ont contribué à révéler des lois sociologiques que ne montraient pas les faits immédiats. Leur rôle en ce domaine est comparable à celui que des instruments comme la lunette astronomique, le microscope, le chronomètre, le thermomètre, etc., jouèrent dans l'essor de l'étude de la nature aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles.

Marx insiste souvent sur la différence essentielle entre la surface visible de la société et ses lois internes cachées analogues à des lois naturelles. En cela, il suivait les théoriciens de la «physique sociale[20]» qui se fondèrent sur le progrès décisif des statistiques pour promouvoir leur discipline au rang de science rigoureuse et exacte. Ce sont les statistiques qui ont le plus fait pour assimiler les lois sociologiques aux lois de la nature. Elles furent en effet «l'instrument» permettant de découvrir les lois qui régissent les phénomènes

sociaux, et servirent à vérifier les hypothèses théoriques avancées pour expliquer ces phénomènes.

Les économistes classiques avaient d'ailleurs précédé les sociologues et les « physiciens sociaux » dans cette voie. Mais à partir du XIXe siècle, grâce au perfectionnement du calcul des probabilités, beaucoup de savants pensèrent que recueillir et dépouiller consciencieusement les matériaux statistiques suffirait à révéler les causes cachées des phénomènes sociaux. Quételet joua un rôle essentiel dans ce mouvement d'idées. Il montra que la connaissance de certains faits sociaux pouvait devenir objective grâce aux recensements et à l'emploi de méthodes statistiques.

Quand Marx prend constamment en considération des moyennes pour étudier les faits économiques (valeur, prix, plus-value, profit, etc.), il procède tout simplement comme faisaient ses prédécesseurs et ses contemporains en économie et sciences sociales. Toutefois, il ne se fie pas aveuglément à l'usage empirique des statistiques auquel, à son avis, ils se sont trop bornés. Se servant des statistiques, il reste très critique à leur égard. Mais cette position n'est pas immédiatement apparente.

Premier constat, Marx n'a pas dédaigné leur apport et leurs enseignements. Il les utilise même beaucoup. En 1851, il signalait à un ami, J. Weydermeyer, une série d'ouvrages et de travaux statistiques, en les lui commentant brièvement[21]. Plus tard, il confie à L. Kugelmann: « Durant mon indisposition, je n'ai pu écrire, mais j'ai avalé une masse énorme de "matériaux" statistiques et autres[22]. »

Certains chapitres du *Capital* sont truffés de tableaux ou de données numériques[23], et, après la mort de Marx, on trouva une masse considérable de documents statistiques dans ses papiers[24].

Pour bien comprendre le contexte intellectuel dans lequel se place la réflexion de Marx sur les statistiques, il est bon d'évoquer en quelques mots leur histoire et le sens de leur développement au XIXe siècle[25].

La documentation statistique se développa à partir du XVIe siècle. Les prémisses de ce développement étaient déjà lointaines: le calcul des probabilités reçut sa première impulsion des besoins des compagnies commerciales et des compagnies d'assurances du XIVe au XVIIe siècle. L'établissement des impôts et des taxes sous l'Ancien régime fut également un facteur déterminant de l'usage des Statistiques. Condorcet en étendit l'application aux domaines politiques et juridiques en étudiant à l'aide de méthodes statistiques les jugements des tribunaux et les votes dans les jurys et les assemblées parlementaires.

Mais les Statistiques connurent leur progrès décisif dans les années 1820-1830. On se met à organiser de manière systématique les recensements de la population, et on collecte alors avec soin toutes sortes de matériaux statistiques dont l'étude mathématique s'affine. Une véritable coopération scientifique s'instaure entre pays pour harmoniser les enquêtes, diffuser les informations, et permettre les comparaisons à des fins pratiques diverses:

gouvernementales, administratives, commerciales, industrielles. C'est l'époque où l'on fonde les Associations nationales et les premiers Congrès internationaux de Statistiques.

Parallèlement, au début du XIX^e siècle, la théorie mathématique des probabilités s'approfondit, ce qui permet d'exploiter l'énorme quantité d'informations contenue dans les tables statistiques. Grâce à cet instrument mathématique, on dégage une représentation simplifiée et claire des principaux phénomènes que recèlent ces informations. Quételet et d'autres perfectionnent les tables de mortalité, posent les fondements d'une discipline nouvelle, l'anthropométrie[26].

La multiplication des enquêtes statistiques à des fins de toutes sortes: politiques, sociales, médicales, etc., appelle et justifie ce nouveau développement du calcul des probabilités, qui trouve aussi des applications scientifiques, non seulement dans la théorie des erreurs d'observations, mais bientôt dans la thermodynamique et la théorie cinétique des gaz.

Pour toutes ces raisons, le calcul des probabilités accède à la dignité d'une science mathématique de premier plan. L'exploitation des enquêtes statistiques en bénéficie. Celles-ci deviennent l'indispensable instrument d'observation sociale qu'elles ne cesseront plus d'être.

Elles introduisaient la mesure objective dans la connaissance sociohistorique. Sans elles, toute théorie sociale courait désormais le risque de tomber dans la spéculation, ce qui arriva à Auguste Comte qui les a dédaignées et a rejeté le calcul des probabilités.

Marx au contraire fait grand cas des données statistiques. Nous en avons la preuve lorsqu'il dit du bouleversement matériel de la base économique «qu'on peut [le] constater d'une manière scientifiquement rigoureuse[27]». Sans qu'il soit question des statistiques dans ce passage, on peut supposer qu'il y pensait. Avec les statistiques, on atteignait à l'impartialité de l'observation dans des domaines où elle est particulièrement difficile. Évidemment, Marx recourt surtout aux statistiques économiques, y puisant, comme ses devanciers, la matière empirique de sa réflexion théorique: en ce sens, elles sont au commencement de la science.

Marx survient donc juste au moment où vient de s'opérer une révolution de l'esprit scientifique en matière sociale. Il participe de ce que les historiens des sciences appellent «l'esprit probabiliste». Les études de Quételet sur le crime avait fait sensation[28]. Elles imposaient cette idée révolutionnaire que le crime était un «fait social». Leur retentissement contribua à révéler à l'opinion publique l'utilité et la portée de l'étude des matériaux statistiques. Marx appartient, de naissance, à ce courant d'idées nouvelles dans lequel il a certainement baigné dès ses premières années de formation au lycée de Trèves[29].

Comment se situe-t-il dans ce mouvement en faisant la théorie du capital? Peu de commentateurs et interprètes de Marx se sont posé cette question[30]. S'il

est facile de voir qu'il s'est beaucoup servi des statistiques, il l'est moins de préciser ce qu'il pensait exactement de leur rôle et de leur portée théoriques.

Il a formulé sur elles des appréciations variées, apparemment divergentes. Jeune, il a eu des propos très durs à leur égard, ce qui pourrait faire croire qu'il n'en avait qu'une piètre opinion:

> «On sait que *compter* est la première activité théorique de l'esprit qui oscille encore entre la sensibilité et la pensée. Compter est le premier acte d'intelligence, libre et théorique, de l'*enfant*. Mettons-nous à compter, crie la *Preussische Staats-Zeitung* [Gazette de l'État prussien] à ses sœurs. La *statistique* est la première science politique! Je connais la tête d'un homme, si je sais combien de cheveux elle produit[31].»

Il ne faudrait pas prendre cela pour l'expression d'un jugement dédaigneux sur les statistiques. Marx donne libre cours à sa verve critique aux dépens de l'organe de l'absolutisme prussien. Il se moque, non des statistiques elles-mêmes, mais de leur usage partisan à des fins de propagande gouvernementale:

> «La *Staats-Zeitung* [...] n'est pas seulement comparable à Pythagore, statisticien de l'univers! Elle montre qu'elle est influencée par le grand philosophe naturaliste contemporain qui voulut un jour représenter par des séries de nombres les différences entre les animaux [...][32].»

Partout ailleurs, d'une manière générale, Marx est beaucoup plus favorable aux recherches statistiques qu'il ne brocarde plus jamais à ce point. Le jeune et courageux rédacteur de la *Gazette Rhénane*, sûr de son fait, dénonçait les airs «scientifiques» que se donnait le journal du gouvernement sur qui il déversait sarcasmes sur sarcasmes.

Cependant, toute sa vie durant, Marx resta très vigilant sur ce chapitre; il jugea sévèrement ceux qui recouraient aux statistiques sans esprit critique. Entre autres, l'économiste américain H. Carey eut droit à ses foudres:

> «Dans son *Essai sur le taux du salaire*, un de ses premiers écrits économiques, M. H. Carey cherche à démontrer que les différents salaires nationaux sont entre eux comme les degrés de productivité du travail national. La conclusion qu'il veut tirer de ce rapport international, c'est qu'en général la rétribution du travailleur suit la même proportion que la productivité de son travail. Notre analyse de la production de la plus-value prouverait la fausseté de cette conclusion, lors même que M. Carey en eût prouvé les prémisses, au lieu d'entasser, selon son habitude, sans rime ni raison, des matériaux statistiques qui n'ont pas passé au crible de la critique[33].»

Ici, l'attitude de Marx à l'égard des statistiques commence de nous apparaître: il les pense utiles, et même indispensables, tout en émettant de

sérieuses réserves sur leur emploi. Il sait que des nombres bruts n'ont guère de sens:

> « C'est seulement si l'on comprend d'abord les conditions qui créent le taux de profit que l'on pourra ensuite, grâce à la statistique, établir des analyses réelles du taux du salaire à différentes époques et dans divers pays[34]. »

Entre les mains des économistes vulgaires et de tous les positivistes, les données statistiques ont toutes chances d'être trompeuses, et parfois parfaitement dénuées de sens. Leur usage, naïf et superficiel, ou sciemment perverti, sert à justifier les robinsonnades apologétiques de toutes sortes de demi-savants et d'idéologues.

Il ne s'agit pourtant pas, pour Marx, de condamner les statistiques. Il a au contraire tout à fait conscience du rôle non seulement important, mais crucial, qu'elles peuvent et doivent jouer en économie et dans toutes les sciences socio-historiques. Elles révèlent des faits et des lois qu'on ne saurait établir sans elles. Elles permettent de déceler des tendances cachées et d'en rechercher les causes. Encore faut-il qu'elles soient bien faites, et que les hypothèses ou conclusions qu'on en tire soient passées au crible de la critique théorique.

Dans les *Théories sur la plus-value*, discutant la thèse ricardienne de la hausse permanente du prix des céréales, Marx fait remarquer qu'il ne faut pas seulement envisager les prix mais les quantités produites:

> « Pour les comparaisons des prix du blé, etc. durant différentes périodes d'années, il est en même temps important de comparer les *masses produites* à tant et tant par qr. [= **quarters**, ou quintaux], car c'est justement comme ça qu'on voit dans quelle mesure la fabrication de blé **additional** [additionnelle] influe sur le **price** [prix][35]. »

Marx porte donc une appréciation circonstanciée sur l'usage des statistiques: il proclame leur nécessité, réclame leur perfectionnement, souligne que certaines statistiques sont inutilisables ou inexistantes; dans ses lettres à Engels, il se plaint de la difficulté de trouver la « documentation requise[36] ». Il déplore spécialement le retard de l'Allemagne dans ce domaine: « Comparée à la statistique anglaise, la statistique sociale de l'Allemagne et du reste du continent européen est réellement misérable[37]. »

Il apprécie de manière d'autant plus élogieuse les rapports des inspecteurs de fabriques anglais dont les enquêtes lui ont tellement servi à nourrir *Le capital* de faits concrets et de données chiffrées[38].

Dans les équations arithmétiques qui abondent dans *Le capital*, les nombres paraissent tout à fait arbitraires. Ils le sont souvent: c'est le caractère abstrait de la théorie qui le veut. Ces chiffres ne représentent que des possibilités tout « théoriques ». Toutefois, certains viennent tout droit de

l'entreprise d'Ermen et Engels de Manchester[39]. L'abstrait est ici le « décalque » (le reflet)! du concret. La théorie épouse la réalité concrète.

Dans ces conditions, l'on comprend que Marx ait professé une vive et très profonde admiration pour William Petty, économiste anglais du XVII^e siècle, qui fut l'un des premiers à penser les questions politiques en termes économiques à partir de considérations statistiques. En 1876, il rabroue le socialiste allemand Eugen Dühring qui malmenait l'œuvre de William Petty:

« M. Dühring se comporte envers la fondation par Petty de "l'Arithmétique politique", vulgairement appelée "statistique", comme envers les travaux économiques proprement dits de Petty. On [Dühring] hausse les épaules avec hargne sur la singularité des méthodes appliquées par Petty! En présence des méthodes grotesques que Lavoisier lui-même appliquait encore cent ans plus tard dans ce domaine, en présence de la distance énorme qui sépare encore la statistique d'aujourd'hui du but que Petty lui avait magistralement assigné, cette prétention présomptueuse à la supériorité, deux siècles **post festum**, apparaît dans sa niaiserie toute nue[40]. »

Conséquemment, Marx a réclamé l'établissement de statistiques ouvrières dont il ressentait cruellement le manque. A ce sujet, il fit adopter une résolution au Congrès de Genève de l'Association Internationale des Travailleurs en 1866.

Dans sa correspondance et dans les Rapports qu'il rédige pour l'Association entre 1866 et 1872, il y revient par une série de rappels, afin qu'on applique cette résolution, et il approuve la Section de Berlin qui fut l'une des premières à œuvrer en ce sens[41].

Les documents statistiques sont pour Marx un instrument de vérification et de découverte: les matériaux statistiques qu'il a amassés, tous ceux qu'il a consultés au British Museum, ont certainement fait beaucoup pour le guider dans ses réflexions et ses découvertes en économie. Ils sont utilisés pour accompagner et corroborer des développements et des conclusions théoriques. Mais qu'est-ce que ceux-ci leur doivent exactement? Il est difficile de le dire en l'absence de travaux de spécialistes en économie et statistiques étudiant techniquement cette question.

Dans *Le capital*, les données statistiques servent plutôt d'illustration. Marx semble les avoir appréciées et employées surtout pour leur valeur dénonciatrice. Il les sélectionne en ce sens: elles apparaissent à peu près exclusivement dans les chapitres qui dénoncent les conditions inhumaines d'exploitation des travailleurs par le capital lors de la première vague de l'industrialisation en Angleterre.

Il est à remarquer, en effet, qu'il ne s'intéresse pas à proprement parler aux problèmes spécifiques de l'établissement des statistiques, ni aux techniques proprement mathématiques de leur exploitation. Pourtant, ni la complexité des questions soulevées, ni les limites de cet instrument mathématique[42] ne lui échappaient.

On peut seulement induire cette conclusion de son attitude générale, car

il ne s'exprime pas directement sur ces matières. L'économétrie n'existait pas encore. Comment Marx l'aurait-il accueillie? Il a toujours nourri une certaine méfiance à l'égard des statistiques pures et des calculs qui s'éloignent trop du concret. Cette réserve va nous apparaître clairement après un examen du jugement que Marx a porté sur l'œuvre et les théories de Quételet et sur l'esprit probabiliste.

3. Marx a-t-il repris le concept d'homme moyen de Quételet?

N'hésitons pas à le répéter: dans *Le capital*, Marx a constamment fait usage de la notion de moyenne, ce qui conduit à se demander si, dans ses analyses théoriques, il n'aurait pas, plus ou moins volontairement et indirectement, repris le concept d'« homme moyen » que Quételet a rendu célèbre.

Marx a étudié les ouvrages du savant belge. Ses Cahiers conservent des notes de lecture, en 1851, de deux livres de Quételet: « *A Treatise on Man and the Development of his Faculties*[43] », et « *Du système social ou des lois qui le régissent*[44] ». Ces titres sont très significatifs. Ils pourraient presque convenir pour une présentation des conceptions de Marx.

Marx cite et nomme de très nombreux savants et écrivains de toutes sortes. Or, le nom de Quételet apparaît rarement dans ses œuvres. Il n'est mentionné que deux fois dans les trois Livres du *Capital*, qui ne contiennent aucune citation du savant belge: c'est maigre!

Toutefois, Quételet est cité dans des articles, et Marx parle aussi de lui dans quelques lettres. Malgré leur caractère occasionnel, ces quelques mentions et citations sont précieuses pour déterminer le rapport de Marx à Quételet, ainsi que son rapport à l'esprit probabiliste du XIXe siècle. Elles permettent de se faire une idée assez précise de ce que Marx pensait de la théorie de l'« homme moyen ».

Les éditeurs des *Marx-Engels Werke* qualifient cette théorie de Quételet de « non scientifique[45] », donnant cette appréciation comme si elle émanait de Marx lui-même. Or, lorsque Marx mentionne Quételet dans le premier livre du *Capital*, son opinion semble plutôt contraire. Il est vrai qu'il est très laconique. A la fin d'une note, on trouve seulement ceci: « (Consulter Quételet sur l'*homme moyen*.)[46] » C'est tout!

Le contexte montre que Marx considère alors le travail social moyen, ou travail de qualité moyenne. Il évoque les écarts individuels qu'on observe en réalité par rapport à ce travail « moyen », et l'auteur anglais déjà rencontré ci-dessus, Burke, qui avait expliqué que, sur cinq valets de ferme, « un possédera toutes les qualités d'un bon ouvrier, un autre, d'un mauvais, et les trois autres ne seront ni bons ni mauvais, mais entre les deux[47] ».

Marx laisse entendre que cela est douteux et ne vaut que si l'on prend un nombre d'ouvriers plus élevé: « Que cette observation soit exacte ou non, la

journée d'un assez grand nombre d'ouvriers exploités simultanément constitue une journée de travail social, c'est-à-dire moyen[48]. »

Il donne alors lui-même un exemple numérique qui porte sur douze ouvriers nombre qui ne diffère guère de celui de Burke:

« Supposons que le travail quotidien dure douze heures. Douze ouvriers travailleront alors 144 heures par jour, et quoique chacun d'eux s'écarte plus ou moins de la moyenne et exige par conséquent plus ou moins de temps pour la même opération, leur journée collective comptant 144 heures possède la qualité sociale moyenne[49]. »

Le nombre 144 lui a paru « un grand nombre », suffisant pour qu'une compensation ait effectivement lieu et que le travail considéré soit incontestablement un travail moyen, correspondant à une moyenne « réelle ». C'est alors que Marx renvoie sans autre commentaire, ni référence, au concept d'homme moyen de Quételet. Ainsi, il le suppose connu et le reprend à son compte, en le restreignant ici à une faculté physique: la force de travail humaine.

Cela confirme que Marx admet la loi des grands nombres pour la détermination des capacités physiques moyennes des hommes qui coopèrent dans un collectif de travail. Toutefois, il note la nécessité d'un minimum d'habileté chez tous les membres de ce collectif. Sinon, les douze ouvriers pourraient former un groupe complètement disparate. Pour que la considération de la moyenne ait un sens, il faut que le groupe présente une certaine homogénéité[50], ce qui montre que Marx ne s'en tient pas à un point de vue purement quantitatif, à la seule durée du travail, mais qu'il considère aussi sa « qualité »: un travail qualifié d'une certaine sorte.

Poursuivant ses réflexions critiques à partir de l'exemple de Burke, Marx suppose les mêmes douze ouvriers répartis entre six petits patrons:

> « Ce serait pur hasard si chaque patron tirait de sa paire [d'ouvriers] la même valeur et réalisait par conséquent le taux général de la plus-value. Il y aurait des divergences. [...] Les différences se compenseront pour la société, mais non pour le petit patron. Les lois de la production de la valeur ne se réalisent donc complètement que pour le capitaliste qui exploite collectivement beaucoup d'ouvriers et met ainsi en mouvement du travail social moyen[51]. »

Dans ce contexte, le renvoi à Quételet est éminemment positif. Marx adopte bien un concept équivalent à celui d'homme moyen, celui de « travailleur moyen ». Cependant, — nous l'établirons bientôt — Marx critique ailleurs la théorie générale de Quételet. Il fallait néanmoins insister auparavant sur cette transposition du concept d'« homme moyen » dans celui d'ouvrier moyen. De plus, ce n'est pas seulement en matière économique que Marx accepte ce concept: ne le retrouve-t-on pas dans l'« individu social » caractérisé par des facultés ou « qualités » moyennes, celles que partagent tous les membres d'une même communauté.

Il est vrai que Marx ne lui donne pas une aussi grande généralité: il le

borne à des groupes limités, en particulier à des classes historiquement déterminées. Il n'étend pas ce concept d'« individu social » à tout le genre humain. Il critique au contraire l'emploi du concept intemporel et anhistorique de « nature humaine » sous les formes que lui donnaient Rousseau, Feuerbach, Bauer, Stirner, et les économistes. Le concept d'« individu social », historiquement et sociologiquement caractérisé, est plus concret que celui d'homme moyen de Quételet.

Dans le troisième livre du *Capital*, le jugement que Marx porte sur les travaux de Quételet est tout aussi favorable, confirmant la note du Livre premier. Dans l'étude de la conversion des valeurs en prix, Quételet est nommé de manière très élogieuse :

> « La conversion des valeurs en prix de production n'abolit [**aufhebt**] pas les limites du profit, mais modifie seulement sa distribution entre les différents capitaux particuliers, dont se compose le capital social ; la répartition se fait de façon uniforme proportionnellement aux fractions de valeur du capital total que chaque capital particulier représente. Les prix de marché sont tantôt supérieurs tantôt inférieurs à ces prix régulateurs de production, mais ces fluctuations s'annulent [**sich aufheben**] réciproquement. Qu'on examine des barèmes de prix sur une période assez longue. En écartant les cas où la valeur réelle des marchandises a changé [**verändert**] par suite d'un changement dans la force productive du travail, ainsi que ceux où le processus de la production a été perturbé par des accidents naturels ou sociaux, on sera étonné de voir combien l'amplitude des écarts est relativement restreinte, avec quelle régularité ceux-ci se compensent. On trouvera qu'ici aussi s'imposent les moyennes régulatrices semblables à celles que Quételet a démontrées pour les phénomènes sociaux[52]. »

Ainsi, c'est d'une manière tout à fait explicite et positive que Marx accueille les travaux de Quételet comme une réelle contribution « scientifique » aux sciences sociales. Il accepte le concept d'homme moyen en parlant du « travailleur moyen[53] » ou des « individus sociaux » ; mais nous pouvons pousser ce rapprochement : la notion d'idéologie n'est-elle pas l'équivalent marxien des facultés intellectuelles et morales « moyennes » dans lesquelles Quételet cherchait aussi les caractéristiques de son « homme moyen » ? Toutefois, une différence importante sépare Marx de Quételet : celui-ci considère des « facultés », Marx des *contenus* de conscience particuliers : des idées et représentations déterminées ; là aussi, il est plus concret.

Dans *L'idéologie allemande*, Marx a montré les insuffisances de la théorie de l'aliénation religieuse de Feuerbach fondée sur l'idée d'essence humaine, de « l'homme » comme « genre ». Marx lui opposait le fait que le genre humain évolue historiquement, qu'il se divise en sociétés et en classes antagonistes. Il substitue à l'essence générique humaine de Feuerbach les concepts de « travailleur moyen » et d'« homme moyen d'une classe sociale », expliquant les aliénations idéologiques (religions) par l'aliénation économique générale, en

particulier, pour le monde moderne occidental, par le fétichisme de la marchandise dans une économie de marché capitaliste.

Marx retient les importantes découvertes de Quételet et de Feuerbach, concernant les faits sociaux et leur démystification. Mais les idées fausses des idéologues, les robinsonnades pseudo-scientifiques des économistes, se comprennent à partir du processus d'aliénation des producteurs et de la société en général. Les mêmes processus qui engendrent les moyennes objectives (valeur moyenne, plus-value moyenne, salaire moyen) engendrent le fétichisme de la marchandise et les aliénations de la conscience sociale. Que les faits sociaux obéissent aux lois de répartition statistiques, Marx s'accorde là-dessus avec Quételet, comme il tombe d'accord avec Feuerbach sur l'existence des aliénations de la conscience. Mais il se sépare d'eux quand il s'agit d'interpréter ces faits[54].

Les autres mentions de Quételet dans l'œuvre de Marx[55] permettent de préciser l'opinion qu'il s'est formée de lui: «Quételet», écrit-il à son ami Kugelman, «est maintenant *trop vieux* pour qu'on tente encore quelque expérience avec lui. Il a rendu de grands services dans le passé, en montrant que même les phénomènes de la vie sociale, fortuits en apparence, sont soumis à une nécessité interne qui se manifeste par leur récurrence périodique et leurs moyennes périodiques. Mais il n'a *jamais* réussi à interpréter cette nécessité. Il n'a pas non plus fait de progrès et a seulement rassemblé davantage de matériaux pour ses observations et ses calculs. Il n'est pas plus avancé aujourd'hui qu'*avant* 1830[56]».

Marx estime donc l'apport scientifique de Quételet en se plaçant à deux points de vue. En ce qui concerne la découverte des faits et des lois, il félicite le grand statisticien qui a «démontré» qu'il existe un type de nécessité caractéristique des phénomènes sociaux. Mais, il pense que cet apport, éminemment positif en lui-même, n'a pas porté tous ses fruits sur le plan théorique. Les idées de Quételet en sociologie ont tourné court: elles n'ont débouché sur aucune explication solide et durable.

Cette critique ressemble à celle que Marx adresse aux économistes en général: eux aussi ont découvert et «démontré» des lois générales, objectives, des nécessités cachées; toutefois, ils n'ont pas réussi à les expliquer; ils n'ont pu découvrir les causes véritables des phénomènes. De même Quételet: il n'a pas trouvé les causes susceptibles de rendre compte des moyennes qui ressortent des mesures anthropologiques. Il fut remarquable dans la découverte de ces moyennes, mais l'interprétation théorique qu'il en a donnée était d'une insigne faiblesse.

Le jugement de Marx sur Quételet comporte donc deux volets. Les éditeurs des *Marx-Engels Werke* laissent entendre qu'aux yeux de Marx rien ne serait scientifiquement valable dans l'œuvre du mathématicien belge. Marx n'est pas si dogmatique. Dans un premier temps, il se range lui-même aux côtés des «physiciens sociaux» et de Quételet, prêt à dire avec le mathématicien français Poisson:

> « Les choses de toute nature sont soumises à une loi universelle qu'on peut appeler la loi des grands nombres et, de ces exemples de toute nature, il résulte que la loi universelle des grands nombres est déjà pour nous un fait général et incontestable, résultant d'expériences qui ne se démentent jamais[57]. »

Chez beaucoup de théoriciens, Quételet le premier, l'application des nouvelles méthodes statistiques dans le domaine socio-économique ne se faisait pas sur la base d'une conception aussi vaste et profonde que celle de Marx. A l'inverse du savant belge, Marx fit porter tout son effort sur la théorie explicative qu'il développa pour elle-même sans la faire dépendre étroitement de données statistiques préalables. Il a sans cesse approfondi ses recherches théoriques. Mais, il n'a rien fait dans le domaine des techniques d'observation quantitative des faits économiques. Ce sera le rôle de l'économétrie.

Dans le champ des sciences sociales, Marx et Quételet forment deux figures de savants diamétralement opposées, Quételet n'ayant rien pu expliquer par son concept d'homme moyen qui est resté une généralisation empirique. Toute sa vie, il resta attaché à ce concept qui sera fortement critiqué par les sociologues ultérieurs[58]. Par contre, il n'a cessé de perfectionner les méthodes d'enquêtes statistiques et d'en promouvoir l'application.

L'extension des idées probabilistes aux domaines de la génétique et de la théorie de l'évolution des espèces à la fin du XIX^e siècle, fait dire à G. Darmois :

> « Ainsi furent provoqués de nouveaux et très puissants développements des méthodes analytiques, capables de manier et de dominer les conceptions d'évolution aléatoire qui doivent normalement compléter et enrichir les anciennes conceptions plus déterministes[59]. »

On sait que, à partir de 1860, les idées d'évolution et de processus aléatoire effectuent leur jonction dans *L'origine des espèces* de Darwin. Or, Marx et Engels développaient, eux aussi, une théorie synthétique prenant en compte à la fois les moyennes stochastiques caractéristiques des phénomènes de foule et les processus d'évolution historique. Dans ces conditions, serait-il permis de parler d'« évolution aléatoire » au sujet de la conception matérialiste de l'histoire?

Cette ligne de pensée ouvre la voie à une compréhension nuancée et assez riche de la pensée de Marx[60]. Le fait que la loi des grands nombres régisse tous les phénomènes sociaux n'empêche nullement, selon Marx, que les sociétés changent historiquement et suivent leur propre évolution.

Cette idée d'une évolution à travers les phénomènes stochastiques n'est-elle pas présente dans celle des lois tendancielles, qui caractérisent le devenir de tout système économique et social? Or, les processus qui donnent naissance aux tendances sont différents de ceux qui, par la compensation, président seulement à l'établissement de moyennes comme chez Quételet.

L'histoire des idées nous apprend que le nouvel esprit scientifique du XIX^e siècle s'est pénétré progressivement du probabilisme qu'imposait le développement des statistiques, lui-même impulsé par une forte demande sociale.

Cet esprit probabiliste modifiait la conception classique de la nature qui prenait son modèle dans les lois de la mécanique. Mais, il renouvela surtout les sciences sociales. Dans quelle mesure la pensée de Marx appartient-elle à ce mouvement? Abordons cette question, que, généralement, on ne pose pas.

4. Marx et le nouvel esprit probabiliste

Aux alentours de 1830, Quételet établissait définitivement que, si on les prenait en grand nombre, les faits humains se produisaient avec un régularité étonnante, même ceux qui semblaient ne relever que de la seule liberté individuelle: ils pouvaient être prédits avec une excellente approximation!

On a longtemps cru que les actions qui dépendent d'un choix volontaire, étant libres, étaient imprévisibles. Or, voilà que prises par centaines ou par milliers, elles se révélaient prévisibles. Il fallait donc qu'elles soient déterminées par des causes indépendantes de la volonté et de la conscience individuelles, des causes qu'il n'était pas au pouvoir des individus de changer, et qui restaient à découvrir. L'exemple le plus frappant était celui des crimes.

Telles étaient les conclusions qu'imposaient les travaux de Quételet, conjointement à ceux de plusieurs autres savants. C'est sur ces résultats, récemment entrés dans la science, que Marx pouvait se fonder sans avoir à les démontrer. Il en tint le plus grand compte, non seulement en économie politique, mais, plus largement, pour tous les phénomènes sociaux. En 1853, dans un article sur la peine de mort, il citait le savant belge:

> «Si donc les crimes, dès qu'on les considère en grands nombres, montrent, dans leur fréquence et leurs espèces, la régularité des phénomènes naturels, si, pour parler comme Quételet, il serait difficile de décider "dans lequel des deux domaines" (le monde physique ou la vie sociale) "les causes efficientes [**die effektive Ursachen**] entraînent leurs effets après soi avec une plus grande régularité", n'y a-t-il pas nécessité — au lieu de magnifier le bourreau, qui ne supprime une partie des criminels que pour faire une place pour d'autres —, à réfléchir sérieusement sur le changement du système qui nourrit de tels crimes[61]?»

Avant de tirer cette conséquence politique et morale, Marx rappelle un passage célèbre de la *Physique sociale*:

> «Il est un budget qu'on paye avec une effrayante régularité, c'est celui des prisons, des bagnes et des échafauds [...]. Nous pouvons énumérer d'avance combien d'individus souilleront leurs mains du sang de leurs semblables, combien seront faussaires, combien seront empoisonneurs; à peu

près comme on peut énumérer d'avance les naissances et les décès qui doivent se succéder[62]. »

Généralisant les résultats de ses premières études, Quételet tenta d'élaborer une conception sociologique générale: pouvait-il en tirer des conclusions sociales pratiques? Les possibilités concrètes d'intervenir utilement dépendent de la nature des « lois » sociologiques. Les recensements et autres enquêtes statistiques ont une finalité pratique, que Marx rappelle dans l'article que nous venons de citer. Pour remplir leur rôle, ils doivent d'abord avoir une valeur scientifiquement objective. La conception de l'homme social de Quételet était-elle au niveau de ses résultats empiriques? En quoi Marx se différenciait-il des « physiciens sociaux »? Partageait-il la même « idéologie » sociologique que Quételet? Peut-on comparer la « philosophie sociale » de Quételet à celle de Marx? Autant de questions à examiner.

En 1835, Quételet exposa sa philosophie sociale générale: on

> « commençait à soupçonner qu'en perdant de vue les individus, on peut démêler, à travers les phénomènes sociaux qui dominent les masses, des lois qu'on détermine de la manière la plus précise. Ce qui arrêta d'abord, ce fut la conviction du libre-arbitre de l'homme: l'on savait que sa volonté est une cause insaisissable, placée en dehors de toute loi [...]. Mais l'on perdait de vue que cette volonté n'a plus d'action au-delà de certaines limites où commence la science, et que les effets, si grands en apparence, comme ceux qu'on a toujours cru voir à la naissance des choses, pouvaient être estimés comme sensiblement nuls, s'ils sont considérés d'une manière collective. L'expérience, en effet, prouva bientôt aux plus clairvoyants que les volontés individuelles se neutralisent au milieu des volontés générales[63] ».

Il en tirait une idée directrice pour la science sociale qu'il voulait construire:

> « Nous serions conduits à admettre comme principe fondamental dans les recherches de cette nature, que plus le nombre des individus que l'on observe est grand, plus les particularités individuelles, soit physiques, soit morales, soit intellectuelles, s'effacent et laissent prédominer la série des faits généraux en vertu desquels la société existe et se conserve[64]. »

L'objectif de Quételet était donc de découvrir les lois fondamentales de la société, de faire de la sociologie une science exacte, en généralisant sur les plans psychiques, intellectuels et moraux, les faits qui ressortaient de l'étude des séries de mesures physiques anthropométriques (taille, poids, etc.). D'où sa conviction que l'homme moyen est un être réel. Il pensa que la confiance qu'on peut avoir dans ce concept croît avec l'étendue de la population sur laquelle on fonde les mesures de ses caractéristiques. Mais son idée d'homme moyen relevait plus de la conjecture « philosophique » que de la science[65]. Néanmoins, il apparaît comme le représentant d'un courant d'idées, dont

Marx a subi profondément l'influence et auquel il a sacrifié, du moins jusqu'à un certain point.

Pensant détenir les méthodes qui permettaient de déterminer l'« homme moyen », Quételet se mouvait sur un terrain nouveau: il y intervint en pionnier, fondateur d'une science ambitieuse qu'il nomma « physique sociale ». En fait, cette idée de physique sociale reposait, chez lui, sur des analogies empruntées à la mécanique. Dès son premier Mémoire sur les Statistiques, il croyait que la régularité que l'on constate dans les phénomènes sociaux étaient l'expression de lois « naturelles », en tout point semblables à celles du monde inorganique et du monde organique:

> « En suivant attentivement la marche régulière de la nature dans le développement des plantes et des animaux, l'analogie nous autorise à croire que l'influence de ses lois doit s'étendre jusque dans l'espèce humaine[66]. »

Il affirma que les « forces morales peuvent se composer et admettre des résultantes comme les forces physiques. La plupart même des lois de la mécanique trouvent leurs analogues quand on passe du monde physique au monde moral ».[67] D'où le nom de « physique » donné à la nouvelle science.

Quételet pensait qu'« il est une loi qui domine notre univers et qui semble destinée à y répandre la vie[68] », loi qu'il a « cru devoir nommer *loi des causes accidentelles*, parce qu'elle indique comment se distribuent à la longue une série d'événements dominés par des causes constantes, mais dont des causes accidentelles troublent les effets. Ces causes accidentelles finissent par se paralyser et il ne reste en définitive que le résultat qui se serait inévitablement reproduit chaque fois, si les causes constantes seules avaient exercé leur action[69] ».

En conséquence, l'homme pris individuellement est impuissant: « Le partage des forces humaines et des forces matérielles qui agissent dans les phénomènes est très difficile à déterminer [...] Ce qu'il est facile de voir, dès à présent, c'est que les lois du monde matériel changent infiniment plus par les forces de la nature que par l'intervention de l'homme *en général*, et que, de plus, l'action individuelle de l'homme peut être considérée comme sensiblement nulle[70]. »

Tout cela rappelle fortement le « point de vue » de Marx qui consiste à assimiler les processus sociaux aux processus naturels. C'est ce « point de vue » qui s'exprimait déjà chez Quételet et que Marx reprend en des termes à peu près identiques. Quételet n'est d'ailleurs ici que l'un des multiples représentants d'un vaste courant de pensée. L'idée selon laquelle les phénomènes sociaux obéissent à des lois qui les rendent aptes à être étudiés objectivement prenait de plus en plus pied dans la science et dans la philosophie du XIX^e^ siècle. Si elle se rencontrait au siècle passé chez les philosophes des Lumières, les matérialistes et les Idéologues français, Quételet eut le mérite de la préciser

et de la populariser mieux que d'autres. Surtout elle portait sur des phénomènes désormais « mesurables » !

En première approche, nous pouvons dire que c'est une même conception des rapports entre l'individu et la société qui s'exprime chez Quételet, puis chez Marx. En fait, c'était un courant de pensée vigoureux qui s'appuyait sur une base scientifique. Il marquait tous les esprits et Marx en subit l'influence par son milieu familial et ses professeurs de lycée[71]. Il faut se reporter à cette époque, où l'on découvrait que l'individu n'a qu'une action « sensiblement nulle », comme dit Quételet, sur le monde social. Cela se retrouve chez Marx, en particulier lorsqu'il affirme que « dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté[72] », car il s'agit évidemment ici, comme pour Quételet, des hommes pris « individuellement ». Quand Marx répète avec insistance que « les conditions de vie déterminent la conscience », ce propos est-il si éloigné de cet autre qui proclame, comme une découverte révolutionnaire, que le criminel n'est que « le produit de la société » ?

Des différences essentielles séparent les conceptions de Marx et celles d'un savant comme Quételet. Marx est « matérialiste », alors que Quételet ne l'est pas; pour Marx, tout est soumis au devenir alors que Quételet cherche à découvrir des lois universelles et générales et un homme moyen quasiment immuable. Cela n'empêche pas qu'ils aient des idées communes en matière de science sociale. Essayons donc de préciser le rapport de Marx à Quételet.

Le nouvel esprit probabiliste qui anime Quételet reste dans le cadre d'une conception générale du monde, formulée par Descartes et représentée au XIX^e^ siècle par Laplace. La « physique sociale » se présentait comme une extension de la conception mécaniste du monde au monde social. Quételet le dit assez naïvement :

> « Quelle main soulèvera le voile épais jeté sur les mystères de notre système social et sur les principes éternels qui en règlent les destinées et en assurent la conservation? Quel sera l'autre Newton qui exposera les lois de cette autre mécanique céleste[73] ? »

A l'objection d'un géomètre, M. Bienaimé, qui lui avait fait remarquer que la loi des causes accidentelles était mal nommée, « que les fluctuations qu'on remarque n'ont réellement plus rien d'accidentel quand on les prend en nombre suffisant[74] », Quételet répond :

> « Je conviens en effet qu'il n'existe même pas une seule cause accidentelle au monde, et que chaque cause a son origine nécessaire, quelque faible qu'elle soit; j'ai voulu me conformer seulement au langage ordinaire, espérant bien que je serais compris de mes lecteurs[75]. »

Malgré le nouvel esprit probabiliste qu'il a si puissamment contribué à introduire en science sociale, Quételet en reste « philosophiquement » à une

conception mécaniste du monde[76], alors que la conception philosophique générale de Marx est foncièrement différente.

Si *Le capital* admet partout l'existence des moyennes, et de fluctuations autour d'une valeur centrale dues à des causes accidentelles, si Marx fait ainsi les mêmes constatations que Quételet et les statisticiens en général, s'il les suit lorsqu'il s'agit du résultat qui, par le jeu des compensations, ramène un ensemble de faits à une moyenne générale, par contre, pour ce qui est d'expliquer cette moyenne elle-même, il ne fournit pas du tout la même explication qu'eux.

L'accord entre Marx et les partisans de la physique sociale sur certains faits généraux n'empêche pas qu'ils divergent, non seulement sur un plan philosophique, mais même sur un plan strictement scientifique, car, sur la théorie explicative des moyennes elles-mêmes, Marx se sépare d'eux, comme il se sépare des économistes.

Dans son article sur la peine de mort, après avoir cité Quételet et rappelé cette découverte qu'une nécessité gouverne le nombre et le genre des crimes qui seront commis, Marx ajoute « que cela n'est pas tant engendré par la direction politique particulière d'un pays que bien plutôt par les conditions fondamentales de la société bourgeoise moderne dans son ensemble[77] ».

Comme preuve, il extrait de la *Physique sociale* de Quételet un tableau comparatif des crimes par tranches d'âge commis à Philadelphie et en France de 1822 à 1824. Le statisticien belge attribuait, lui aussi, les constances observées, exprimées en pourcentages, à des causes « sociales » :

> « La société renferme en elle les germes de tous les crimes qui vont se commettre. C'est elle, en quelque sorte, qui les prépare, et le coupable n'est que l'instrument qui les exécute. Tout état social suppose donc un certain nombre et un certain ordre de crimes qui résultent, comme conséquence nécessaire, de son organisation[78]. »

La régularité des divers types de crimes dans deux pays aussi différents qu'un jeune État du Nouveau-Monde et un vieux pays du continent européen provient, dit Marx, des mêmes « conditions sociales fondamentales » [**die grundlegenden Bedingungen**], celles qui règnent dans la société de classes bourgeoise moderne. Quételet l'attribuait aussi à « l'organisation de la société », à « l'état social », qu'il ne caractérise pas aussi nettement que Marx par sa nature « bourgeoise-moderne ». Mais Marx n'est guère plus précis que Quételet qui accuse, à mots à peine couverts, « l'état social ».

Est-il possible de remédier aux crimes en tant que maux sociaux? Du diagnostic découle le traitement. Qu'est-ce que préconise Quételet? Il reste très timoré dans ce domaine. On trouve fort peu de choses dans ses ouvrages sur les remèdes à apporter à ce qu'il considère pourtant comme des maux dont il faudrait se défaire.

Après avoir dressé pour son lecteur, qu'il veut alarmer, un constat effrayant des crimes, Quételet poursuit dans ce morceau d'éloquence:

> « Gardons-nous cependant de croire, s'il n'est pas en notre pouvoir d'arrêter brusquement le mal, qu'il soit impossible d'y remédier entièrement. La justice de prévention peut être surtout d'un puissant secours, d'un secours plus efficace peut-être que la justice de répression, qui est comme une faible digue pour arrêter un torrent toujours prêt à déborder, c'est à la source qu'il faut remonter pour donner au cours une dérivation utile... Vouloir que le torrent régularise lui-même sa marche par ce seul motif qu'on lui a donné une digue, ou qu'il s'établisse subitement un nouvel ordre de choses, en laissant subsister les mêmes causes, c'est attendre un prodige qui ne se réalisera pas[79]. »

C'est évidemment sur la possibilité d'apporter un remède aux « maux sociaux » que le penseur révolutionnaire diverge le plus du sociologue positiviste; ils ne conçoivent pas les causes profondes des moyennes sociales de la même façon. Bien qu'il évoque comme nécessaire un « nouvel ordre de choses », Quételet ne semble pas avoir exprimé de sympathie particulière pour les doctrines socialistes et pour la révolution sociale. Ses propos laissent toutefois penser qu'il était partisan de réformes éclairées[80].

Mais il ne va pas jusqu'à réclamer une révolution; au contraire, il ne croit pas aux changements « brusques ».

Ainsi, ce n'est pas à propos du diagnostic général que la divergence de Marx d'avec Quételet éclate. Elle porte sur le remède que Marx voit dans une révolution radicale, qui changerait les rapports de production et le régime de la propriété actuels, même si cela suppose une maturation préalable. A coup sûr, il ne comptait pas plus que Quételet sur des « prodiges ». Le moins que l'on puisse dire est qu'il ne les attendait pas! Il mit tout en œuvre pour hâter la venue de cette révolution sociale et de la société communiste.

La divergence d'avec Quételet n'est donc pas d'ordre épistémologique. C'est un même esprit « scientifique », une même « philosophie de la science », qui les anime: l'esprit objectiviste et probabiliste appliqué aux sciences sociales. C'est pourquoi Marx ne qualifie pas brutalement Quételet de « non scientifique », même au sujet du concept d'homme moyen. Toutefois, il n'aurait pas repris à son compte, pour exprimer son « point de vue », la phrase de Laplace que Quételet choisit comme exergue pour sa *Physique sociale*:

> « Appliquons aux sciences politiques et morales la méthode fondée sur l'observation et le calcul, méthode qui nous a si bien réussi dans les sciences naturelles[81]. »

Pourtant, Marx a parfois exprimé des vues très proches. Il ne dédaignait pas l'application des mathématiques et du calcul aux questions économiques et sociales. Il usa beaucoup de formules arithmétiques que l'on peut mettre

sous forme d'équations[82]. Il envisagea même d'étudier les crises économiques grâce à une formulation algébrique des lois du capital[83].

Cependant, les rapports sociaux ne se mettent pas en formules, et, devant les barrières qui séparent les classes sociales, le concept d'homme moyen se révèle inefficace, et devient «idéologique».

C'est là qu'achoppe Quételet. Il s'est trompé en recherchant, derrière tous les hommes empiriques, un «homme moyen» qu'il conçut, sinon comme effectivement réalisé dans un individu réel[84], du moins comme une véritable norme **a priori** que la nature chercherait à réaliser dans chaque individu qu'elle fait naître.

En effet, Quételet interprétait cet «homme moyen» comme un modèle auquel tendait réellement «la nature» agissant comme un être intentionnel. Il pensa obtenir ce modèle en réunissant les «moyennes» prises aux différents points de vue: physique, moral, et intellectuel.

C'est ce qui est poussé à la caricature dans la tentative du savant belge de déterminer un type d'homme aux proportions physiquement parfaites, qui serait le modèle de la beauté dans le genre humain, et auquel les artistes n'auraient plus qu'à se conformer pour réaliser des chefs d'œuvre. Il crut qu'on pouvait obtenir cet Apollon en le composant des moyennes obtenues en mesurant les différentes parties du corps dans toutes les populations constituant le genre humain.

Quételet interprétait donc les moyennes comme des normes visées par une nature providentielle, les écarts étant compris comme des erreurs accidentelles dans la réalisation de ces intentions, tout comme les erreurs d'observation ou de mesure s'expliquent par les conditions imparfaites dans lesquelles opère le savant, même s'il répète ses opérations.

Les moyennes dans l'ordre humain et social ne pouvaient se comprendre, selon Quételet, que si la nature y opérait intentionnellement en prenant pour but de telles normes idéales. Pour rendre compte de cette finalité de la nature dans la poursuite d'un modèle humain parfait, il ne trouva d'autre ressource que de recourir à une intention divine[85]. Marx pouvait estimer que Quételet tournait le dos à une saine compréhension scientifique et philosophique des constances et régularités observées.

Rapidement, la théorie de l'«homme moyen» de Quételet apparut comme une «idéologie scientifique» dans le sens où l'entend M. Canguilhem[86]. Le savant belge n'a abouti qu'à une sociologie «présomptive»: sa physique sociale ne s'est pas muée en une «science» au sens théorique du terme. Marx avait parfaitement raison: sur le plan théorique, Quételet ne fut effectivement pas plus avancé en 1870 qu'en 1830[87], bien qu'il ait donné l'impulsion décisive à une pléïade de disciplines nouvelles comme la démographie, la criminologie, l'anthropométrie, dont les méthodes se répandront en biologie, en génétique des populations, en économétrie et en sociologie générale.

Alors que pour Quételet les variations historiques des moyennes sont assez faibles et insignifiantes[88], pour Marx les caractéristiques moyennes

peuvent varier beaucoup d'une époque à l'autre. De plus, pour une même période, elles diffèrent considérablement selon les conditions de vie économiques des diverses classes sociales.

Comme Quételet, derrière les moyennes, Marx voit des normes[89]. Mais il les prend en un sens relatif. Il a une conception « historique » des normes, qui contraste avec celle qu'en a Quételet, pour qui c'est la stabilité qui l'emporte. L'équilibre, selon Marx, n'est jamais que transitoire.

Si l'esprit probabiliste tient une large place dans sa pensée, puisqu'il insiste sur les processus de compensation et sur le caractère régulateur de toute loi, Marx n'en reste pas là ; il entre dans une analyse des composantes internes aux moyennes ; il les prend dans des domaines déterminés. En outre, sur de longues périodes, les moyennes changent ; se révélent des tendances historiques et des évolutions. Comme les lois, les moyennes sont soumises aux devenir historique.

A première vue, les moyennes ne font apparaître la possibilité que sous la forme des variations individuelles et des causes accidentelles. En réalité, une norme se substitue historiquement à une autre, une moyenne à une autre. Toute norme nouvelle qui fait son apparition n'est d'abord qu'une exception à côté de la norme actuelle, dont elle va prendre la place. Elle se présente sous forme de « tendance ». Aussi, bien que Marx fasse grand usage de la notion de moyenne, on doit en trouver quelque part chez lui la critique.

5. Critique des théories de la compensation

Bien qu'il admette la réalité et l'universalité des processus de compensation, Marx critique les « théories de la compensation ». Il désigne par là les théories éconoiques qui en appellent à la concurrence comme cause ultime pour expliquer le niveau auquel s'établissent les valeurs, les prix (prix de production et prix de marché) et les revenus (salaires, profit, rente, intérêt). Selon Marx, la concurrence joue bien un rôle régulateur, mais elle ne rend compte que d'un aspect des choses, le plus superficiel. Elle ne peut expliquer les lois économiques les plus importantes et les plus profondes.

Nombreux étaient les théoriciens qui faisaient de la concurrence, en particulier de la loi de l'offre et de la demande, un mécanisme suffisant à expliquer les principaux phénomènes socio-économiques, ceux de la production comme ceux de la circulation. Un chapitre du *Capital* est spécialement consacré à montrer la vanité de leurs théories[90]. La loi de l'offre et de la demande, de l'avis de Marx, ne peut rendre compte que de la tendance à ramener les valeurs ou prix à une valeur ou un prix moyens : elle ne peut pas déterminer cette moyenne elle-même. La concurrence ne concerne que les fluctuations accidentelles, mais ne peut en rien influer sur le fait que la moyenne s'établit à un certain niveau plutôt qu'à un autre.

Marx attire l'attention sur ce problème théorique important, par exemple lorsqu'il s'agit d'expliquer le niveau moyen des salaires:

> «Pour le prix du travail comme pour celui de n'importe quelle autre marchandise, le changement dans le rapport de l'offre et de la demande n'explique rien d'autre que son changement [celui du prix du travail], c'est-à-dire les oscillations des prix de marché au-dessous ou au-dessus d'une certaine grandeur. L'offre et la demande coïncident-elles? alors, dans des circonstances par ailleurs égales, l'oscillation des prix cesse. Mais alors l'offre et la demande cessent aussi d'expliquer quoi que ce soit. [...] On [les économistes] prit une assez longue période des oscillations du marché, par exemple un an, et l'on trouva alors que leurs hauts et leurs bas s'égalisent en une grandeur moyenne intermédiaire, une grandeur constante. Cette grandeur devait donc naturellement être déterminée autrement que les écarts par rapport à elle-même, qui se compensent[91].»

La concurrence est un mécanisme essentiel du régime de production capitaliste et de toute production marchande en général. Mais elle ne joue qu'un rôle régulateur. Elle ne peut être à l'origine d'un mouvement général des prix, ni même expliquer leur stabilité sur une certaine période. Elle est une condition, mais non la cause de la fixation des prix.

Si cette analogie est permise, nous dirons qu'elle n'est pas plus la cause du niveau des prix dans le mode de production capitaliste, que le régulateur d'une machine à vapeur n'est la cause du mouvement de cette machine. Pourtant, le régulateur stabilise la vitesse de fonctionnement de la machine autour d'un régime moyen.

Cette critique des théories de la compensation court à travers *Le capital* comme un fil rouge. Elle est développée explicitement dans le Livre III. Marx y revient à plusieurs reprises à propos de la détermination du salaire ouvrier, ou prix de marché de la force de travail. Il dénonce l'indigence théorique de toutes les explicaitons par la concurrence, qui tombent dans une pétition de principe.

Pour expliquer le salaire, «il ne nous servirait à rien», écrit-il, «de faire intervenir la concurrence. [...] Supposons que l'offre et la demande de travail s'équilibrent. Par quoi sera alors déterminé le salaire? Par la concurrence. Mais nous venons de supposer qu'elle cesse d'être déterminante et que l'équilibre de ses deux forces contraires annule [**aufhebt**] ses effets. Ce que nous nous proposons de trouver est précisément le prix naturel du salaire, c'est-à-dire le prix du travail qui n'est pas réglé par la concurrence, mais, au contraire, la régularise[92]».

Ce raisonnement réduit à néant les prétentions des théories de la compensation. Il s'applique également à toutes les formes de revenu: profit, rente foncière, etc. Marx ne prend pas la peine de le répéter pour la rente, mais il le fait pour le profit:

> «La concurrence égalise les taux de profit des différentes sphères de

> production pour en faire le taux moyen de profit. [...] Mais ce que la concurrence *ne montre pas*, c'est la détermination de la valeur qui *domine* le mouvement de la production, ce sont les valeurs qui se dissimulent derrière les prix de production et, en dernière instance, les déterminent[93]. »

Marx conteste donc radicalement le pouvoir explicatif de la concurrence, quoique ce soit par elle que toute moyenne s'établisse. Mais le phénomène apparent, les fluctuations, ne peut rendre compte de la norme elle-même:

> « les fluctuations de l'offre et de la demande n'expliquent rien d'autre que les écarts des prix de marché par rapport aux prix de production [...][94] ».

Il insiste longuement sur ce point, disant qu'il s'agit de savoir *ce que peut* et *ce que ne peut pas* la concurrence: c'est en effet une question de possibilité. Peut-elle déterminer le profit moyen? Marx le nie vigoureusement à l'aide d'arguments très simples:

« La concurrence *peut* seulement supprimer les inégalités d'un taux de profit[95]. » Car, pour qu'elle joue, « [...], il faut que le profit [...] existe déjà. Ce n'est pas la concurrence qui le crée. Elle l'augmente ou le diminue, mais elle ne crée pas le niveau qui s'établit comme résultat de la péréquation. Quand nous parlons d'un taux nécessaire du profit, nous voulons précisément connaître le taux de profit qui ne dépende pas des mouvements de la concurrence, mais la normalise[96]. »

Ironiquement, Marx fait remarquer que « la concurrence doit se charger d'expliquer tout ce que les économistes ne comprennent pas alors que ceux-ci auraient inversement pour mission de nous expliquer la concurrence[97] ».

La concurrence joue son rôle dans le processus de réalisation de la valeur. Le produit issu du processus de production doit être vendu: c'est seulement lorsque la vente a eu lieu que la plus-value qu'il contenait en puissance se trouve « réellement » dans les mains du capitaliste.

« Réalisation » ici ne veut pas dire « création ». La valeur nouvelle est créée dans le processus de production lui-même. Il est impossible d'expliquer cette création par la concurrence. On ne peut pas non plus soutenir sérieusement que la valeur nouvelle aurait son origine dans le commerce; c'est pourtant une croyance tenace et répandue que la plus-value serait le « bénéfice » qu'il suffirait au commerçant de prélever en sus du prix auquel il a acheté la marchandise. Si la plus-value, objecte Marx, était ainsi extorquée aux consommateurs, d'où ceux-ci la tireraient-ils? Il faut bien en revenir à ce qui se passe dans le processus de production.

N'expliquant que les oscillations autour d'une moyenne et la compensation qui en résulte, la concurrence n'expliquera pas davantage une évolution historique, un changement notable dans la longue durée. C'est elle qui, inversement, a besoin d'être expliquée: elle est plutôt effet que cause. D'où provient-elle? Marx le dit: « c'est la baisse du taux de profit qui suscite la

concurrence entre les capitaux et non l'inverse[98] ». C'est donc un changement de nature historique qui engendre la concurrence. Elle a son origine dans « la tendance à l'accumulation, la tendance à agrandir le capital et à produire de la plus-value sur une échelle élargie », car « c'est là, pour la production capitaliste, une loi, résultant des constantes révolutions dans les méthodes de la production elles-mêmes, de la dépréciation du capital existant que ces révolutions entraînent continuellement, de la lutte générale de la concurrence et de la nécessité de perfectionner la production et d'en étendre l'échelle, simplement pour se maintenir et sous peine de disparaître[99] ».

Il semblerait que la concurrence soit cause et effet dans un système d'actions réciproques. Mais, chaque fois qu'il en a l'occasion, Marx fait observer que la concurrence n'est pas la cause mais l'effet, même quand il s'exprime au conditionnel irréel:

> « Il est clair que [la] dépréciation effective de l'ancien capital ne *pourrait* avoir lieu sans lutte [...]. Le taux de profit ne baisserait pas à cause d'une concurrence qui proviendrait de la surproduction de capital. C'est l'inverse, c'est parce que les mêmes circonstances font diminuer le taux de profit et provoquent la surproduction de capital que s'engagerait maintenant la lutte concurrentielle[100]. »

Ainsi l'opinion commune se fait une idée tout à fait fausse du rôle de la concurrence. On pense que le prix d'une marchandise résulte de la réunion de trois éléments préexistants: le salaire, le profit et la rente, et que chacun de ceux-ci serait déterminé indépendamment des deux autres et fixé par la concurrence que se feraient les salariés entre eux, les capitalistes entre eux et les propriétaires fonciers entre eux, comme si, sur ces trois terrains, les acteurs économiques étaient isolés les uns des autres.

Marx soutient une thèse contraire: la valeur de la marchandise préexiste; elle se décompose seulement ensuite entre les classes sociales. Il y a répartition et non pas réunion accidentelle d'éléments disparates. C'est ici que se produisent les illusions:

> « Les représentations d'un commerçant, d'un spéculateur en bourse, d'un banquier, sont nécessairement tout à fait inversées [**verkehrt**]. Celles des fabricants sont faussées par les actes de circulation auxquels leur capital est soumis et par l'égalisation du taux général de profit. La concurrence joue aussi nécessairement dans ces têtes un rôle tout à fait inversé[101]. »

Marx résume ses idées dans une page très caractéristique. Il y considère la forme spécifique de la production capitaliste où l'ensemble de la production est régi par la production de la valeur (création de la plus-value). Cette manière de produire contient une contradiction essentielle que la concurrence masque; celle-ci cache la loi véritable tout en la réalisant. D'une façon

générale, elle est le moyen par lequel s'impose la loi de la valeur, mais elle ne détermine pas la valeur. Voici cette page:

> « D'un côté, sous cette forme tout à fait spécifique de la valeur, le travail vaut uniquement en tant que travail social; d'un autre côté, la répartition de ce travail social, l'ajustement [**Ergänzung**] et l'échange réciproques de ses produits, sa soumission au mécanisme social et son insertion dans ce mécanisme, sont abandonnés aux agissements fortuits et qui s'annulent réciproquement [**sich wechselseitig aufhebenden**] des producteurs capitalistes individuels. Comme ceux-ci se rencontrent seulement en tant que propriétaires de marchandises, chacun essayant de vendre la sienne aussi cher que possible (et n'est guidé apparemment dans la régulation de la production elle-même que par son libre-arbitre [**Willkür**]), la loi interne ne s'affirme que par l'intermédiaire de leur concurrence, que par les pressions réciproques des uns sur les autres, de sorte que les écarts s'annulent [**aufheben**] réciproquement. La loi de la valeur agit ici uniquement comme loi interne, et, vis-à-vis des agents individuels, comme une loi naturelle aveugle, qui réalise l'équilibre social de la production au milieu des fluctuations accidentelles de celle-ci [102]. »

Ne pourrait-on pas objecter à Marx de tomber lui aussi dans un cercle vicieux? D'une part, la loi de la valeur agit comme une loi interne cachée qui doit finalement expliquer la concurrence. D'autre part, la valeur dont il s'agit dans cette loi est elle-même une valeur « moyenne », que mesure le temps social « moyen » nécessaire. Ce genre de cercle, il le reproche précisément aux théories de l'explication par la concurrence.

Revenons donc à la détermination de la valeur comme valeur moyenne. Si Marx la présuppose effectivement au point de départ de ses analyses, c'est-à-dire au début du *Capital*, il sait qu'elle reste une notion abstraite. Quand il parle des choses concrètement, il use d'une démarche qui lui est coutumière: il distingue divers cas. Nous allons voir que c'est là que se trouve la vraie critique marxienne de la notion de moyenne.

Concrétisant son propos, Marx en vient à envisager trois cas de figure pour la détermination de la « valeur » d'une certaine sorte de produits:

Premier cas, celui où

> « la grande masse [des] marchandises est produite à peu près dans les mêmes conditions sociales normales, de sorte que cette valeur soit en même temps la valeur individuelle des marchandises isolées qui forment cette masse. Si une partie relativement petite est produite au-dessus de ces conditions, une autre au-dessous, de sorte que la valeur individuelle de l'une est plus grande, celle de l'autre plus petite que la valeur médiane [**mittlere**] de la plus grande partie des marchandises, ces deux extrêmes se compensent de sorte que la valeur moyenne [**Durchschnittswert**] de leurs marchandises est égale à la valeur des marchandises appartenant à la masse intermédiaire [**der mittlern Masse**], et alors la valeur de marché est déterminée [**bestimmt**] par la valeur des marchandises produites dans les conditions intermédiaires [**unter mittlern Bedingungen**] [103] ».

Malgré leur lourdeur, ces explications sont claires: Marx veut dire que dans ce cas, la valeur moyenne est une valeur « réelle[104] » pour la plus grande partie des produits d'une même espèce[105]. Elle règle donc les valeurs des quantités de ce produit qui seraient fabriquées dans des conditions différentes: une faible quantité produite dans de bonnes conditions (s'il y a une nouvelle machine dans une entreprise particulière), et une autre faible quantité produite dans de mauvaises conditions. La valeur moyenne générale et celle de la grande masse des produits obtenus dans les conditions intermédiaires coïncident, bien qu'il y ait trois sortes de conditions différentes, les bonnes, les moyennes, et les mauvaises, et donc, concrètement, trois sortes de valeurs.

Deuxième cas:

> « Admettons que [...] la valeur des marchandises produites dans les conditions les plus mauvaises ne compense pas [**sich nicht ausgleichen mit**] celle des marchandises produites dans les conditions les meilleures, de sorte que la partie des marchandises produites dans les conditions les plus mauvaises forment une partie relativement importante aussi bien par rapport à la masse intermédiaire [**mittlere**] que par rapport à l'autre extrême, c'est la masse produite dans les plus mauvaises conditions qui règle [**regelt**] alors la valeur de marché ou valeur sociale[106]. »

Le troisième cas étant le symétrique du deuxième, nous ne nous y arrêterons pas, la conclusion étant évidemment inverse.

Il n'y a donc que dans le premier cas que la valeur sociale moyenne [**Durchschnittswert**] et la valeur individuelle de la majeure partie des produits d'une branche de production coïncident[107]. Dans les deux autres cas, il n'en va pas de même. Est-ce une manière de faire la différence entre *moyenne* et *médiane* au sens technique de ces termes en statistiques? Cette interprétation est tentante et semblerait éclairer les choses, bien que Marx ne s'occupe pas de définitions mathématiques et abstraites rigoureuses. Si, dans le second cas, la masse des produits obtenus dans de mauvaises conditions (faible productivité) décide de la valeur de marché de l'ensemble, c'est qu'il y a un besoin social de ces produits, et que les quantités produites dans les conditions moyennes ou bonnes ne suffisent pas. Dans ce cas, il y a un *impératif*: les producteurs travaillant dans les mauvaises conditions doivent bien vendre leurs produits à leur valeur pour subsister (cas de mise en culture de mauvaises terres si le besoin social l'impose). La valeur des autres produits s'aligne sur celle-là. Voilà une détermination de la valeur qui n'est pas une moyenne au sens « statistique » du terme, celui qui prévaut partout chez Quételet.

En réalité, il ne s'agit pas non plus d'une distinction abstraite entre moyenne et médiane au sens de l'arithmétique pure, mais plutôt de conditions d'existence de certaines catégories sociales et de besoins sociaux. Les trois cas différents que Marx compare illustrent donc une variété concrète, celle qui se présente entre les diverses conditions de production d'un même produit.

Surtout, cette explication permet de comprendre que «valeur» et «prix de marché» puissent diverger.

En fait, ce à quoi Marx a ainsi procédé, c'est à une critique de la notion de moyenne. Car, la même valeur de marché, qui cache des cas différents (des valeurs différentes), s'impose à des marchandises qui, produites dans des conditions différentes, ont en réalité une valeur supérieure ou moindre. La compensation au sens propre du terme ne s'effectue que dans le premier cas. Même si Marx continue de présupposer, à l'intérieur même des trois situations envisagées, une application de la notion de moyenne statistique, l'esprit de ces exemples est de dépasser celle-ci.

La notion de moyenne, qui convenait dans le cadre des hypothèses théoriques simplifiées du Livre premier, ne suffit plus ici. Marx dénonce l'insuffisance de la notion purement arithmétique de moyenne et les illusions qui l'accompagnent. Quoiqu'indispensable et correspondant à une certaine réalité (la concurrence), elle est frappée d'une relativité essentielle: elle est encore abstraite. Le véritable concret, ce sont les cas d'espèces et leurs conditions particulières.

Le début du Livre premier du *Capital* le confirme pour peu que l'on soit attentif à la manière dont Marx commente la notion de moyenne après avoir défini la substance de la valeur comme «dépense d'une certaine quantité de force de travail humaine, indifférente à la forme dans laquelle elle a été dépensée[108]».

Cette définition, qu'on trouve déjà chez Adam Smith, tombe sous le coup de l'objection que l'on n'a pas manqué de lui faire et que Marx rapporte: «Il pourrait sembler que [...] plus un homme sera fainéant ou malhabile, plus sa marchandise aura de valeur[109].» A cela, il faut répondre:

> «Mais en réalité, le travail qui constitue la substance des valeurs est du travail humain identique, dépense de la même force de travail humaine. La force de travail globale de la société, qui se manifeste dans les valeurs du monde des marchandises, compte ici comme une seule et même force de travail humaine, bien qu'elle consiste en d'innombrables forces de travail individuelles. Chacune de ces forces de travail individuelles est une force de travail humaine identique aux autres, dans la mesure où elle a le caractère d'une force de travail social moyenne [**Durchschnitts-Arbeitskraft**], agit en tant que telle et ne requiert donc dans la production d'une marchandise que le temps de travail nécessaire en moyenne [**im Durchschnitt**] ou temps de travail socialement nécessaire[110].»

Et Marx de préciser:

> «Le temps de travail socialement nécessaire est le temps de travail qu'il faut pour faire apparaître une valeur d'usage quelconque dans les conditions de production *normales* d'une société donnée et avec le degré social moyen d'habileté et d'intensité du travail[111].»

On nous opposera que Marx se fonde ici sur la notion de moyenne ! Mais lisons la suite du texte. Elle fait ressortir que ce temps social moyen nécessaire est éminemment variable. Non seulement il comporte en son sein une infinie variété, mais ce temps de travail social moyen change :

> « Après l'introduction du métier à tisser à la vapeur, en Angleterre, il ne fallait plus peut-être que la moitié du travail qu'il fallait auparavant pour transformer une quantité de fil donnée en tissu. En fait, le tisserand anglais avait toujours besoin du même temps de travail qu'avant pour effectuer cette transformation, mais le produit de son heure de travail individuelle ne représentait plus désormais qu'une demi-heure de travail social et tombait du même coup à la moitié de sa valeur antérieure[112]. »

Une même marchandise peut donc résulter de conditions de production différentes. C'est le cas dans l'exemple choisi ici par Marx ; les conditions « normales », « sociales », « moyennes »[113], changent, parfois même brusquement : la valeur peut « tomber[114] ». Quand il ne faut plus, avec de nouveaux moyens de production, que la moitié du temps qui était nécessaire auparavant, et que l'artisan ou tisserand traditionnel « a toujours besoin du même temps de travail qu'avant », que faut-il entendre par temps de travail « nécessaire » ?

L'apparition de nouvelles manières de produire plus économes en temps signifie que, pendant une certaine période, il va y avoir « deux » temps de travail « nécessaires », dont l'un consiste justement dans cette nouvelle « possibilité » de produire.

Une époque de conflits s'ouvre. La concurrence avivée se transforme en lutte de deux sortes de producteurs qui mettent en œuvre deux moyens de production différents. Il ne s'agit plus de la concurrence d'un grand nombre de producteurs produisant dans des conditions à peu près semblables, mais de deux groupes qui peuvent être numériquement et socialement tout à fait dissemblables.

Cette situation d'affrontement économique potentiel est indiquée, en germe, dans la définition de la valeur, ce que Marx précise en écrivant que « les marchandises qui contiennent des quantités de travail égales, *ou qui peuvent être fabriquées dans le même temps de travail*, ont donc la même grandeur de valeur[115] ».

Le « temps nécessaire », qui détermine la grandeur et la substance de la valeur, n'est pas forcément celui qui est réellement dépensé : c'est aussi bien celui dans lequel les choses *peuvent* être produites. La nécessité se définit ici par une « possibilité ». Le temps « nécessaire » est celui d'une production « possible », étant entendu qu'il s'agit d'une possibilité « concrète », déjà partiellement, localement, réalisée : une petite fraction des produits est déjà obtenue dans ce nouveau temps minimum.

Reprenons les trois cas distingués par Marx et rapportés ci-dessus. Lorsque le métier à tisser mû à la vapeur survient et supplante le métier manuel, il y a un passage, plus ou moins rapide et brutal, du cas II au cas III,

le cas I représentant la situation antérieure, mais aussi la situation future où les nouvelles normes domineront dans le secteur considéré. La production de tissus à l'aide de métiers manuels sera devenue minime ou tout à fait insignifiante, et la production selon les nouvelles normes sera devenue la règle générale.

La possibilité dont Marx parle ici est une *possibilité concrète*: on a la «possibilité» effective de produire sur des bases nouvelles, avec des moyens nouveaux, par exemple des machines automatiques mues par un moteur central au lieu de métiers et d'outils manuels. Cette possibilité existe: non seulement l'invention technique est faite, mais elle est avantageuse au point de vue économique.

Ce qui caractérise cette possibilité concrète, c'est qu'elle fait apparaître une nécessité, mais une «nécessité» spécifique. Le changement technique devient nécessaire du fait qu'il est concrètement possible, que des forces productives et sociales nouvelles sont apparues: elles existent de manière potentielle. Le type de nécessité qui accompagne cette possibilité est une *nécessité historique*. Ce qui est remarquable, c'est que nécessité et possibilité ne sont aucunement exclusives l'une de l'autre: sous forme de forces potentielles, elles signifient la même chose et s'identifient.

Au début du *Capital*, Marx pose donc une véritable équivalence des concepts de nécessité et de possibilité dans les périodes de transition historique: le temps de travail moyen socialement «nécessaire» est défini par une «possibilité concrète», celle que donnent les «capacités» productives. Quand cette possibilité nouvellement apparue devient réalité, cela se traduit par une modification des valeurs qui se manifeste d'une manière plus ou moins brutale pour les divers protagonistes sociaux. Cette modification devient un enjeu historique; elle met aux prises les partenaires sociaux de la veille qu'elle transforme en antagonistes.

La chute des valeurs peut être retardée; l'invention faite, son application effective à l'échelle sociale (c'est-à-dire l'innovation technique), quoique possible, peut aussi bien être refusée, les moyens nouveaux restant volontairement inemployés. Concrètement, la possibilité historique apparaît donc d'abord seulement sous forme de «tendance».

NOTES

1. *Le capital*, t. 1, pp. 168-169, n. 2; *MEW* 23, p. 180, n. 37. L'emploi de **sich aufheben** est remarquable: les fluctuations sont «à la fois conservées et supprimées».

2. *Travail salarié*, p. 34; *MEW* 6, p. 407. Trad. modifiée. — Dans cet opuscule publié en 1849 et reprenant des conférences prononcées à Bruxelles en 1847, Marx parlait du «prix du travail»

et non du « prix de la force de travail ». En 1891, Engels mit le texte à jour sur ce point. Marx ne distingua « travail » et « force de travail » qu'à partir des années 1857-1858.

3. Il existe en effet deux sortes de moyennes, dont Quételet donnait des exemples simples : dans une série de mesures d'un objet, par exemple la hauteur d'un édifice, « on cherche à déterminer un nombre qui existe véritablement » : la moyenne des mesures peut être considérée comme la plus approchée de la hauteur réelle. Au contraire, si l'on parle de la hauteur moyenne des maisons d'une rue, on a une moyenne abstraite, « simple opération de calcul entre des quantités qui n'ont pas de relations essentielles » (*Sur le développement de l'homme et de ses facultés ou Essai de Physique sociale*, Paris, Bachelier, 2 vol., 1935, t. I, Appendice, pp. 487-488). — (Nous abrégerons nos références à cet ouvrage en « *Physique sociale* »).

4. *Le capital*, t. 8, p. 34 ; *MEW* 25, p. 655.

5. **Ibid.**, t. 6, p. 200 ; *MEW* 25, p. 194.

6. **Ibid.**, p. 174 ; *MEW* 25, p. 167. Cf. le chapitre du troisième Livre intitulé : « Égalisation [**Ausgleichung**] du taux de profit par la concurrence » (**ibid.**, p. 189 ; *MEW* 25, p. 182).

7. **Ibid.**, p. 189 ; *MEW* 25, p. 182.

8. **Ibid.**, p. 185 ; *MEW* 25, p. 178.

9. **Ibid.**, t. 7, p. 24 ; *MEW* 25, p. 368. Mots soulignés par nous.

10. C'est seulement en 1837 que Poisson lui donna ce nom. Selon toute vraisemblance, Marx ne connaissait pas les mémoires de ce mathématicien. Mais cette loi était déjà ancienne de son temps. Elle fut démontrée par De Moivre en 1711 et par Jacques BERNOUILLI en 1713 (cf. *Histoire Générale des Sciences*, t. 3, 1re partie, p. 80). Marcel Boll en donne une idée claire en disant qu'elle consiste dans « l'identification progressive de la probabilité mathématique définie **a priori**, et de la probabilité statistique constatée **a postériori** en effectuant les expériences de contrôle » (*Les certitudes du hasard*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 109). Cette loi est aussi connue sous le nom de « loi de Laplace-Gauss » : Laplace l'avait utilisée pour fonder la théorie des erreurs d'observation. Par la suite, les mathématiciens ont été amenés à distinguer diverses sortes de lois des grands nombres (cf. *Histoire Générale des Sciences*, **op. cit.**, pp. 77-92) !

11. *Le capital*, t. 8, p. 206 ; *MEW* 25, p. 836. Trad. modifiée. Remarquons l'accord entre les explications d'Engels et celles de Marx. Lorsqu'Engels parle, en écrivant à J. Bloch, d'une « foule de hasards », des « conflits d'un grand nombre de volontés individuelles », d'une « foule de conditions particulières », d'« innombrables forces », toutes ces expressions évoquent également cette loi des grands nombres qu'il ne nomme pas non plus. La *Dialectique de la nature* ne mentionne ni cette loi, ni le calcul des probabilités, ce qui ne constitue pas une preuve qu'Engels les ignorait ! Marx y fait une fois une allusion assez explicite en disant des écarts individuels qu'on les nomme mathématiquement « erreurs » (*Le capital*, t. 2, p. 16 ; *MEW* 23, p. 342).

12. *Le capital*, t. 8, p. 206 ; *MEW* 25, p. 836.

13. « Notes de lecture des Éléments d'économie politique de James Mill » (cf. *MEW* EB 1, p. 445 ; *MEGA*, IV/3, pp. 520-521 ; *MEGA 1*, vol. 3, p. 531 ; cité et traduit par M. Rubel [1959, p. 52]).

14. *Le capital*, t. 8, p. 145 ; *MEW* 25, p. 769-770.

15. **Ibid.** — Nous adoptons la rectification proposée par M. Rubel (**in** Marx, *Œuvres*, t. 2, p. 1373, n. 1), qui lit **Ausgleichung** au lieu de **Voraussetzung** (texte d'Engels).

16. *Le capital*, t. 6, p. 199 ; *MEW* 25, p. 193.

17. La conséquence immédiate, c'est la concurrence dans tous les domaines, le **bellum omnium contra omnes** (la guerre de tous contre tous) de Hobbes.

18. La loi des grands nombres a ce double aspect théorique et pratique (cf. ci-dessus, n. 10, sa définition par Marcel Boll).

19. *Le capital*, t. 1, pp. 168-169, n. 2 ; trad. Lefebvre, pp. 186-187, n. 37 ; *MEW* 23, p. 180, n. 37. Trad modifiée.

20. Nom d'abord donné à la discipline qui deviendra la sociologie. Marx ne retient ni « physique sociale », ni « sociologie », mais continue de parler de « sciences sociales » ou de « sciences sociales et historiques ».

21. « Tu me demandes un manuel de statistique. Je te recommande — parce qu'il contient en même temps des explications d'ordre économique — le *Commercial Dictionary* de Mac Culloch, 1845. Il y a des choses plus récentes, par exemple de Mac Grégor, dont les statistiques sont peut-être les meilleures de toute l'Europe. » (L. du 16 oct. 1851, *Correspondance*, t. II, p. 349 ; *MEW* 27, p. 582.) — Marx continue en énumérant d'autres ouvrages pour l'Amérique, l'Allemagne, et la France. En particulier, il signale l'importante *History of prices* (Histoire des prix, en trois volumes) de Thomas Tooke.

22. L. à Kugelmann du 6 mars 1868, *Correspondance*, t. IX, p. 179 ; *MEW* 32, p. 539.

23. Les sujets sur lesquels portent ces tableaux, que Marx donne à l'appui de ses analyses, sont très variés (nous suivons l'ordre où ils apparaissent en nous limitant au premier Livre du *Capital*; il s'agit de l'Angleterre; «C2, 81» renvoie à la p. 81 du tome 2, «C3» au tome 3): mortalité des enfants par districts (C2, 81); quantités de fils produits (coton, etc.) et valeurs (C2, 100-1); nombre de fabriques de coton (C2, 115-6); statistiques des grains de 1831 à 1866 (C2, 132-133); statistique des marchés du coton (C2, 135); mortalité comparée des agriculteurs, tailleurs et imprimeurs (Londres) (C2, 145); nombre moyen de broches par fabrique (C2, 232), par tête (C2, 232); accroissement de la population en Angleterre et au Pays de Galles (C3, 91); revenus (C3, 92, 93); alimentation chez les ouvriers selon les catégories (C3, 98); nombre de personnes par chambre (ouvriers de Bradford) (C3, 105); villages, salaires, et loyer (C3, 116-7); consommation (C3, 120-1); maisons à Langtoft (C3, 130); l'accumulation capitaliste en Irlande (cinq tableaux) (C3, 137 et suiv.); moyennes hebdomadaires des frais d'entretien par tête (C3, 144); nombre et étendue des fermes en Irlande (C3, 149). — Il faut y ajouter les données numériques émaillant le texte du *Capital*: gestes à la **mule-jenny** (C2, 95); nombres de chevaux-vapeur, de broches, de fabriques, de métiers à tisser, d'ouvriers de fabrique, et leur évolution récente (cf. C2, 97-8, 124-7, entre autres).

24. Selon Engels, les documents statistiques figurant dans les papiers de Marx constituaient un volume respectable: quelques mètres cubes.

25. Selon Frank H. HANKINS (*Adolph Quételet as Statistician* [Adolphe Quételet, Statisticien], New York [1908], AMS Press, 1968, chap. II), deux sortes de travaux ont conduit aux statistiques du XIXe siècle: 1) ceux dont l'objet était la vie et l'organisation de l'État: Münster (1536 et 1544), Conring (1660-1668), Achenwall, «le père de la science statistique» (1748); 2) ceux des fondateurs de la «politique arithmétique»: Graunt (1662), Petty (1681, 1699), Derham (1699), Süssmilch (1742). Ces deux courants se rassemblent précisément chez Quételet. On trouvera des données succinctes, surtout sur l'histoire de la statistique démographique, in *Histoire des sciences*, **op. cit.**, pp. 1607, 1609, 1616.

26. «Le premier, Quételet reconnut que les mesures anthropométriques obéissaient au binôme de Newton, loi d'après laquelle une valeur est d'autant moins fréquente qu'elle s'écarte davantage de la valeur moyenne.» (Cf. Paul Lester, «L'anthropologie», *Histoire de la science*, **loc. cit.**, p. 1388).

27. *Contribution*, p. 4; *MEW* 13, p. 9.

28. G. DARMOIS, brossant l'histoire du calcul des probabilités au XIXe siècle, écrit: «On ne saurait passer sous silence, au sujet des phénomènes collectifs aléatoires, l'œuvre du savant belge Adolphe Quételet (1796-1874). Venu à Paris, en 1823, pour se documenter sur l'astronomie, il connut Fourier, Poisson, Lacroix et la pensée de Laplace. Nous reviendrons sur ce qu'on a appelé la loi des grands nombres, dont Poisson développait volontiers le caractère général. Quételet revint enthousiaste du Calcul des probabilités et des lois qu'il pressentait dans le monde social. Il n'est pas douteux que cet espoir était parfaitement valable dans l'ensemble. [...] Quételet eut une prodigieuse influence et une extrême efficacité dans la constitution des sociétés nationales et internationales de statistiques. Il avait en outre un grand talent littéraire, sans doute beaucoup de charme, avec une grande puissance de travail au service d'une curiosité scientifique très étendue. Il réussit parfois un peu trop bien dans l'introduction de certaines notions comme le "penchant au suicide". Il tenait beaucoup à cette sorte de molécule conventionnelle du monde social qu'il appelait "l'homme moyen".» (G. DARMOIS, «La probabilité», *Histoire Générale des Sciences*, **loc. cit.**, p. 79.)

29. Cf. ci-dessous, p. 185 et p. 202 note 71.

30. A notre connaissance, il n'existe aucune étude sur le rapport de Marx aux statistiques ou à l'esprit probabiliste du XIXe siècle.

31. «Les délibérations de la sixième Diète rhénane, Ier article, Débats sur la liberté de la presse», *Gazette Rhénane*, 5 mai 1842, **in** *Œuvres* (éd. Rubel), t. 3, p. 140; *MEW* 1, pp. 29-30.

32. **Ibid.** — La dernière phrase est une allusion à Lorenz Oken, fondateur de l'ostéologie philosophique et proche de Schelling. S'inspirant de la philosophie de l'identité de Schelling, Oken considérait que tous les phénomènes naturels étaient des nombres en mouvement. (Ces précisions sont fournies par M. Rubel (**ibid.**, p. 1525, note 3 de la p. 140).

33. *Le capital*, t. 2, p. 233; trad. Lefebvre, p. 631; *MEW* 23, p. 587.

34. **Ibid.**, t. 6, p. 252; *MEW* 25, p. 250. — Dans ce passage, Marx discute l'idée selon laquelle la chute du taux de profit s'expliquerait par une hausse du taux du salaire: «Il n'est pas de plus grande niaiserie» dit-il, «bien qu'exceptionnellement le cas puisse se produire». En effet, «la chute tendancielle du taux de profit s'allie à une hausse tendancielle du taux de la plus-value [...] Le taux

de profit ne baisse pas parce que le travail devient moins productif, mais parce qu'il le devient plus » (**ibid.**).

35. *Théories*, t. 2, p. 144; *MEW* 26-2, p. 127. — Les « périodes d'années » considérées par Marx étaient des périodes de dix et de cinquante ans qui couvraient plus de deux siècles, de 1641 à 1859. Il indique qu'on doit écarter les chiffres des années où il y eut une dévaluation de la monnaie ou bien une sécheresse exceptionnelle (**ibid.**).

36. « Ce qui est intéressant dans la pratique et nécessaire pour la théorie ne coïncide pas du tout en économie politique, voilà la calamité, si bien qu'on n'y trouve même pas, comme dans d'autres sciences, la documentation requise » (L. à Engels du 16 mai 1868, *Correspondance*, t. IX, p. 234; *MEW* 32, p. 88). — A diverses reprises, dans ses lettres des années soixante, Marx demande à Engels des données précises sur la rotation du capital circulant dans l'entreprise où travaillait son ami.

37. *Le capital*, (Préface de la 1re éd.), t. 1, p. 19; trad. Lefebvre, p. 5; *MEW* 23, p. 15.

38. Cf. L. à Engels du 16 mai 1868, *Correspondance*, t. IX, p. 233; *MEW* 32, p. 88.

39. Le 7 mai 1868, Marx demande à Engels de nouveaux renseignements sur la répartition du capital dans l'usine de G. Ermen, « pour que je puisse », dit-il, « utiliser les données de la page 186 sur votre fabrique — qui suffisaient amplement pour illustrer le taux de la plus-value — pour le *taux de profit* » (*Correspondance*, t. IX, p. 228; *MEW* 32, p. 82). La référence à « p. 186 », renvoie au chapitre du *Capital* sur le taux de la plus-value (ES, t. 1, p. 210; trad. Lefebvre, p. 237; *MEW* 23, p. 226). Dans les éditions ultérieures, Marx actualisa ses chiffres en remplaçant ceux de 1860 fournis par Engels, par ceux de 1871, procurés eux aussi par Engels.

40. *Anti-Dühring*, pp. 267-268; *MEW* 20, p. 218. Trad. modifiée, celle de M. Bottigelli étant très maladroite dans ce passage; elle ne permet pas de bien saisir ce que Marx dit exactement de W. Petty. Soulignons que Marx a écrit le chapitre de l'*Anti-Düring* intitulé: « Sur "L'Histoire critique" » (**ibid.**, pp. 261 et suiv.; pp. 211 et suiv.).

41. « Le Conseil Général remercie la section de Berlin d'avoir déjà constitué une commission de la statistique » (L. à F. Jozewicz du 24 févr. 1872, *MEW* 33, p. 409. Trad. par nous.)

42. Les grands développements théoriques sur ce point n'interviendront qu'au tournant des XIXe et XXe siècles. G. Darmois (**op. cit.**, p. 76) écrit qu'« il a fallu [...] attendre jusqu'en 1888-1889 pour que Galton voie clairement et dise ce qu'est la corrélation », c'est-à-dire la liaison de probabilité, ou liaison stochastique. Marx, comme Quételet et tous les savants de son temps, ne pouvait se fonder en matière d'interprétation statistique que sur la conception laplacienne et gaussienne de la probabilité.

43. Édité à Édimbourg en 1842, cet ouvrage était la traduction anglaise du premier grand livre publié par Quételet en français: *Sur l'homme et le développement de ses facultés*, (**op. cit.**: *Physique sociale*). C'est Louis Villermé, statisticien connu pour ses enquêtes sociales dans le Nord de la France, qui en avait surveillé l'impression à Paris.

44. Paru à Paris, chez Guillaumin en 1848 (abrégé en « *Système social* ». Selon M. Rubel (Marx, *Œuvres*, t. I, p. 1662, n. 1 de la p. 861), Marx l'aurait relu en 1865. Seule la lecture du premier de ces deux ouvrages est signalée par Franz Neubauer (*Marx-Engels Bibliographie*, p. 82, sous X/XI, **in fine**).

45. Cf. l'Index des noms de personnes, in *MEW* t. 23, p. 909, col. A: « Quételet ». L'Index des Éditions sociales (*Le capital*, t. 3, p. 286, col. 2) ne reproduit pas cette appréciation.

46. *Le capital*, t. 2, p. 17, note 1; *MEW* 23, p. 342. Les parenthèses sont de Marx. Le soulignement n'est pas reproduit par les *MEW* (cf. *MEGA*, t. II/5, p. 261).

47. **Ibid.**

48. **Ibid.**

49. **Ibid.**

50. « Une moyenne n'existe qu'entre grandeurs de même dénomination » (**ibid.**, p. 16; p. 342).

51. **Ibid.**, p. 17; p. 342.

52. *Le capital*, t. 8, p. 236; *MEW* 25, p. 868. (Trad. modifiée. Mme Cohen-Solal et M. Badia traduisent **verändern** par « altérer ». Cette traduction est un contre-sens: en français, « altérer la productivité » veut dire la diminuer, alors qu'il s'agit au contraire de son augmentation, de son amélioration. Remarquons en outre que, dans cette page, les mêmes traducteurs rendent **Produktivkraft** [littéralement, « force productive] par « productivité »).

53. Il convient de distinguer le « travailleur collectif » du « travailleur moyen ». Dans le « travailleur collectif » se produit un effet qualitatif qui dépasse la simple réunion arithmétique des forces ou qualités des travailleurs individuels. Ce que nous disons ici du travailleur moyen ne pourrait donc s'appliquer sans précaution aux notions de « force ouvrière collective » ou de

«capital collectif» par lesquels, précisément, Marx dépasse le strict point de vue quantitatif impliqué dans la notion d'homme moyen.

54. Ce qu'il critique chez Quételet n'apparaît pas dans *Le capital*, où Marx semble plutôt prendre soin de ne pas critiquer publiquement le savant belge.

55. Trois de ces mentions sont épisodiques, dont une humoristique (cf. L. à Lassalle du 11 mars 1858, *Correspondance*, t. V, p. 158; *MEW* 29, p. 553, et L. à Engels du 21 août 1875, *MEW* 34, p. 6). La *Neue Oder-Zeitung* (Nouvelle Gazette de l'Oder) publia le 8 févr. 1855 un article où Marx, évoquant la durée moyenne des crises ministérielles anglaises, renvoie au «célèbre ouvrage sur "Les facultés de l'homme"» de Quételet (cf. *MEW* 11, p. 44).

56. L. à Kugelmann du 3 mars 1869, *Correspondance*, t. X, p. 42; *MEW* 32, p. 596. — Selon toute vraisemblance, la «proposition» faite par Kugelmann de s'adresser à Quételet devait concerner l'enquête statistique ouvrière que Marx réclamait aux Sections de l'A.I.T. — Marx avait probablement raison de penser irréalisable une collaboration de Quételet, qui était vieux et diminué depuis un accident de santé survenu en 1855. En outre, Marx souhaitait que des conclusions théoriques, et certainement aussi politiques, soient tirées de telles enquêtes, de façon qu'elles ne s'achèvent pas dans la publication de simples tables statistiques. Il estimait que Quételet, vu ses ouvrages antérieurs et leurs rééditions sans changements majeurs, n'aurait pu, sur le plan théorique, réaliser cette partie du programme. — En 1866, pour qu'on élabore des statistiques ouvrières, Marx avait proposé un questionnaire soumis au Congrès de Genève de l'A.I.T. En 1880, il rédigera un nouveau questionnaire, beaucoup plus détaillé. Ce programme d'une «Enquête ouvrière» fut publié par Benoît Malon dans le n° 4 de *La revue socialiste*, le 20 avril 1880 (cf. *MEW* 19, pp. 230-237, et *Œuvres* (éd. Rubel), t. I, pp. 1527-1536).

57. Siméon-Denis Poisson, *Recherches sur la probabilité des jugements en matière criminelle et en matière civile*, Paris, Bachelier, 1838, p. 12 et pp. 246 sq. (cité dans *Histoire générale des sciences*, t. 3, 1re partie, p. 80).

58. Cf. Hankins, **op. cit.**, et Maurice Halbwachs, *La théorie de l'homme moyen, Essai sur Quételet et la statistique morale*, Paris, 1912. — Cependant, M. G. Darmois, à propos du concept d'homme moyen écrit: «Joseph Bertrand s'en est moqué, et même de façon spirituelle, mais on pourrait aussi plaisanter Bertrand de n'avoir pas vu qu'il y avait quelque chose de très important dans l'«homme moyen». On peut aussi sourire quand on entend Quételet nous dire: «L'urne que nous interrogeons, c'est la nature», mais comme l'a remarqué Keynes, on serait amené à réfléchir assez profondément si l'on nous présentait cette remarque: «La nature que nous interrogeons, c'est une urne» (*Histoire Générale des Sciences*, **loc. cit.**, p. 79.)

59. **Ibid.** p. 77.

60. Dans cette perspective, il faut rappeler que Marx s'est senti si proche des conceptions de Darwin qu'il a pu écrire au sujet de *L'origine des espèces*: «[...] c'est là le livre qui contient, sur le plan de l'histoire naturelle, le fondement **[Grundlage]** de notre conception» (L. à Engels du 19 déc. 1860, *Correspondance*, t. VI, p. 248; *MEW* 30, p. 131.)

61. «La peine de mort [...]», *New York Daily Tribune*, n° 3695, 18 fév. 1853; *MEW* 8, p. 509; trad. par nous. — La phrase que Marx attribue à Quételet ne se trouve pas littéralement dans la *Physique sociale* où on lit: «Les phénomènes moraux, quand on les observe en masses, rentreraient en quelque sorte dans l'ordre des phénomènes physiques» (*Physique sociale*, 1869, t. 1, p. 98). Quételet a remanié son ouvrage. Mais, pour cette phrase, le texte est identique dans la 1re éd. (cf. *Physique sociale*, 1835, pp. 96-97). Marx cite-t-il de mémoire ou d'après des notes de lecture approximatives? Utilise-t-il d'autres sources? Quételet a publié de très nombreux Mémoires et divers écrits que Marx pouvait connaître.

62. Ces phrases célèbres furent citées bien des fois, ainsi par Henri de Brouckère à la Chambre belge des représentants le 4 juillet 1832, lors d'une intervention en faveur de l'abolition de la peine de mort (*Moniteur belge*, 2e année, n° 188, 6 juill. 1832). C'est sur elles que se terminait l'un des premiers Mémoires où Quételet élaborait son système sociologique: *Recherches sur le penchant au crime aux différents âges* (Bruxelles, 1831). Il y reprenait des idées déjà avancées en 1828 dans ses *Recherches statistiques sur le Royaume des Pays-Bas*: «Ce qui frappe le plus au milieu de tous ces résultats, c'est l'effrayante exactitude avec laquelle les crimes se reproduisent... Ainsi l'on passe d'une année à l'autre, avec la triste perspective de voir les mêmes crimes se reproduire dans le même ordre et attirer les mêmes peines dans les mêmes proportions. Triste condition de l'espèce humaine! La part des prisons, des fers et de l'échafaud semble fixée pour elle avec autant de probabilité que les revenus de l'état. Nous pouvons énumérer d'avance combien d'individus souilleront leurs mains du sang de leurs semblables, combien seront faussaires, combien empoisonneurs, à peu près comme on peut énumérer d'avance les naissances et les décès qui doivent avoir lieu» (cité **in** *Adolphe Quételet 1796-1874, Mémorial Adolphe Quételet*, publié à

l'occasion du Centième Anniversaire de sa mort, Bruxelles, Duculot, 1974. (Nous abrégerons ce titre en « *Mémorial A. Quételet* ».)

63. *Physique sociale*, t. 1, p. 98.

64. **Ibid.**

65. Précisons que c'est seulement en 1845 que Quételet entreprit un traitement réellement mathématique des statistiques et qu'il mentionna la distribution normale, ou distribution binomiale.

66. « Mémoire sur les lois des naissances et de la mortalité à Bruxelles », *Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres de Bruxelles*, t. III, 1826, p. 496.

67. *Du système social ou des lois qui le régissent*, Paris, Guillaumin, 1848, Préface, p. xi.

68. **Ibid.**, p. 15.

69. « Note sur la loi des causes accidentelles ». **Ibid.**, p. 305.

70. *Physique sociale* (1869), p. 108.

71. Il faudrait pouvoir déterminer avec précision le contenu des enseignements qu'il reçut au lycée de Trèves dans les années 1830-1836. Dans sa biographie monumentale, Auguste Cornu dit peu de choses (cf. *Karl Marx et Friedrich Engels*, t. I^er^, *Les années d'enfance et de jeunesse, La gauche hégélienne, 1818/1820: 1844*, Paris, Presses Universitaires de France, 1855, p. 61). On sait que le professeur de sciences naturelles faisait étudier des séries d'observations météorologiques faites avec les élèves (cf. *MEGA* I/1, App., p. 1201). Or, Quételet avait appliqué les méthodes statistiques à l'examen de certains phénomènes météorologiques. La grande renommée de Quételet dans les années trente, et l'orientation générale des études à Trèves, où bien des professeurs avaient des idées avancées, ont dû donner très tôt à Marx une orientation de pensée scientifique, et ce goût pour les sciences concrètes qu'il manifesta tout au long de sa vie.

72. *Contribution*, p. 4; *MEW* 13, p. 8. (Déjà cité **supra**, p. 47).

73. *Physique sociale*, p. 301 (cité **in** *Mémorial A. Quételet*, p. 99).

74. **Ibid.**, p. 306.

75. **Ibid.** — Nous avons rencontré la même position chez Cournot.

76. Il se défendit pourtant de porter atteinte au libre-arbitre individuel, en particulier dans son mémoire de 1846 sur la Statistique morale. De même, Herschel défendra la *Physique sociale* contre « les lecteurs superficiels et les penseurs » qui prirent « les résultats des statistiques sur la vie, l'accident, le crime, etc., comme des indications sur l'absence de libre-arbitre chez les êtres humains » (cité **in** *Mémorial A. Quételet*, p. 165).

77. « La peine de mort », *New York Daily Tribune*, n° 3695, 18 févr. 1853; *MEW* 8, p. 508. Trad. par nous.

78. *Physique sociale*, t. 1, p. 97. — Ce passage suit immédiatement la citation de Quételet faite par Marx.

79. *Recherches statistiques...* (**op. cit.**, cité **in** *Mémorial A. Quételet*, pp. 86-87).

80. Ses liens avec le pouvoir royal et les princes, à qui il enseigna les fondements et les applications du calcul des probabilités, l'ont-ils contraint à la prudence? Pourtant, dans de tels passages, il semble avoir dit le fond de sa pensée.

81. Cette phrase est tirée de l'*Essai philosophique sur les probabilités* (**op. cit.**).

82. Marx chercha à recourir au calcul infinitésimal auquel il s'est beaucoup intéressé, non seulement pour ses applications, mais aussi d'un strict point de vue théorique. M. Alcouffe le montre très bien dans son édition des *Manuscrits Mathématiques de Marx*, dont il donne une excellente présentation. Les Éditions Sociales avaient déjà fourni un aperçu de ces travaux de Marx sur l'histoire des Mathématiques en traduisant des extraits de l'édition russe de 1968 (cf. *Lettres sur les sciences de la nature*, pp. 129-151).

83. « J'ai tenté, à différentes reprises, de calculer — pour analyser les crises — ces **ups and downs** [hauts et bas] [dans les tableaux de prix] comme on analyse des courbes irrégulières, et j'ai cru possible (et je crois encore que c'est possible, à l'aide d'une documentation choisie avec soin) de déterminer mathématiquement, à partir de là, les lois essentielles des crises » (L. à Engels, 31 mai 1873, **in** *Lettres sur « Le capital »*, p. 272; *MEW* 33, p. 82). Marx avait tenté d'intéresser un ami versé en mathématiques, Samuel Moore, à cette « mathématisation » de l'économie (cf. **ibid.**).

84. Quételet le qualifie d'être fictif, bien que les moyennes qui le décrivent restent « réelles »: « La considération de l'homme moyen est tellement importante dans les sciences [...] qu'il est presque impossible de juger de l'état d'un individu sans le rapporter à celui d'un autre être fictif qu'on regarde comme étant normal et qui n'est au fond que celui que nous considérons » (*Physique sociale*, cité **in** *Mémorial A. Quételet*, p. x).

85. *Du système social*, p. 30 et suiv. — En 1871, Quételet écrit: « La principale idée pour moi est de faire prévaloir la vérité et de montrer combien l'homme est soumis à son insu aux lois

divines et avec quelle régularité il les accomplit» (*Anthropométrie ou mesure des différentes facultés de l'homme*, Bruxelles/Leipzig/Gand, C. Mucquardt, p. 21). M. G. Canguilhem, qui cite ce passage, fait remarquer que «s'il peut paraître discutable de remonter jusqu'à la volonté de Dieu pour rendre compte du module de la taille humaine, cela n'entraîne pas pour autant qu'aucune norme ne transparaisse dans cette moyenne» (*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 4e éd., 1979, p. 101.)

86. «Les idéologies scientifiques seraient [...] des idéologies de philosophes, des discours à prétention scientifique tenus par des hommes qui ne sont encore, en la matière, que des scientifiques présomptifs ou présomptueux» (*Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977, p. 44). M. Canguilhem donne comme exemples l'atomisme du XIXe siècle, et l'évolutionnisme de Spencer. La théorie de l'homme moyen de Quételet, «discours à prétention scientifique», serait peut-être un exemple d'idéologie scientifique. — «On ne doit pas les confondre» selon M. Canguilhem, «avec des *idéologies de scientifiques*, c'est-à-dire des idéologies que les savants engendrent par les discours qu'ils tiennent pour thématiser leurs méthodes de recherche et de mise en rapport avec l'objet, par les discours qu'ils tiennent sur la place que la science occupe, dans la culture, relativement aux autres formes de culture. Les idéologies de scientifiques sont des idéologies philosophiques» (**ibid.**, pp. 43-44).

87. Si elles ont connu plusieurs éditions de son vivant, les œuvres de Quételet ne furent pas rééditées depuis sa mort.

88. Discutant des irrégularités dans la croissance à l'adolescence, il estime qu'elles sont «produites par les modes de vie qui dérangent le cours régulier de la croissance naturelle», que «la nature ne procède pas par mouvements brusques». De même, s'il admet des variations des moyennes au cours des siècles, elles sont minimes devant le fait majeur, la constance, et devant la marche «régulière» de la nature (cf. *Du système social*, pp. 23-27).

89. «L'intérêt de la conception de Quételet est en ceci qu'il identifie dans sa notion de moyenne véritable les notions de *fréquence statistique* et de *norme*» (*Essai*, **op. cit.**, p. 101).

90. *Le capital*, chapitre L: «L'illusion de la concurrence», t. 8, p. 229 et suiv.; *MEW* 25, p. 860 et suiv.

91. **Ibid.**, t. 2, pp. 208-209; trad. Lefebvre, p. 602; *MEW* 23, p. 560. Trad. modifiée.

92. **Ibid.**, t. 8, p. 240; *MEW* 25, p. 871. — Marx parle encore ici de «prix du travail», alors qu'il faut comprendre «prix de la force de travail».

93. **Ibid.**, t. 6, p. 222; p. 219.

94. **Ibid.**, t. 7, p. 23; p. 368.

95. **Ibid.**, t. 8, pp. 240-241; pp. 872-873. Mot souligné par nous.

96. **Ibid.** — Le texte peut paraître équivoque par son laconisme: il faut comprendre que la concurrence *augmente ou diminue* le profit... pour un capitaliste pris en particulier! En effet, pour lui, les circonstances peuvent faire qu'il soit favorisé ou défavorisé.

97. **Ibid.**, p. 241; p. 873. — Marx évoque souvent la théorie de la concurrence. Elle est présupposée partout dans *Le capital*; dans le livre III, il dit: «L'étude de la concurrence [...] n'est pas traitée dans le présent ouvrage» (**ibid.**, t. 6, p. 248; p. 245). Il envisageait sans doute d'en traiter quelque part dans sa vaste entreprise de critique de l'économie politique, dont les trois livres du Capital ne formaient qu'une première partie! En aurait-il traité à propos du commerce extérieur et du marché mondial (cf. le plan esquissé in *Contribution*, début de la Préface, p. 3; *MEW* 13, p. 7)?

98. *Le capital*, t. 6, p. 269; *MEW* 25, p. 267.

99. **Ibid.**, pp. 257-258; pp. 254-255. Trad. modifiée.

100. **Ibid.**, p. 265; pp. 262-263. Trad. modifiée et mot souligné par nous. La concurrence (la lutte) est une condition **sine qua non** pour le capital. Il faut se reporter au contexte pour comprendre: il s'agit des «contradictions internes de la loi de la baisse tendancielle du taux de profit», diverses situations étant envisagées successivement par Marx (**ibid.**).

101. **Ibid.**, t. 6, p. 322; p. 325. Trad. modifiée.

102. **Ibid.**, t. 8, p. 255; p. 887. Trad. modifiée, celle des Éditions sociales étant particulièrement défectueuse ici (cf. aussi *Œuvres* (éd. Rubel), t. 2, pp. 1478-1479, où le texte allemand est traduit de manière plus littérale).

103. *Le capital*, t. 6, p. 198; *MEW* 25, p. 192. Trad. modifiée.

104. «Le fait que la valeur individuelle de la marchandise correspond à sa valeur sociale est maintenant plus réel et mieux défini [...].» (**Ibid.**)

105. «Pour exposer la chose de la façon la plus facile, nous considérons d'abord que toute la masse de marchandises est issue d'une seule branche de production, qu'elle représente *une seule*

marchandise et que la somme des prix de la multitude de marchandises identiques est condensée en *un seul* prix.» (**Ibid.**, t. 6, p. 198; pp. 191-192. Trad. modifiée.)

106. **Ibid.** Trad. modifiée. Mme Cohen-Solal et M. Badia n'ont pas distingué entre «moyen» et «intermédiaire», différence qui est pourtant fort nette en allemand; ils traduisent les deux termes allemands par «moyen», de sorte que le texte français occulte le sens de cette page du *Capital*.

107. Marx parle indifféremment de la *valeur* intermédiaire [**mittlere Wert**], ou de la *masse* intermédiaire [**mittlere Mass**], ce qui ne facilite pas la compréhension.

108. *Le capital*, trad. Lefevbre, p. 43; ES, t. 1, p. 54; *MEW* 23, p. 52.

109. **Ibid.**, p. 43; p. 54; p. 53. Trad. modifiée.

110. **Ibid.**, p. 44; pp. 54--55; p. 53. Trad. modifiée. — On remarquera que l'on a ici l'identité de choses différentes: la valeur est justement cette «identité».

111. **Ibid.** Souligné par nous.

112. **Ibid.**

113. «Moyen», «social», «normal», «nécessaire», sont des termes synonymes.

114. C'est précisément la formule que Marx emploie dans le troisième des cas distingués il y a un instant: «Si, dans le cas III, la quantité des marchandises produites dans les conditions les plus favorables occupe une assez grande place, non seulement par rapport à l'autre extrême, mais par rapport aux conditions médianes, la valeur de marché *tombe* au-dessous de la valeur médiane» (**ibid.**, t. 6, p. 200; *MEW* 25, p. 194. Trad. modifiée et souligné par nous). Au début du *Capital*, Marx prend justement un exemple historique concret de ce cas n° III.

115. *Le capital*, trad. Lefebvre, pp. 44-45; ES, t. 1, p. 55; *MEW* 23, p. 54 (souligné par nous).

Chapitre 5

L'HISTOIRE

Le progrès ne se tient pas au-dessus du cours des choses humaines comme un destin ou un **fatum**, *ou comme une prescription légale.*

Antonio LABRIOLA

L'histoire fait son apparition dans la théorie économique elle-même avec la notion de tendance, car une tendance a un caractère historique. Ce sont donc les « lois tendancielles » qui retiendront d'abord notre attention.

Les lois ou les causes, même multiples et diverses, ne fournissaient que des possibilités abstraites. La possibilité concrète s'est manifestée avec les moyennes. Celles-ci, en effet, supposent qu'on admette l'infinie variété possible des comportements individuels.

Avec les tendances, il s'agit d'une nouvelle forme de possibilité concrète : la possibilité historique. Dans une tendance, la nécessité n'exclut pas la possibilité, mais au contraire l'inclut. Une « tendance » exprime une nécessité qui n'est encore qu'à l'état de possibilité.

La notion de tendance historique conduit à d'autres catégories, en particulier à celle de « développement historique ». Dans un développement historique, on a affaire à la fois à une nécessité et à une possibilité, qui deviennent des catégories synonymes. Nous examinerons donc les notions de développement et de nécessité historiques.

Nous nous demanderons ensuite en quel sens Marx parlait de « science » à propos de l'histoire. Nous avons fait remarquer qu'il n'use guère de l'expression « lois de l'histoire ». De même, plutôt que de « *science de* l'histoire », il parle de sa « *conception matérialiste de* l'histoire ».

Enfin, parler de tendance et de développement historiques, n'est-ce pas

admettre qu'une finalité se manifeste en histoire? Comment Marx la concevait-il dans le cadre de son matérialisme? Si le matérialisme historique est une conception finaliste de l'histoire, de quelle nature est cette finalité? De quelles « fins matérielles » est-il alors question?

1. Les tendances

Toutes les lois économiques sont « historiques ». Mais certaines, les lois tendancielles, le sont tout particulièrement; surtout l'une d'entre elles, la plus célèbre, la loi de la baisse tendancielle du taux de profit.

Notre objet n'est pas d'établir que cette loi découle bien des théories de la valeur et de la plus-value (c'est-à-dire de la théorie de l'exploitation et de celle de l'accumulation capitalistes). Cette déduction marxienne fut très controversée. Elle a fait couler beaucoup d'encre et divise toujours les économistes[1].

Nous nous limiterons à l'examen du sens général, épistémologique et philosophique, de cette loi tendancielle dans la conception historique de Marx, dans la mesure où notre but est de chercher à dégager les rapports entre nécessité et possibilité tels qu'ils apparaissent dans des lois de ce genre.

Pour Marx, comprendre cette loi, c'est comprendre l'évolution historique du mode de production capitaliste. Elle est précisément la « loi de développement » qui préside à la « marche de l'histoire de la société bourgeoise moderne », dit la préface du *Capital*. Elle résulte de son histoire passée et décide de son destin futur.

La baisse du taux de profit découle directement de la formule du taux de profit: $t = \frac{pv}{c + v}$, et des conditions générales de la production en régime capitaliste[2]. L'accroissement du capital constant par rapport au capital variable est nécessité par la concurrence que se font les capitalistes entre eux.

Pour subsister, chaque capitaliste individuel doit accroître la productivité des moyens de production qu'il contrôle. Cet accroissement peut s'obtenir principalement par l'emploi de nouvelles forces naturelles plus puissantes, grâce à des machines par exemple. C'est pourquoi le capital constant, représenté par « c » dans la formule ci-dessus, subit nécessairement une hausse, ce qui diminue justement le taux de profit[3].

Mais, pourquoi cette loi se manifeste-t-elle essentiellement *sous forme de tendance*? Parce que toutes sortes de causes contraires s'en mêlent. Pour empêcher la chute du taux de profit, le capitaliste profite de l'accroissement de la productivité pour hausser la plus-value (le numérateur de la formule): il intensifie l'exploitation. Il y a là de larges possibilités:

> « La hausse du taux de la plus-value [...] est un des facteurs qui déterminent la masse de la plus-value et, partant, le taux de profit également. Ce facteur ne supprime pas la loi générale. Mais il fait en sorte qu'elle agit

> plutôt comme une tendance [**als Tendanz**], c'est-à-dire comme une loi dont la réalisation absolue est arrêtée, ralentie, affaiblie par des circonstances qui la contrecarrent[4]. »

Une loi exprime toujours une nécessité; mais c'est une nécessité relative puisqu'une loi économique ne s'exerce que dans des conditions données: elle implique certains rapports de production. Si elle n'agit que de façon tendancielle, cette nécessité est, pour ainsi dire, doublement relative. Il y a toute une série de causes qui peuvent agir en sens contraire. Mais ces causes contraires ont aussi leurs limites. Elles sont autant de possibilités concrètes qui s'offrent pour retarder l'effet de la loi ou l'annuler.

Si le capitaliste accroît le degré d'exploitation de la force de travail, c'est-à-dire prélève davantage de plus-value (le numérateur de la formule ci-dessus) en baissant la part qu'il consacre aux salaires, il se heurte à la résistance de la classe ouvrière ou à des limites naturelles: la longueur de la journée de travail n'est pas indéfiniment extensible.

Il est possible aussi de réduire le salaire au-dessous de sa valeur par l'inflation ou en diminuant le coût de production des biens de consommation courants des travailleurs, ou par d'autres expédients. Marx indique laconiquement: c'est « une des causes les plus importantes qui contrecarrent la tendance à la baisse du taux de profit[5] ».

Il existe encore beaucoup d'autres possibilités et facteurs qui font obstacle à la loi: la baisse du prix des éléments du capital constant (grâce à la baisse de la valeur des objets d'utilité du fait de l'accroissement général de la productivité), la surpopulation relative (qui exerce une pression sur les salaires), le commerce extérieur accru, la transformation du capital en capital par actions, etc.[6]. Évidemment, ces possibilités peuvent se combiner; la volonté et l'arbitraire individuels se donnent libre cours: chacun cherche à défendre sa situation, et, la plupart s'efforcent d'en tirer le maximum d'avantages.

Du fait de toutes ces causes contraires, la loi ne s'impose qu'à travers toutes sortes de détours:

> « Théoriquement, lorsque, par suite de l'augmentation de la productivité, [...] le prix des marchandises baisse, le taux de profit *pourrait* rester le même. [... Il] *pourrait* même s'élever [...]. Mais en réalité, à la longue, il baissera[7]. »

La loi ne se révèle aux économistes ou aux producteurs que dans le long terme. Elle n'apparaît clairement aux yeux de tous qu'à certains moments qui, pour cette raison, semblent exceptionnels. Cette loi ne présente donc pas les caractères habituels auxquels on reconnaît généralement les lois: constance, simplicité, régularité, permanence. Les circonstances dans lesquelles elle devient visible sont singulières, « historiques »: ce sont les périodes de crises.

> « La loi n'agit que sous forme de tendance [**nur als Tendanz**] dont l'action [**Wirkung**] n'apparaît de façon frappante que dans des circonstances déterminées et sur de longues périodes de temps[8]. »

En temps ordinaire, la loi n'apparaît pas, mais plutôt son contraire : la hausse du taux de profit ! Devant toutes les possibilités de retarder et contrecarrer l'action de la loi, sa nécessité semble disparaître.

Une tendance, objectent certains[9], est-ce encore une loi ? Marx répondait par avance que si la loi ne se manifeste que comme une simple « tendance », c'est qu'elle recouvre une contradiction, non pas une contradiction « subjective » et purement apparente, ni non plus une contradiction « individuelle »[10], mais une contradiction spécifique, la contradiction essentielle du mode de production capitaliste.

C'est de cette loi que Marx dit qu'elle est la « connexion interne et nécessaire entre deux choses qui se contredisent dans les phénomènes apparents[11] ». Chaque palliatif, explique-t-il, n'a qu'une action temporaire et finit par avoir des effets contraires à ceux qui étaient visés. La contradiction principale se développe en multiples contradictions : il y a discordance et non plus correspondance[12].

Ces « contradictions internes de la loi[13] » proviennent du fait que la même cause, l'accroissement du capital constant, engendre des effets opposés. L'origine en est la « disproportion [**Missverhältnis**] qui a sa source dans l'exploitation capitaliste du travail, disproportion entre l'accroissement du capital et la diminution relative du besoin qu'il a d'une population en augmentation[14] ». Avec plus de moyens matériels de production, il faut, relativement, moins de travailleurs !

Le capitaliste individuel est pris entre deux impératifs opposés, d'où les tendances antagonistes qui s'exercent sur lui :

> « D'une part, sur une quantité de travail donnée, en transformer le plus possible en plus-value, d'autre part, utiliser somme toute le moins de travail possible par rapport au capital avancé, de sorte que les mêmes raisons qui permettent d'augmenter le degré d'exploitation du travail interdisent d'exploiter autant de travail qu'auparavant avec le même capital total. Voilà les tendances antagonistes [...][15]. »

Finalement, la cause de la contradiction et du caractère tendanciel de la loi, c'est le développement de la productivité impulsé par le capitaliste qui doit défendre son capital dans la concurrence et maintenir les conditions capitalistes de la production. Le mouvement qu'il est contraint de donner à la production impose cependant une barrière à son développement :

> « Voici en quoi consiste la contradiction : le mode de production capitaliste implique une tendance à un développement absolu des forces productives, sans tenir compte de la valeur [...], tandis que, par ailleurs, le

> système a pour but la conservation de la valeur-capital existante et sa mise en valeur au degré maximum [16]. »

Si la loi de la baisse tendancielle du taux de profit ne se manifeste que comme une tendance, cela ne semble pas être le cas des autres lois: loi de la valeur, lois de l'échange, etc.

Pourtant, la pensée profonde de Marx est que ce caractère tendanciel affecte toute les lois. Il arrive à Marx de le dire en termes exprès dans une remarque incidente: « Si nous avons admis l'existence d'un taux général de la plus-value qui, comme *toute loi économique, n'est en fait qu'une tendance*, c'était pour simplifier l'étude théorique [17]. »

Mais s'agit-il toujours du même genre de tendances? Nous allons nous arrêter sur ce point qui est riche d'enseignements.

La loi de la baisse tendancielle du taux de profit exprime la contradiction essentielle du mode de production capitaliste; or, nous venons de le voir, elle ne se manifeste que dans le long terme.

Par contre, l'existence d'un taux général de plus-value a un caractère permanent. La tendance, ici, s'exerce dans le court terme: les innombrables fluctuations et compensations quotidiennes font que le taux de la plus-value s'établit rapidement à son niveau moyen [18]. C'est une tendance qui réalise un équilibre général à peu près régulier et non une baisse irrégulière!

Le concept de tendance prend donc un sens différent selon les phénomènes concernés. Dans certains processus, c'est la tendance à l'équilibre qui l'emporte, dans d'autres c'est la tendance au déséquilibre. Dans le premier cas, ce sont les compensations qui prévalent: dans le second, ce sont les « écarts » qui vont s'aggravant.

Il convient par conséquent de bien distinguer ces deux types de tendances. Dans lequel de ces deux types rangera-t-on alors l'établissement du taux de profit moyen que Marx décrit aussi à l'aide du concept de tendance?

> « Somme toute, dans l'ensemble de la production capitaliste, c'est toujours seulement d'une manière très complexe et approchée que la loi générale se fraye un chemin **[durchsetzt]** comme la tendance dominante **[als die beherrschende Tendanz]**, comme moyenne de fluctuations éternelles impossibles à fixer fermement **[festzustellen]**. — Puisque le taux général de profit est constitué par la moyenne **[durch den Durchschnitt]** des divers taux de profit correspondant à chaque fraction de 100 du capital avancé pour un laps de temps déterminé, disons un an, l'écart provenant de la différence des temps de rotation pour des capitaux divers s'y trouve également effacé **[ausgelöscht]** [19]. »

La compensation dont il s'agit dans l'établissement du profit moyen n'est pas une compensation au sens statistique du terme: c'est une répartition au **prorata** de la grandeur de chacun des capitaux et au **prorata** du temps pendant lequel ils sont investis dans la production et la circulation. La fréquence des

écarts ne vérifie pas la distribution normale ou courbe de Gauss. Or, il ne s'agit pas non plus d'écarts qui vont en s'amplifiant irrégulièrement, comme dans le cas de la baisse tendancielle du taux de profit.

Examinons de plus près les résultats obtenus. Les lois les plus simples comme la loi de la valeur, les lois de l'échange (marchand ou capitaliste), agissent en tant que tendances à l'équilibre:

> « L'échange ou la vente des marchandises à leur valeur est rationnel; c'est la loi naturelle de son équilibre et c'est à partir de cette loi qu'il faut expliquer les écarts et non inversement expliquer la loi elle-même à partir des écarts[20]. »

Avec la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, on n'a pas du tout le même genre de phénomène, mais un changement progressif s'effectuant d'une façon heurtée, avec des à-coups et des retours en arrière. En considérant les choses sur le long terme, on peut certes encore comparer cette évolution aux fluctuations au hasard autour d'une moyenne. Mais alors que la moyenne en période normale est une moyenne réelle pour la grande masse des produits, ici le bas taux de profit vers lequel on « tend » est une réalité qui n'apparaît que dans des moments exceptionnels.

Mieux encore, c'est une réalité future! La baisse ressort d'une courbe compliquée, une courbe « en dents de scie », très irrégulière. On ne conclut à la baisse que par extrapolation, et anticipation. D'une ligne *imaginaire* reliant les points bas de cette courbe pris sur une longue durée, de l'ordre du siècle[21], on déduit l'existence profonde d'un mouvement « historique ».

Marx distingue bien ces diverses sortes de tendances quoiqu'il ne les théorise pas d'une manière aussi explicite. C'est seulement en passant qu'il affirme que les lois n'agissent que sous forme de tendances. Il n'en vient à mettre l'accent sur leur caractère tendanciel que lorsqu'il s'agit de phénomènes évolutifs irréguliers dont on ne peut dégager qu'une allure globale: c'est ici que « tendance » prend son sens le plus concret, et que le mot est parfaitement adéquat.

Si l'on doit comprendre les lois de la valeur, de l'échange, de la plus-value, du taux moyen de profit, etc., comme des applications de la loi des grands nombres en économie politique, on ne le peut plus de la même façon pour cette loi de baisse tendancielle. Les périodes de crises où se manifeste cette baisse sont trop peu nombreuses pour pouvoir la faire rentrer sous la loi des « grands nombres », même à l'échelle séculaire. Cependant, on constate que se dégage une « régularité tendancielle[22] ». Il s'agit d'une tendance « historique », dont Marx, avec les économistes classiques, cherche les causes dans les conditions fondamentales du régime de production[23].

La tendance à la baisse du taux de profit est une tendance au déséquilibre et à la rupture de tout le système productif et social. Comment parler alors de

simples « fluctuations autour d'une moyenne », puisque c'est d'une évolution et d'une « histoire » qu'il s'agit ?

La notion de loi en sort élargie, conservée et dépassée. Nous avons vu que toute loi n'est qu'une abstraction, qu'elle est plus ou moins approchée. Mais, la loi de la baisse tendancielle du taux de profit est encore plus approximative que les autres lois ; plus concrète, elle est moins précise. Elle comporte néanmoins son propre type de nécessité. Malgré le caractère incertain du niveau auquel s'établira le taux de profit dans les périodes à venir, cette loi résulte des conditions contradictoires immanentes au système capitaliste ; elle exprime une nécessité qui est une nécessité « historique » incluant en elle diverses possibilités temporelles.

Cette « loi » concerne tous les facteurs essentiels du tout social. A l'inverse des lois plus immédiates et plus simples, elle est globale et complexe : elle embrasse l'ensemble d'un système socio-économique dans son devenir, et les tendances antagonistes qui le caractérisent donnent aux divers processus sociaux l'allure d'une « histoire ».

La tendance générale est historique en un double sens : elle l'est par sa forme, comme toute loi, car c'est la loi d'un système donné historiquement. En outre, elle l'est par son contenu : c'est elle qui détermine ce que deviendra le système à long terme.

Il y a donc tendance et tendance. Les tendances au déséquilibre sont bien différentes des tendances à l'équilibre. En conséquence, il y a nécessité et nécessité. Dans les deux cas, la nécessité s'impose à travers les hasards de fluctuations qui se suivent dans le désordre, qui se compensent dans un cas, ne se compensent pas dans un autre.

Dans un cas, les écarts s'annulent réciproquement dans leur ensemble, et dans un bref laps de temps : la journée, la semaine, le mois ou l'année. Dans l'autre cas, les écarts se creusent si l'on prend de longues périodes de temps : la décennie, le demi-siècle ou le siècle. Des crises éclatent, bloquant les circuits financiers, engorgeant la sphère du commerce, déprimant l'appareil productif, ébranlant, de proche en proche, tout le système politique et social. Dans un cas, les processus de compensation et le grand nombre assurent une stabilité et un équilibre relatifs qui sont le trait dominant. Dans l'autre, la compensation ne se réalise plus ; à la place, ce sont, tout à coup, des oscillations amples et désordonnées à travers lesquelles se profile un changement. Le fait saillant est le déséquilibre qui grandit et s'aggrave.

Ce tableau doit être complété, car il y a un autre type de phénomènes tendanciels qui ne se ramène à aucun des deux précédents : les phénomènes périodiques, lorsque les valeurs moyennes (prix, profits, etc.) passent alternativement par un maximum et un minimum : ce sont les cycles économiques. Ceux-ci présentent des phases qui se suivent dans un ordre régulier : développement , expansion, crise, dépression, contraction, et redémarrage. Dans un cycle périodique, les « écarts » ne se suivent pas « au hasard ». Ils se présentent dans un enchaînement successif qui se répète à chaque retour du cycle.

Les phénomènes cycliques sont eux-mêmes de deux sortes selon que l'amplitude des périodes est constante (cycles saisonniers, cycles de la reproduction simple[24]) ou selon qu'elle va en augmentant (reproduction élargie), auquel cas on a une sorte de mouvement en spirale. Comparé aux deux types de tendances décrits ci-dessus, un cycle se caractérise par le fait que la tendance à l'équilibre et la tendance au déséquilibre s'y composent et, si l'on peut dire, « l'emportent » alternativement et « se dépassent ».

Dans un processus comme la tendance à la baisse du taux de profit, on n'a ni cette régularité des phases successives, ni des écarts d'autant plus faibles que leur fréquence est plus grande. Ce n'est pas non plus l'accroissement régulier des minima et des maxima de la reproduction élargie. Ce sont au contraire des crises irrégulières et désordonnées. Plus de maxima ni de minima par lesquels passe régulièrement le système. L'irrégularité n'est plus l'exception; elle devient la règle !

Le taux général de profit n'a de sens que sur une période peu étendue. Étudiant ce taux « moyen », Marx dit que, à la longue, il ne se maintient pas. A court terme, « les influences s'entrecroisent et se paralysent réciproquement. Nous étudierons plus loin dans quel sens tendent en dernière instance les fluctuations. Mais », ajoute-t-il, « elles sont lentes »[25].

En effet, il faut du temps pour que le capital social total modifie sa répartition dans les différentes branches de la production : « Comme le taux général de profit n'est pas seulement déterminé par le taux de profit moyen dans chaque sphère, mais aussi par la répartition du capital total entre les diverses sphères particulières — répartition qui se modifie sans cesse —, il en résulte une cause permanente de changements dans le taux général de profit[26]. »

C'est un caractère propre à la production capitaliste de reposer sur ce changement permanent et incessant, et de susciter ainsi une tendance historique. Marx souligne la lenteur du changement : « cette cause, à son tour, se neutralise elle-même en grande partie » dit-il, « en raison du caractère permanent et universel de ce mouvement[27] ».

Le capital ralentit sa chute par le jeu des répartitions incessantes qu'il opère entre les diverses sphères où il s'investit. La loi tendancielle la plus profonde est contrecarrée : elle ne se manifeste avec force qu'épisodiquement, dans les moments où s'accumulent les difficultés de conversion du capital. Alors, se produisent désordres, crises et luttes.

C'est donc par des événements spectaculaires, dans des « moment historiques », que la nécessité inhérente à la loi se manifeste : des crises économiques ! Celles-ci peuvent servir de détonateurs à des révolutions sociales plus ou moins violentes. Elles sont inhérentes au système capitaliste. Puisqu'il révolutionne constamment la production, il porte en lui une tendance permanente au déséquilibre.

Du fait de ses aspects contradictoires, cette « loi » fondamentale a donné lieu à des appréciations diverses de la part des commentateurs. Marx, tantôt

souligne la « lenteur » avec laquelle se manifeste cette tendance, ce qui laisse ouverte la possibilité d'une longévité prolongée du système, tantôt annonce l'imminence de la chute fatale. M. Rubel le suspecte d'incohérence, opposant certains passages du troisième Livre du *Capital* à la Préface au premier Livre datée du 25 juillet 1867 :

> « Les lois générales du capitalisme ne sont que des "tendances dominantes", s'exprimant dans des "moyennes" purement fictives ! » dit M. Rubel. Mais poursuit-il : « Plus ambitieusement, Marx reparlera, dans la Préface du *Capital*, de "lois naturelles de la production capitaliste" et de "tendances qui se manifestent et se réalisent avec une nécessité de fer"[28]. »

Autrement dit, Marx a tenu deux langages différents. Or, constater une certaine lenteur dans le développement historique passé d'une tendance séculaire, et envisager la probabilité d'une imminente révolution sociale du fait qu'une crise économique se profile, n'est nullement incohérent[29].

L'analyse historique et théorique montre que la nécessité impliquée dans la tendance générale ne s'impose qu'avec le temps, puisqu'il y a toutes sortes de moyens pour tenter de retarder l'échéance.

D'ailleurs, M. Rubel attache au mot « naturel » dans « loi naturelle » un sens manifestement trop absolu[30]. La tendance et son aboutissement inévitable n'excluent pas, mais incluent au contraire des possibilités concrètes nombreuses et diverses : par leurs actions économiques et politiques les classes et les individus interviennent dans le cours des choses.

Marx ayant sous les yeux les révolutions politiques qui secouaient la France, et plusieurs autres pays alentour, depuis 1789[31], la chute du système capitaliste était une *possibilité subjective* : que l'on fût en période de crise ou en période d'accalmie, elle était désormais à l'horizon. Elle était aussi un *possible objectif* : c'est la conclusion historique et logique que Marx tirait, après Sismondi et les économistes socialistes de l'École de Ricardo, de l'éclatement périodique rapproché des crises de surproduction.

La lenteur de la baisse séculaire du taux général de profit n'empêche aucunement la possibilité d'une chute plus grave et soudaine dans une crise singulière, ni n'empêche la nécessité d'une crise finale (quelque tournure qu'elle prenne) du mode de production existant. Le propre d'une tendance est, tantôt de se manifester impérativement, tantôt de sembler avoir disparu : dans ce deuxième cas, en elle, la nécessité n'est qu'à l'état de virtualité.

Marx décrit cette situation économique temporaire où tout peut évoluer dans un sens ou dans l'autre. Ce sont les moments où s'accumulent difficultés et contradictions, où les moyens de parer à la crise, à la fois échappent à certains agents de la production, et sont ressaisis par d'autres qui en profitent. C'est durant ces périodes que les individus et les classes sociales rassemblent leurs forces pour échapper aux conséquences de la crise et la surmonter... d'une manière ou d'une autre !

Dans *Le capital*, cette situation conflictuelle est longuement décrite, ses divers aspects envisagés. Par exemple, Marx écrit:

> « Il faut que le marché s'agrandisse sans cesse, si bien que ses connexions [**Zusammenhänge**] internes et les conditions qui le règlent prennent de plus en plus l'allure de lois de la nature indépendantes des producteurs et échappent de plus en plus à leur contrôle. Cette contradiction interne cherche une solution dans l'extension du champ extérieur de la production. Mais plus la force productive se développe, plus elle entre en conflit avec la base étroite sur laquelle sont fondés les rapports de consommation. Étant donné cette base pleine de contradictions, il n'est nullement contradictoire qu'un excès de capital s'y allie à une surpopulation croissante. Car s'il est vrai que le couplage de ces deux facteurs accroîtrait la masse de la plus-value produite, par là même s'accroît précisément la contradiction entre les conditions dans lesquelles cette plus-value est produite et celle où elle est réalisée[32]. »

Les péripéties du taux de profit sont alors celles de l'histoire, et la loi, comparée au « mouvement réel », n'est qu'un énoncé abstrait[33]. Selon Karl Popper, en parlant de « loi tendancielle », Marx aurait commis une faute insigne contre « la logique scientifique ». Une loi, soutient Popper, ne peut être que générale, alors qu'une tendance est un fait[34].

Nous pensons que Marx n'aurait fait aucune difficulté à accorder qu'une tendance est de l'ordre du fait. Car toute loi, malgré son caractère abstrait exprime quelque chose d'objectif; ainsi, une tendance économique recouvre un conflit entre des classes qui s'opposent et s'affrontent. Popper nierait-il qu'une même cause puisse être à l'origine d'effets qui se contrarient? Cela dépasse-t-il l'entendement de dire avec Marx:

> « On ne produit pas trop de richesse. Mais on produit périodiquement trop de richesse sous ses formes capitalistes, contradictoires[35]? »

Marx peut parler de contradiction, car « la limite du mode de production capitaliste ressort [...] de ce que le développement de la force productive du travail engendre, dans la baisse du taux de profit, une loi qui, à un certain moment, entre en opposition absolue avec le propre développement de cette productivité, et doit être constamment surmontée par des crises[36] ».

Les conséquences se tirent facilement: ce sont, « du point de vue de la production capitaliste elle-même, les limites de celle-ci, sa relativité; on voit qu'elle n'est pas un mode de production absolu, mais un simple mode historique de production correspondant à une certaine époque de développement restreint des conditions matérielles de production[37] ».

Les tendances historiques expriment la réalité concrète beaucoup mieux que ne le font des lois plus générales. Il en va ici, comme le dit M. Georges Canguilhem à propos du rapport des êtres vivants à leur milieu:

> « Certes, ce milieu que la science définit est fait de lois, mais ces lois ce

> sont des abstractions théoriques. Le vivant ne vit pas parmi des lois, mais parmi des êtres et des événements qui diversifient ces lois[38]. »

La loi de la baisse tendancielle du taux de profit est une loi spécifique, « la » loi d'évolution des sociétés capitalistes. Ce qui est concret, ce sont les hommes, les classes et les forces productives existantes, qui recèlent des tendances et orientent une évolution: « Le mode de production capitaliste a constamment tendance [**die beständige Tendenz**] — c'est la loi de son évolution [**Entwickelungsgesetz**] — à séparer toujours davantage moyens de production et travail [...][39]. » C'est dans cette tendance et dans cette évolution que consiste la possibilité concrète du devenir historique.

2. Le développement historique

Une tendance historique exprime une possibilité qui est aussi une nécessité, soit d'un développement, soit d'une genèse. Il convient en effet de ne pas confondre le développement proprement dit [**Entwicklung**] et la genèse [**Entstehung**]. Marx parle du développement d'une formation socio-économique donnée. Dire qu'elle *se* développe, c'est dire qu'elle assure elle-même sa propre croissance, ce qui suppose qu'elle existe déjà. Par contre, sa genèse, c'est sa naissance, son apparition. On peut donc entendre « évolution historique » en deux sens différents, que Marx, généralement, prend soin de distinguer. Nous avons là deux formes de possibilités historiques, car nous n'avons pas affaire à des processus du même genre.

En outre, Marx ne réserve pas la notion de développement [**Entwicklung**] à l'histoire humaine, ce que faisait Hegel[40]. Le cours de la nature est pour Marx un vaste processus ayant le caractère d'une évolution générale, un ensemble de changements et de transformations incessants, antérieurs à l'homme, dont l'homme est issu et dans lequel il finit par jouer le rôle d'agent conscient.

L'homme dépend de la nature dans la mesure où il en fait partie: il n'y jouit que d'une autonomie relative. L'histoire des hommes ne peut donc jamais rompre avec celle de la nature: ils ont eux-mêmes été produits par la nature; leur existence repose sur elle et la prolonge.

En conséquence, Marx insiste d'abord plutôt sur l'étroite liaison entre l'histoire des hommes et l'histoire de la nature que sur leur différence. S'insurgeant contre Bruno Bauer qui opposait radicalement la nature et l'histoire, il soutient que la nature est elle-même « historique »:

« Comme s'il y avait là deux "choses" disjointes », s'exclame-t-il, « comme si l'homme ne se trouvait pas toujours en face d'une nature qui est historique et d'une histoire qui est naturelle[41] ».

Mais il proteste également si l'on ramène l'histoire humaine à celle de la nature. Contre la philosophie de Feuerbach, trop exclusivement naturaliste à

son goût, il proclamait: «Nous ne connaissons qu'une seule science, celle de l'histoire[42].»

Cette apostrophe est éclairante: l'histoire est pour Marx la science par excellence, la «science première», au sens où Aristote parlait de philosophie première. Parler de «science de l'histoire» ne va d'ailleurs pas sans poser quelques problèmes[43].

Marx part donc de l'unité de l'histoire humaine et de l'histoire naturelle, ce qui implique une certaine identité entre elles. Après l'identité, la différence:

> «L'histoire peut être examinée sous deux aspects. On peut la scinder en histoire de la nature et histoire des hommes. Les deux aspects cependant ne sont pas séparables; aussi longtemps qu'existent des hommes, leur histoire et celle de la nature se conditionnent réciproquement[44].»

Cette différence est «relative»: c'est une différence dans l'identité. En quoi consiste la différence entre l'histoire «historique» des hommes et l'histoire «naturelle» de la nature? La question est d'importance. Nous la rencontrons constamment chez Marx, qui reprend une parole célèbre: «Comme le dit Vico, l'histoire de l'homme se distingue de l'histoire de la nature en ce que nous avons fait celle-là et non celle-ci[45].»

Cette idée est absolument fondamentale chez Marx. S'il semble parfois accorder beaucoup aux conditions naturelles en histoire, il critique ceux qui, comme Feuerbach, vont trop loin en ce sens. Certes, la nature joue un rôle primaire dans l'histoire des hommes. Toutefois, elle est loin de tout expliquer. Les conditions naturelles sont rarement la clé qui permet de comprendre un développement historique ou une genèse historique.

Marx n'est pas le premier à prendre largement en considération l'influence des conditions naturelles sur les sociétés humaines: Aristote, Montesquieu, Hegel même, l'avaient précédé[46]. Pour lui comme pour eux, ces conditions sont autant de présupposés constants de l'histoire:

> «Ce n'est pas l'*unité* des hommes vivants et actifs avec les conditions naturelles, inorganiques, de leur échange de substance avec la nature, ni, par conséquent, leur appropriation de la nature, qui demande à être expliquée ou qui est le résultat d'un processus historique [...][47].»

Toutefois, Marx ajoute à l'enseignement d'Aristote et de Montesquieu celui de Hegel: si l'histoire de l'homme ne cesse de dépendre des conditions extérieures que fournit la nature, elle dépend surtout des conditions que lègue et qu'impose l'histoire antérieure.

Or, le champ des conditions naturelles en histoire n'est pas facile à délimiter, car la nature elle-même n'est pas immuable mais en devenir, et elle offre à l'homme toutes sortes de possibilités. Dans ses *Grundrisse*, Marx analyse plus profondément qu'ailleurs cette unité de l'homme avec les

conditions naturelles telle qu'elle se présente dans « les formes [de société] qui ont précédé la production capitaliste[48] ».

Dans cette partie du manuscrit, il s'interroge sur la genèse historique [**die historische Entstehung**] des sociétés bourgeoises modernes, c'est-à-dire des conditions de la production capitaliste, du capital et du travail, de l'ouvrier « libre » dénué de tout moyen et instruments de production (terre, outils), sauf de la disposition de son corps. Il trouve plaisant que Proudhon parle à ce sujet de genèse [**Entstehung**] « extra-économique » : « Dire que l'histoire pré-bourgeoise et chacune de ses phases a aussi son *économie* et une *base économique* de mouvement n'est **au fond** qu'une pure tautologie[49]. »

Mais cette histoire pré-bourgeoise est une sorte d'histoire « économico-naturelle », ou, comme dit Marx, une « préhistoire de l'économie bourgeoise[50] ».

Développant les conceptions esquissées avec Engels dans *L'idéologie allemande*, il s'attache à comparer trois types de sociétés, antérieures aux sociétés capitalistes modernes, types qui résultent de trois possibilités différentes concernant la propriété commune du sol : la communauté villageoise asiatique élément d'un empire despotique, la cité grecque ou romaine de l'Antiquité [*πόλις*], la communauté germanique du Haut Moyen Age. Voilà trois formes fondamentales « possibles », et chacune « peut se réaliser de manière très différente », précise-t-il à diverses reprises[51].

Il procède à une analyse comparative pour dégager les caractéristiques essentielles de ces trois formes « possibles » du rapport de la communauté au sol, ce rapport dépendant étroitement des conditions « naturelles » de la production. Marx semble donc faire jouer à tous les facteurs géographiques et naturels : climat, orographie, géologie, etc., un rôle prééminent pour expliquer les différents types de sociétés précapitalistes.

Cependant, l'idée est plutôt que, étant donné l'état rudimentaire des instruments et des méthodes de travail de ces communautés anciennes, les rapports sociaux sont *encore très étoitement liés* aux conditions naturelles. Le milieu naturel semble donc jouer le rôle principal dans la détermination des formes de la propriété dans ces périodes de l'Antiquité et du Haut Moyen Age, au moins aux débuts de toute cette « préhistoire ».

Bien que Marx parte de la considération des « formes de propriété » du sol, et semble donc au premier abord faire prévaloir la forme d'appropriation sociale sur les conditions naturelles (géographiques, etc.), au fur et à mesure que son analyse avance le rapport se renverse, et c'est la nature qui paraît, « en dernière instance », jouer le rôle véritablement déterminant. Cela amène à poser la question de savoir ce qu'il faut entendre par « développement historique » chez Marx.

Parfois, il émet des réserves sur cette notion :

> « Ce qu'on appelle développement historique [**die sogennante historische Entwicklung**] repose somme toute sur le fait que la dernière forme [sociale]

> considère les formes passées comme des étapes menant à son propre degré de développement[51bis]. »

Aussi est-il intéressant de regarder de près ce qu'il dit de « l'histoire pré-bourgeoise » : les

> « différentes formes de rapport des membres de la commune ou de la tribu au terroir de la tribu — à la terre où elle s'est établie — dépendent pour une part des dispositions naturelles de la tribu, pour une part des conditions économiques dans lesquelles elle se rapporte désormais réellement, en qualité de propriétaire, au terroir, c'est-à-dire s'approprie les fruits de la terre par le travail, et cela à son tour dépendra du climat, de la nature physique du terroir, du mode physiquement conditionné [**bedingt**] de son exploitation, du rapport aux tribus ennemies ou aux tribus voisines et des modifications apportées par les migrations, les expériences [**Erlebnissen**] historiques vécues, etc.[52] ».

Les conditions « physiques » du « terroir » semblent avoir, soit directement, soit médiatement, le rôle prédominant dans la formation de la société. Elles ne sont cependant pas les seules invoquées. Dans l'énumération, sont aussi mentionnées d'autres conditions: les « dispositions naturelles » de la tribu. Cela reste vague. Marx pense sans doute aux qualités raciales ; mais il est difficile de préciser davantage, puisqu'il ne l'a pas fait lui-même.

A ces conditions premières s'en ajoutent d'autres, en particulier la nécessité de protéger le territoire contre les tribus voisines :

> « C'est pourquoi [dans la πόλις antique] la guerre est la grande tâche d'ensemble, [...]. La commune est d'abord organisée sur des bases guerrières[53]. »

Cette dernière affirmation ne laisse pas de surprendre : prise à la lettre, elle renverserait la thèse qui donne à l'économie le rôle principal. Est-ce que Marx changerait de principes pour les périodes anciennes? Certainement pas. Il faut comprendre que l'organisation guerrière ne devient une tâche sociale d'importance vitale que si elle concourt avec les conditions économiques à assurer l'existence de la société! Les deux vont de pair et se conditionnent mutuellement.

De la même façon, Marx peut dire que les conditions naturelles (le genre de sol, le climat, etc.) ont une importance *primordiale* au sens étymologique du mot : elles conditionnent « en premier » le mode physique de la production (culture, élevage, etc., et les instruments appropriés). Simultanément, la forme sociale d'appropriation de la nature « dépend » aussi des « *dispositions naturelles* » de la tribu.

Les conditions naturelles externes n'abolissent pas les autres conditions (l'organisation militaire, les traditions et habitudes héritées du passé ou apportées par des peuples colonisateurs, « acculturation ») qui peuvent avoir

une importance tout aussi essentielle. La véritable pensée de Marx est que toutes ces conditions forment une totalité, où les circonstances socio-historiques et les conditions naturelles concrètes dépendent les unes des autres.

S'il insiste tellement sur les conditions «naturelles» d'existence des sociétés précapitalistes, c'est que ces conditions y ont joué un rôle plus important que dans les sociétés capitalistes qui, tout en dépendant toujours de la nature, lui sont cependant moins assujetties. C'est pourquoi Marx qualifie ces sociétés antérieures de «naturelles».

Malgré tout, dans ces sociétés, il ne faudrait pas tenir pour accessoire le rôle de la «forme» sociale. D'une part, le «terroir» n'est pas un «milieu» géographique purement objectif et extérieur: un peuple aménage son milieu et y prélève ce qui lui convient; un autre peuple dans le même milieu ferait autrement. D'autre part, Marx précise que «ces conditions naturelles d'existence, auxquelles il [le producteur] se rapporte comme à un corps inorganique qui lui appartient à lui-même [**sic**], sont elles-mêmes doubles et de nature 1) subjective, 2) objective[54]».

Les «conditions subjectives», ce sont les conditions sociales dans lesquelles l'individu existe et sans lesquelles il ne serait pas ce qu'il est. Le «sujet» de la production est un individu socialement déterminé. Dès lors qu'il a un droit socialement reconnu sur certaines choses, ses propres caractères sociaux lui apparaissent comme des caractères «naturels» (ainsi, le droit du citoyen romain, en vertu de sa qualité de citoyen, sur l'**ager publicus** [le champ communal]). Il est membre naturel d'une communauté ou d'un groupe social tout simplement parce qu'il en fait partie de naissance:

> «Il [le producteur] se trouve en présence de lui-même en tant que membre d'une famille, d'un clan, d'une tribu, etc. [...] Comme membre naturel [**als natürliches Glied**] de la communauté, il a sa part de la propriété collective et la possession d'une part particulière de celle-ci. [...] Sa *propriété*, c'est-à-dire la relation aux présupposés naturels de sa production en tant qu'ils lui appartiennent, qu'*ils sont les siens*, est médiatisée [**vermittelt**] par le fait qu'il est lui-même membre naturel d'une communauté[55].»

Les «conditions sociales» paraissent donc être aussi des conditions naturelles. C'est pourquoi Marx peut baptiser «naturelles» des déterminations «subjectives». Quand il dit que cette liaison «naturelle» n'a pas à être expliquée, comprenons bien: elle est le point de départ de la genèse de la société bourgeoise; c'est en tant que point de départ originaire donné et présupposé d'un processus ultérieur qu'elle n'a pas besoin d'explication.

Au contraire, la dissociation, généralisée par la société bourgeoise, des conditions objectives et des conditions subjectives doit être expliquée. Elle ne peut l'être que comme résultat d'un processus historique se déroulant au sein des sociétés précapitalistes du fait de leur unité antérieure avec la nature.

Ainsi, le *processus historique* part d'une totalité qui apparaît comme «naturelle» par la manière même dont les individus de ces sociétés se

rapportaient à la nature extérieure comme à un présupposé inorganique, y compris les conditions subjectives « naturelles ». L'histoire est donc le processus de dissociation de cette liaison « naturelle », ou du moins paraissant naturelle du point de vue de la société bourgeoise moderne qui a bouleversé tous ces liens antérieurs.

Bien plus, il y a des « *conditions originaires de la production* [... qui] ne peuvent pas, à l'origine, *être elles-mêmes produites* — être des résultats de la production[56] ».

Mais les sociétés pré-bourgeoises leur en ajoutent d'autres qui paraissent tout aussi naturelles parce qu'« une partie de la société y est traitée par l'autre en simple condition *inorganique* et *naturelle* de sa propre reproduction[57] ».

Les statuts « sociaux » de certaines classes (esclaves, serfs) sont à mettre au nombre des « données naturelles » au même titre que le milieu physique environnant : « Le *travail* lui-même, tant sous la forme de l'esclave que du serf, est placé au rang des autres êtres naturels en tant que *condition inorganique* de la production, à côté du bétail ou comme appendice de la terre[58]. »

Au milieu physique, il faut ajouter la « condition » sociale de l'individu, à laquelle « il se rapporte » « comme à son corps inorganique », et qui joue ainsi le rôle d'une condition naturelle. D'où les formules de Marx :

> « Les conditions originaires de la production apparaissent comme des présupposés naturels, comme des *conditions naturelles d'existence du producteur*, de la même façon que son corps vivant, bien qu'il le reproduise et le développe, n'est pas à l'origine posé par lui-même, mais apparaît comme le *présupposé* de sa propre personne[59]. »

« Naturel » veut donc dire « donné », « présupposé » : c'est l'ensemble des conditions qu'on trouve là, comme la nature, bien que ce soit déjà le résultat d'une genèse historique antérieure, ce que les individus ne savent pas en général. Ce donné socio-naturel sert de base à l'activité. Parmi les conditions « naturelles », figure donc la propre « nature sociale » des individus pour autant qu'elle est donnée.

L'ensemble des conditions objectives et subjectives ne fait qu'un avec les formes de propriété, les rapports sociaux de production, les rapports communautaires (rapports entre ville et campagne, entre propriété commune et propriété individuelle, type d'assemblées, etc.).

L'explication semble circulaire : n'est-on pas renvoyé des conditions naturelles aux conditions sociales ? En fait, il s'agit des moments interdépendants de la formation socio-économique dont il importe de saisir le caractère spécifique. En somme, par essence, les sociétés pré-capitalistes étaient « naturelles ». Le développement historique de ces sociétés se fait au sein de cet ensemble de conditions « naturelles », y compris les déterminations sociales-naturelles. Marx qualifie d'ailleurs ce type de communauté de « société naturelle » [**naturwüchtige Gesellschaft**][60].

Non seulement les conditions «subjectives» font partie des conditions naturelles de la production, mais ces conditions naturelles, en tant que conditions de production, ont tout autant un caractère «économique» essentiel que dans le mode de production capitaliste. Simplement, on a affaire à une forme d'économie «naturelle» où la production a pour but de procurer des valeurs d'usage, des biens de consommation.

Comme dans la société capitaliste, le but est en même temps de reproduire la communauté, avec ses différents types socio-naturels, une certaine sorte de citoyen par exemple, d'où une finalité qui apparaît aussi comme plus «naturelle» que dans la société bourgeoise moderne:

> «Chez les Anciens, nous ne trouvons jamais la moindre étude cherchant à savoir quelle forme de propriété foncière est la plus productive, crée la plus grande richesse. La richesse n'apparaît pas comme le but de la production. [...] La richesse n'apparaît pas comme fin en soi [**Selbstzweck**] [...] C'est ainsi que l'opinion ancienne selon laquelle l'homme apparaît toujours comme la finalité de la production, quel que soit le caractère borné de ses déterminations nationales, religieuses, politiques, semble d'une grande élévation au regard du monde moderne, où c'est la production qui apparaît comme la finalité de l'homme, et la richesse comme finalité de la production[61].»

Dans la forme de communauté asiatique, «le cycle de la production est **self-sustaining** [en auto-subsistance][62]». Pour cette raison, dit Marx, elle se maintient «plus longuement et plus opiniâtrement» que les autres formes de sociétés précapitalistes. Néanmoins, «le but poursuivi par toutes ces communautés est la conservation [**Erhaltung**][63]». Au contraire, les sociétés bourgeoises ne cessent d'accumuler les richesses sous la forme de marchandises, de valeurs d'échange; elles accroissent la production, augmentent la productivité, étendent les marchés, bref impulsent le développement. Leur finalité immanente est l'augmentation des valeurs, non sous forme de trésor, mais de capital, de valeur à faire fructifier.

Marx soutient conjointement deux idées qui passent ordinairement pour inconciliables. D'une part, ce sont les conditions matérielles, «naturelles» qui, en première instance, déterminent les formes sociales. D'autre part, et en fin de compte, toutes les conditions, aussi bien sociales (rapports sociaux) qu'économiques (mode de travail), que raciales, même l'histoire passée, en tant qu'«expérience historique», et les conditions physiques (la nature), concourrent toutes à la genèse historique et interagissent.

Il fournit une explication dialectique d'esprit à la fois naturaliste et sociologique dans la mesure où il s'agit toujours de touts sociaux en rapport étroit avec un environnement naturel donné et de leur développement organique. Les conditions sociales *médiatisent* toujours l'action des causes naturelles dont dépend pourtant la société. Conditions naturelles et conditions sociales s'interpénètrent dans la genèse, l'existence et le développement de toute société. Marx opère visiblement une synthèse de l'explication par les

conditions naturelles (c'est la thèse *matérialiste*) et de l'idée d'interdépendance entre conditions naturelles et conditions sociales, qui se médiatisent réciproquement (c'est la thèse *dialectique*):

«Une condition naturelle de production pour l'individu vivant est qu'il soit l'élément d'une *société naturelle*, tribu, etc. [...]. Sa propre existence productive n'est qu'à cette condition. Son existence subjective en tant que telle est conditionnée par cela, tout comme elle l'est par le rapport à la terre en tant que celle-ci est, au sens propre, son laboratoire», précise-t-il[64].

Dans les formes pré-capitalistes de sociétés, le rapport au milieu naturel est médiatisé par des conditions sociales déterminées: l'appropriation collective de la terre est le fait originaire. Même lorsque le sol est réparti entre les individus, ils n'en sont propriétaires qu'en tant que membres de la collectivité.

Cela ne veut pas dire que la «structure» sociale serait première. Une communauté de forme spécifique ne peut s'établir et durer sur n'importe quelle terre: le système social asiatique ne pouvait naître en Grèce ou dans les forêts germaniques! Le terroir impose ses conditions au mode de vie et à la manière de produire, c'est-à-dire aux rapports sociaux: pour autant, ceux-ci ne sont pas «inactifs»: ils exercent une action en retour sur le mode d'appropriation du terroir! Évoquant des temps plus anciens encore que ceux où s'épanouirent les formations précapitalistes, Marx souligne le caractère tribal et grégaire de l'existence des hommes dès cette origine:

> «Comme nous pouvons admettre que l'*état pastoral* et le *nomadisme* sont la première forme de mode d'existence [...], la *collectivité tribale*, la communauté naturelle, n'apparaît pas comme *résultat*, mais comme *présupposé de l'appropriation* (temporaire) *et de l'utilisation collectives du sol*. S'ils [les hommes en tribus] finissent par s'établir [sédentarisation], cela dépendra de différentes conditions extérieures, climatiques, géographiques, physiques, etc., aussi bien que de leurs dispositions naturelles particulières, etc., — de leur caractère tribal — et de la manière dont cette collectivité originaire est plus ou moins modifiée[65].»

Pourquoi avons-nous fait tout ce détour qui, apparemment, nous a éloigné de la notion de développement historique? En effet, à remonter par la genèse historique à des sociétés «antérieures», nous ne trouvons que des formes d'existence humaine toujours déjà «sociales». L'homme existe dès ses origines en «communauté»: il est un être naturellement social. La société est d'abord un fait «naturel». Si les premières formes de société sont des formes de «sociétés naturelles», quand y a-t-il donc «histoire»?

Dans le manuscrit sur les «Formes précapitalistes» que nous avons suivi jusqu'ici, les propos de Marx sur les rapports entre société et nature paraissent parfois confus, voire parfaitement contradictoires[66]. Toutefois, nous allons voir s'en dégager une idée fondamentale concernant le «développement historique»: c'est au sein de communautés «naturelles», préalablement existantes, qu'une genèse a lieu et qu'apparaît un processus proprement

« historique ». La genèse, partant d'un état de choses d'abord « socio-naturel » comme nous avons dit, *devient* une genèse historique, et celle-ci un « développement historique » au sens propre du terme. Certaines remarques incidentes de Marx confirment cette interprétation.

Le processus « historique », nous dit-il, apparaît lorsque ces communautés naturelles, évoluent d'elles-mêmes et se modifient elles-mêmes. Les conditions « naturelles » qui les caractérisent *changent* :

> « Il est en même temps évident que *ces conditions se modifient* **[sich ändern]**. [...] Après que *la ville de Rome* eût été édifiée et la marche environnante cultivée par ses citoyens, les conditions de la communauté se trouvèrent changées **[andre geworden]**[67]. »

Dans son *Introduction générale*. Marx indiquait que ce processus a sa racine dans la « production » et qu'il aboutit à ceci qu'il transforme justement les « conditions naturelles » en « conditions historiques » !

> « La production a effectivement ses propres conditions et présuppositions, qui en constituent des moments. Ces derniers peuvent apparaître au tout début comme des données naturelles. Le processus même de la production *les transforme de naturels en historiques*, et s'ils apparaissent pour une période comme présupposition naturelle de la production, pour une autre période ils ont été son résultat historique[68]. »

Autrement dit, conditions naturelles et conditions historiques sont « relatives ». Au sujet de la célèbre découverte de Smith selon laquelle le travail « moderne » est du travail général ou « abstrait », Marx fait une remarque incidente qui prend tout son sens ici :

> « On pourrait dire que ce qui apparaît aux États-Unis comme produit historique — cette indifférence à l'égard du travail déterminé — apparaît chez les Russes par exemple comme une disposition naturelle[69]. »

La plupart du temps, les conditions internes à un mode de production semblent être des conditions « naturelles » puisqu'elles sont déjà acquises et apparaissent comme des données. Cependant, elles sont généralement le résultat d'un processus historique antérieur. Ainsi, « toutes les formes [sont] plus ou moins naturelles, mais aussi toutes sont le résultat d'un processus historique [...][70] ».

Les formes pré-capitalistes, et celles qui sont encore plus anciennes, sont issues d'une genèse qui les a amenées à l'existence. Au sein de ces sociétés se prépare une autre genèse. Un processus historique a lieu qui les transforme et les fait évoluer dialectiquement :

> « Par exemple [dans la Rome ancienne] si l'on veut que chaque individu possède un nombre donné d'arpents de terre, le simple accroissement de la

> population constitue déjà un obstacle [à la pérennité de la société]. Pour le franchir, il faut recourir à la colonisation et celle-ci rend nécessaire la guerre de conquête. D'où les esclaves, etc. [...] Ainsi le maintien de la communauté ancienne implique la destruction des conditions sur lesquelles elle repose, et elle se change en son contraire[71]. »

Marx insiste sur cette dissolution de l'ancien qui conduit à l'apparition du nouveau. La possibilité concrète du capitalisme n'apparaît que lorsque les liens de l'homme et de la terre sont déjà détruits. Cette destruction des formes anciennes s'est déjà opérée à l'intérieur même de ces sociétés antérieures sous l'influence de leur propre développement immanent. Elle ne peut s'expliquer par des causes qui ne verront le jour que plus tard.

Comment sont apparus le capital et le travailleur libre, demande Marx:

> « Il s'agit pour nous d'abord de ceci: le comportement du travail par rapport au capital ou aux conditions objectives du travail en tant que capital présuppose un processus historique qui dissout les différentes formes dans lesquelles le travailleur est propriétaire, ou le propriétaire, travailleur. Donc, avant tout, 1) *dissolution* du rapport à la terre — terroir. [...] 2) *Dissolution des rapports* où l'homme apparaît comme *propriétaire de l'instrument*. [...] 4) *Dissolution*, d'autre part, des rapports à l'intérieur desquels les *travailleurs eux-mêmes, les puissances de travail vivantes* **[die lebendigen Arbeitsvermögen]**, appartiennent encore *immédiatement aux conditions objectives de production* et font en tant que tels l'objet d'une appropriation — donc esclaves et serfs[72]. »

Pour comprendre le cours de l'histoire, il ne faut donc pas projeter dans le passé les conditions actuelles. La notion de développement historique est ambiguë. C'est une notion difficile et qui donne lieu à des illusions, car tout développement a deux aspects, et ces deux aspects sont contradictoires. Le développement **[Entwickung]** suppose une dissolution **[Auflösung]**. C'est une relation typiquement dialectique:

> « Le développement des forces productives dissout ces formes [antérieures], et leur dissolution elle-même est un développement des forces productives humaines[73]. »

En fin de compte, qu'est-ce qui caractérise l'histoire historique des hommes, par opposition à l'histoire naturelle de la nature? L'histoire possède bien un trait spécifique qui la différencie de la nature. C'est la transformation de conditions « naturelles » (y compris les conditions socio-naturelles) en conditions qui sont elles-mêmes un résultat produit par une activité sociale. Les conditions externes données, trouvées là, sont modifées et changées en conditions internes produites et reproduites.

La société se renouvelle et reproduit ses conditions, y compris ses conditions socio-naturelles, qui, au début, lui sont imposées, mais qu'en même

temps elle modifie. Pour expliquer cela, Marx use d'une analogie[74]: il compare ce processus de « développement historique » de la société à celui du travailleur individuel qui, à l'origine, « ne pose pas lui-même son corps vivant », mais qui le fait par la suite quand il produit les subsistances qui lui sont nécessaires pour vivre.

Le processus historique présuppose donc des conditions (naturelles ou résultant d'une genèse antérieure) qu'il transforme. Il est à la fois continuité et changement, tant du point de vue substantiel ou matériel, que du point de vue subjectif (activité d'auto-engendrement):

« L'histoire n'est pas autre chose que la succession des différentes générations dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives qui lui ont été transmises par toutes les générations précédentes; de ce fait, chaque génération continue donc, d'une part, le mode d'activité qui lui est transmis, mais dans des circonstances radicalement transformées, et, d'autre part, elle modifie les anciennes circonstances en se livrant à une activité radicalement différente; ces faits on arrive à les dénaturer par la spéculation en faisant de l'histoire récente le but de l'histoire antérieure[75]. »

L'histoire dépend donc de conditions naturelles, mais seule l'activité concrète *peut* les transformer en conditions historiques, en résultats produits et reproduits. Les mêmes choses qui sont naturelles *peuvent* devenir historiques. Parmi ces conditions figure la division du travail, qui peut être « soi naturelle ou même déjà un résultat historique »[76] écrit Marx, c'est-à-dire reproduite par l'homme, donc produite historiquement, ce qui la fait entrer dans un processus qui la modifie.

3. *La nécessité « historique »*

On voit, d'après ce qui précède, que Marx s'interroge sur ce qu'il faut entendre par « développement historique ». Il met en garde contre la représentation de l'histoire que l'on trouve chez les philosophes des Lumières, chez Condorcet par exemple, qui se représentent l'histoire comme en progrès continu, linéaire et essentiellement cumulatif: progrès des « lumières » ou de l'« esprit humain » (ainsi Auguste Comte avec sa « loi des trois états »).

Il rejette cette conception: il proteste contre « la soi-disant évolution générale de l'esprit humain[77] ». S'il y a une évolution, elle ne consiste pas fondamentalement dans un progrès « de l'esprit », mais dans celui des forces productives matérielles, condition et cause de tout autre « développement ». C'est sur cette base que, pour Marx, l'histoire est un processus ouvert, dans lequel des possibilités divergentes apparaissent, des détours, des impasses, des développements qui avortent, des résurgences, etc.[78].

On attribue souvent à Marx une conception étriquée et pour ainsi dire mécaniste de la nécessité historique, alors qu'il recherche lui-même pourquoi on se fait des représentations simplistes de l'histoire, expliquant ce simplisme

par l'illusion que toute société se fait sur l'ensemble du passé, une illusion de rétrospection[79].

Marx suspecte en effet le finalisme de ceux qui s'imaginent que tout le passé aurait eu pour but et pour fin consciente la société actuelle!

Pourtant, il parle, lui aussi, d'un développement «progressif» et de ses «degrés»: celui des forces productives. Il affirme fréquemment que ce développement procède par stades. Son schéma historique ne diffère donc guère de celui de la plupart des grands penseurs et philosophes de l'histoire: c'est l'idée d'une succession de quelques types de civilisations en nombre restreint qui, par un enchaînement «nécessaire», réalisent un progrès général de l'humanité.

Toutefois, il avertit que ce schéma ne donne qu'une représentation globale de l'histoire: c'est seulement «*à grands traits*, [que] les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne *peuvent être qualifiés* d'époques progressives [...][80]». Cette représentation linéaire simplifie beaucoup l'enchaînement historique complexe des modes de production, et elle a servi comme un dogme chez les marxistes. Pourtant, l'on remarquera les précautions prises par Marx dans cette prudente formulation.

Il y a deux raisons à ces réserves de Marx: d'une part, dans l'histoire, il y a des stagnations, des destructions ou des régressions parfois considérables. D'autre part, dans le concret, la belle succession linéaire de stades tranchés est difficile à montrer: divers modes de production coexistent dans la même société et se mêlent, d'où les résurgences possibles d'anciennes pratiques (traite des nègres, formes modernes d'esclavage, etc.). D'où la critique marxienne d'une représentation téléologique grossière de l'histoire. Ce que Marx entend par «nécessité historique» est aussi éloigné d'un mécanisme «automatique» que d'un finalisme «providentiel».

«Nécessité historique» a un sens large. Sans déroger à la nécessité ou dépendance à l'égard de conditions extérieures (l'homme dépend toujours de la nature), l'activité humaine la transforme en une «nécessité interne». L'histoire est le processus de maîtrise des conditions objectives et subjectives données: maîtrise de la nature et maîtrise des conditions sociales héritées du passé. L'histoire ne s'accomplit pas en vertu d'une contrainte «extérieure» aux hommes: dans le «processus historique» les conditions naturelles (externes) sont transformées en conditions historiques (internes)[81].

La notion de «nécessité historique» provoque souvent un grave **quiproquo**. Certes, Marx tenait tout développement historique pour «nécessaire». Mais de quelle nécessité s'agit-il?

On pense spontanément à une contrainte extérieure qui s'opposerait à la réalisation de nos fins. Comme le remarque Labriola[82], la «nécessité historique» est alors entendue comme une sorte de destin, de **fatum**, ou d'injonction morale. Pour justifier cette manière de comprendre Marx, on se contente généralement d'invoquer l'analogie qu'il établit entre les lois économiques et les lois de la nature.

Aristote enseignait que «nécessité» s'entend en plusieurs sens. Au

premier sens, « nécessaire se dit de ce sans quoi, pris comme condition, il n'est pas possible de vivre[83] ». C'est la nécessité au sens de besoin et plus précisément de besoins eu égard à une fin : la vie.

La « nécessité » que Marx relève partout en économie et en histoire n'a-t-elle pas justement le rapport le plus étroit avec les besoins et avec la vie ? Quand une nouvelle manière de produire est « nécessaire », n'est-ce pas en ce sens ? Or, cette nécessité n'a elle-même de réalité que lorsque la possibilité du nouveau existe concrètement. Devient *historiquement nécessaire* ce qui est *historiquement possible.*

En second lieu, nous enseigne encore Aristote, « le nécessaire est aussi le contraint et le forcé, c'est-à-dire ce qui, contre l'impulsion et le choix délibéré, fait obstacle et empêchement[84] ».

La nécessité en ce second sens se rencontre évidemment dans l'histoire concrète : la contrainte et la violence y exercent « leur droit formidable » (pour reprendre le mot de Hegel sur la contingence). L'emploi de la force est l'un des moyens auquel recourent les classes sociales, violence qui prend toutes sortes de formes, de la pression morale à l'emploi « légal » de la force et à la guerre[85].

Les deux sens de « nécessaire » paraissent parfois confondus chez Marx. Seule, une analyse les distingue. Sans être soumis à une contrainte physique exercée directement sur lui par le capitaliste en personne, l'ouvrier qui doit vendre sa force de travail sous la pression de ses propres besoins vitaux subit une violence indirecte ; les exploiteurs trouvent un allié « naturel » dans le premier des besoins : la faim. Dans ce cas, chacune des deux sortes de nécessité est présente à des degrés divers.

Nécessaire au premier sens n'indique pas une nécessité externe, mais interne. Lorsque Marx qualifie les rapports sociaux de « nécessaires », il s'agit autant de leur nécessité immanente relativement à un degré de développement des forces productives, c'est-à-dire à certains besoins sociaux historiquement déterminés[86], que de la contrainte qu'ils constituent pour telle ou telle catégorie d'hommes.

Du fait que chaque génération trouve ces rapports déjà établis, ils sont indépendants de la volonté de cette génération, **a fortiori** de la volonté des individus isolés. Ils agissent sur eux « comme » une nécessité extérieure. Seraient-ils survenus autrefois sans que les acteurs historiques (les classes sociales dominantes) les aient voulus ? Évidemment non : les classes économiquement fortes ont recouru à la violence pour les imposer. Ces rapports n'étaient pas « contraignants » pour elles, mais « nécessaires » au premier sens. La nécessité des rapports sociaux existants a sa cause dernière dans une nécessité immanente : les besoins sociaux à une époque et dans une société données.

Dans la fameuse partition de la journée de travail en temps de travail « nécessaire » et temps de travail « non-nécessaire » (ou surtravail), « nécessaire » revêt précisément le premier sens que mentionne Aristote : c'est la quantité de travail qui est « nécessaire pour vivre » ! Ce temps est celui qu'il

faut pour produire les choses nécessaires à l'existence, qu'on l'entende à l'échelle de l'individu moyen ou à celle de la société.

Cette nécessité n'est rien d'autre que celle des besoins à satisfaire, qui sont très variables historiquement et socialement. Ce sont des « besoins sociaux », ceux qui sont « normaux » dans une société donnée[87]. Remarquons bien que *besoins sociaux* et *intérêts de classe* ne sont qu'une seule et même chose pour les individus d'une classe donnée.

Quant à la partie du travail « non-nécessaire », elle est « contrainte et forcée » dans les sociétés de classes. Il s'agit alors de la nécessité au second sens d'Aristote pour ceux qui y sont soumis, au premier sens pour ceux qui en tirent profit. Car la nécessité est relative aux points de vue des classes, et fonction de l'état des forces dont elles disposent. Elle est foncièrement « historique » : elle ne découle pas de nécessités purement « naturelles[88] ».

Ainsi, d'un côté, le « surtravail » est naturellement « non-nécessaire » ; de l'autre, il est « nécessaire » en tant que contraint et forcé, historiquement imposé par les classes et le mode de production dominants. « Non-nécessaire » en soi (au sens premier d'Aristote) pour les travailleurs qui y sont contraints par une violence indirecte, le « surtravail » est nécessaire (au premier sens d'Aristote) pour les classes dominantes, car il fait partie de leurs intérêts ou « besoins sociaux » : sans lui, elles disparaîtraient !

La « nécessité historique » est toujours une nécessité relative, conditionnelle. Non qu'il n'y ait, pour Marx, des nécessités absolues : ce sont les nécessités naturelles. L'existence sociale est subordonnée aux exigences minimales de la vie des individus qui la composent. S'arrêterait-on de produire, ne serait-ce que quelques semaines, à l'échelle de la société entière, que cette nécessité ferait sentir rapidement son aiguillon[89]. Que dire si toute activité productive des hommes s'arrêtait durant un an[90] ? Mais dussions-nous choquer certains « marxistes », nous devons dire que, pour Marx, produire n'est pas une nécessité « historique » au sens propre du terme, mais une nécessité « naturelle » qui s'impose à toutes les formes de société, et à toutes les époques. C'est la production dans des conditions matérielles et sociales déterminées qui est une « nécessité historique ». C'est un mode de production particulier qui est « historiquement nécessaire ». Une nécessité historique est une nécessité « devenue » : elle a été engendrée à une certaine époque par un processus qui l'a précédée. Pas n'importe quel processus : un processus immanent à l'activité humaine.

Le **quiproquo** que nous dénonçons provient de l'équivocité du mot « condition ». Quelles sont les conditions des phénomènes économiques ? Quelles sont les *conditions de l'histoire* ? Selon Marx, la réponse est double, car conditions naturelles et conditions historiques sont étroitement imbriquées l'une dans l'autre, tissées l'une avec l'autre.

On commet un contresens en prenant toutes les « conditions *de* l'histoire » pour des « nécessités historiques ». De nombreux lecteurs français des pages de *L'idéologie allemande* où Marx passe en revue ces « conditions de l'histoire »

tombent dans ce contresens. Ce que Marx appelle les « conditions premières de l'histoire », ce sont des nécessités vitales auxquelles, bien entendu, aucune société ne peut déroger :

« Force nous est », dit-il, « de débuter par la constatation de la présupposition première de toute existence humaine, partant de toute histoire, à savoir que les hommes doivent être à même de vivre pour pouvoir "faire l'histoire". Mais, pour vivre, il faut avant tout boire, manger, se loger, s'habiller et quelques autres choses encore[91] ».

De ces « *conditions de l'histoire* », il faut bien distinguer ce que Marx appelle la première « *action historique* ». Il ne désigne pas du tout les conditions (ou présuppositions) « nécessaires » de l'histoire comme étant elles-mêmes des actions historiques. Il dit seulement ceci : « la présupposition première de toute histoire humaine est naturellement l'existence d'êtres humains vivants[92] ».

La première condition pour qu'il y ait histoire, c'est l'existence et la reproduction des êtres humains qui, par nature, ont certains besoins. Les conditions naturelles sont donc reprises à l'intérieur du processus proprement historique en tant que ce sont des présuppositions de ce processus lui-même. Pour faire l'histoire, il faut d'abord vivre ; produire la vie « devient » une nécessité historique, mais elle ne l'est pas initialement, si l'on peut dire :

> « La première action [**Tat**] historique est donc la production [**Erzeugung**] des moyens permettant de satisfaire ces besoins [boire, manger, etc.], la production de la vie matérielle elle-même[93]. »

A la faveur de cette première action historique qui découle d'une nécessité naturelle vitale, apparaissent de nouveaux besoins qui sont eux-mêmes un résultat. Ces nouveaux besoins, en tant que tels, réclament à leur tour leur satisfaction :

> « Le premier besoin lui-même une fois satisfait, l'action [**Aktion**] de la satisfaire et l'instrument déjà acquis de cette satisfaction conduisent [**führt**] à de nouveaux besoins — et cette production [**Erzeugung**] de nouveaux besoins est la première action [**Tat**] historique[94]. »

Marx qualifie donc de « première action historique » deux choses qui paraissent différentes. En fait, elles n'en font qu'une, car, produire des moyens de production et, ce faisant, fait naître le besoin de ces moyens, c'est une seule et même action, un seul et même processus.

Tel est le processus historique originaire pour Marx : c'est en produisant de nouveaux besoins que l'homme « entre » dans une « histoire » qui est le processus d'auto-engendrement de l'homme par lui-même. Cette dialectique des moyens de production et de leurs fins (les besoins à satisfaire) se poursuit tout au long de l'histoire.

Les nouveaux besoins concernent aussi bien les moyens de production

que les objets de consommation, que ceux-ci soient matériels ou spirituels: c'est le besoin de tabac, de la Bible ou de poésie, aussi bien que le besoin de manger. Marx ne comprend pas les besoins d'une manière étriquée. Les besoins deviendraient-ils majoritairement des besoins spirituels que ce qu'il dit du caractère social variable des besoins et de la dialectique des moyens et des fins continuerait de valoir.

Les besoins sont historiquement variables. Ils se multiplient avec le développement des moyens. Ils admettent toutes sortes de degrés de satisfaction. Un besoin peut se satisfaire de multiples façons. Une même chose peut être objet de besoins variés. Ils sont très différentes selon les individus, les classes, les pays et les époques.

La nécessité d'une révolution sociale n'est pas sans rapport avec le développement historique des besoins, et sa possibilité avec le développement des moyens. Lorsque la satisfaction des besoins élémentaires de classes sociales nombreuses est entravée alors qu'en existent les moyens, cette révolution apparaît possible et nécessaire dans ce sens-là. Comme nous l'avons déjà plusieurs fois remarqué, ici possibilité et nécessité se répondent.

La détermination d'un besoin dépend de critères objectifs et subjectifs. Possibilité et nécessité y sont liées: un besoin implique la nécessité de sa satisfaction, mais aussi la possibilité qu'il soit plus ou moins bien satisfait[95]. Il ne saurait exister et durer quelque temps sans les moyens de le satisfaire. Dans une économie de marché, ne comptent que les besoins solvables[96] qui sont relatifs et varient entre des limites plus ou moins étendues. Mais les possibilités sont nombreuses[97]: certains besoins peuvent être comprimés; misère ou famine peuvent durer et être endémiques. La «possibilité historique» d'une révolution des moyens de production et des rapports sociaux peut exister sans se réaliser, dans la mesure où d'autres moyens sont employés: répression, colonisation, destruction d'hommes ou de moyens matériels ou des deux.

Si la «nécessité historique» a le sens de besoin, et qui plus est, de besoin social, elle prend un tout autre sens que celui d'une nécessité purement extérieure (le «contraint et forcé» au sens d'Aristote).

Du fait que les intérêts «matériels» des classes — besoins «sociaux» par excellence — sont le premier moteur de l'histoire passée et présente[98], il y a une finalité en histoire, car, par essence, le besoin finalise l'activité. Si la première action historique est la création de nouveaux besoins par la création de moyens de production, alors le processus historique est essentiellement ouverture sur des possibilités.

Ce serait donc une erreur de croire que lorsque Marx parle de nécessité historique, c'est au détriment de la possibilité historique. L'une enveloppe l'autre. La nécessité historique se renverse en son contraire: elle crée la possibilité historique. Le surtravail salarié toujours accru, nécessaire pour la production capitaliste, développe les forces productives, et ainsi débouche sur une possibilité historique, celle du dépassement de ce mode de production.

A partir du moment où des moyens de production nouveaux apparaissent

et se multiplient, c'est le changement des rapports sociaux qui est historiquement possible et nécessaire. Aussi, la « nécessité historique » présente un double aspect: elle est dure et fatale pour les uns, libératrice et vitale pour les autres. Elle prend la forme de mission historique pour les classes montantes. Ce que les uns ne « peuvent » pas éviter, c'est justement ce qui est « possible » pour les autres; ou plutôt, pour ce second groupe de protagonistes, la même chose apparaît à la fois possible et nécessaire.

C'est pourquoi le langage de la fatalité accompagne celui de l'activité révolutionnaire. L'un est l'envers de l'autre.

> « Avec la naissance de la grande industrie, [la] juste proportion [entre l'offre et la demande] dut cesser, et la production *fatalement contrainte* à passer, dans une succession perpétuelle, par les vicissitudes de prospérité, de dépression, de crise, de stagnation, de nouvelle prospérité et ainsi de suite[99]. »

Inversement, lorsqu'elle concernce ce qui n'est pas encore, quoique les moyens soient présents, la nécessité historique a le sens d'une « possibilité historique »:

« Ce n'est pas l'"**égalisation des classes**", logiquement impossible **[logisch unmöglich]**, mais l'"**abolition des classes**", historiquement nécessaire **[historisch notwendig]**, qui est le but des efforts **[Strebziel]** de l'Association Internationale des Travailleurs[100] », proclame Marx.

Ce qui est historiquement nécessaire, c'est l'action consciente et volontaire, collectivement concertée, d'abolir les anciens rapports sociaux[101]. Elle est nécessaire parce que possible, grâce aux forces productives existantes: les ouvriers et les capacités de la grande industrie. Transformer le monde matériellement et socialement, c'est ce que *peut et doit* faire le prolétariat[102].

Le « fatalement » de *Misère de la philosophie*, et l'« historiquement nécessaire » comme but d'un programme d'action révolutionnaire ne sont aucunement antinomiques. On dévoierait la pensée de Marx si l'on prenait de telles affirmations pour la preuve d'une contradiction insoutenable, alors qu'elles désignent les deux aspects d'un seul et même processus historique où les conditions nécessaires de l'action et l'action possible sont intimement liées.

Le contresens est de comprendre la nécessité historique comme une nécessité externe et aveugle. Quand Marx dit que les bouleversements historiques s'accomplissent « que les hommes le veuillent ou non », il faut prendre ce propos dans son intégralité: certains ne le veulent pas, mais d'autres le veulent. Il ne faut pas retenir seulement le second membre de l'alternative en « oubliant » le premier. C'est bien par l'action de certaines classes contre d'autres classes que l'histoire se fait: mission nécessaire pour les uns, elle est destin fatal pour les autres: « Le bouleversement matériel [...] des conditions de production économiques » ne va pas sans « les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout[103]. »

Il est bon de rappeler aussi la conclusion marxienne très connue selon laquelle « l'humanité ne se propose jamais que des problèmes [**Aufgaben**] qu'elle peut résoudre [**kann lösen**][104] », en évitant un autre contresens. Marx ne va pas jusqu'à professer un « historicisme ».

A cela, deux raisons s'opposent. Tout d'abord, il maintient fermement l'existence de lois générales, éternelles, celles de la production en général, qui reposent sur les nécessités naturelles de l'existence.

D'autre part, pour Marx, il existe une finalité en histoire. Celle-ci est orientée vers une fin, un « règne de la liberté », dont elle est la réalisation progressive.

Si Marx a développé un certain relativisme historique, ce n'était pas un relativisme absolu.

Lorsqu'il dit qu'il « démontre la *"nécessité" historique* de la production capitaliste et fustige le grand propriétaire terrien aristocrate qui ne sait que consommer[105] », le mot « nécessité » est profondément modifié par l'adjectif « historique ». Ce n'est pas la nécessité immuable d'une loi éternelle, c'est la nécessité transitoire d'un état de choses existant, ce qui laisse augurer la possibilité de son abolition future.

Une nécessité est historique par opposition à une nécessité naturelle. Autrement dit, elle est transitoire et peut être changée par les hommes. Marx pense, comme Lucrèce qu'il cite, que tout est en devenir continuel: **mors immortalis**[106].

C'est pourquoi nous le voyons mettre la nécessité au rang du phénomène [**Erscheinung**]. Opposant « *l'histoire réelle* » (que saisit la nouvelle conception matérialiste) à « *l'histoire idéaliste telle qu'on l'a écrite jusqu'ici* », il note parmi les idées fondamentales à développer: « *Cette conception apparaît comme* [**erscheint als**] *un développement nécessaire*. Mais justification du hasard. [...] (De la liberté, etc., aussi.)[107]. »

La nécessité qui caractérise le développement historique n'exclut pas mais inclut qu'elle ne se réalise concrètement que par le biais du hasard. Cette réalisation est livrée aux circonstances, à la singularité des situations et des individus. La nécessité historique au sens matérialiste (développement des besoins et des moyens de les satisfaire) est celle d'un processus où le hasard a sa part.

D'autre part, elle conduit au développement de la liberté, les besoins vitaux pouvant être satisfaits avec un temps de travail nécessaire de plus en plus réduit. Cela définit positivement la liberté comme possibilité d'une délivrance de la contrainte et de ce qui est forcé, ce qui va à l'encontre de toute interprétation mécaniste ou déterministe de la nécessité historique.

Dans une lettre à Véra Zassoulitch, membre d'un groupe socialiste russe, Marx a expressément mis en garde contre l'application mécanique d'un schéma général d'évolution à toute l'histoire.

Véra Zassoulitch lui demandait s'il fallait appliquer à la Russie « la loi économique du mouvement de la société moderne » dont parlait la Préface au

Capital, étant donné que Marx, en 1867, avait ajouté: «elle [cette société moderne] *ne peut* ni dépasser d'un saut ni abolir par des décrets les phases de son développement naturel[108]».

Véra Zassoulitch lui posait clairement la question:

> «Vous comprendrez [...], citoyen, à quel point votre opinion sur cette question nous intéresse et quel grand service vous nous auriez rendu en exposant vos idées sur la destinée possible de la commune rurale [russe] et sur la théorie de la nécessité historique pour tous les pays du monde de passer par toutes les phases de la production capitaliste[109].»

Marx protestait d'avoir jamais soutenu dogmatiquement une théorie nécessitariste: «Quelques lignes suffiront de ne vous laisser aucun doute sur le malentendu à l'égard de ma soi-disant théorie[110].»

Il renvoie sa correspondante au *Capital* où, au sujet des stades parcourus par la société capitaliste, il limitait son propos à l'Europe occidentale:

> «Au fond du système capitaliste, il y a [...] la séparation radicale du producteur d'avec les moyens de production... La base de toute cette évolution, c'est l'*expropriation des cultivateurs*. Elle ne s'est encore accomplie d'une manière radicale qu'en Angleterre... Mais *tous les autres pays de l'Europe occidentale* parcourent le même mouvement[111].»

La réponse à Véra Zassoulitch souligne cette limitation:

> «La "fatalité historique" de ce mouvement est donc *expressément* restreinte *aux pays de l'Europe occidentale*[112].»

Dans *Le capital*, Marx expliquait que la base de tout ce processus est l'expropriation du paysan, propriétaire privé, qui devient le salarié d'un autre type de propriétaire privé, le capitaliste, et que cette «transformation d'une forme de propriété privée en une autre forme de propriété privée» se réalise de manière différente dans des pays différents: «Selon le milieu, il [ce mouvement] change de couleur locale, *ou* se resserre dans un cercle plus étroit, *ou* présente un caractère moins fortement prononcé, *ou* suit un ordre de succession différent[113].»

Sa forme la plus «classique» se présente en Angleterre. Marx rappelle à Véra Zassoulitch que, dans *Le capital*, il donnait l'exemple de l'Italie où les choses s'étaient passées autrement. Dans ce pays, «il se produisit [même] un mouvement en sens contraire. Les ouvriers des villes furent en masse refoulés dans les campagnes[114]».

Il y a donc diverses possibilités de développement historique. Aux socialistes russes, Marx fait remarquer les conditions spécifiques à leur pays. S'il devait y avoir un développement capitaliste, «chez les paysans russes, on aurait au contraire à *transformer leur propriété commune en propriété pri-*

vée[115] ». Mais rien n'oblige à un développement analogue à celui qu'a connu l'Europe occidentale :

> « L'analyse donnée dans *Le Capital* n'offre donc de raisons ni pour ni contre la vitalité de la commune rurale [...]. Cette commune est le point d'appui de la régénération sociale en Russie, mais, afin qu'elle *puisse* fonctionner comme tel, il faudrait d'abord éliminer les influences délétères qui l'assaillent de tous côtés et ensuite lui assurer les conditions normales d'un développement spontané[116]. »

Texte combien important pour saisir sur le vif la véritable pensée de Marx comme pensée de la possibilité. Ici, il s'agit de la possibilité concrète pour une société donnée d'évoluer dans une direction ou une autre. La « nécessité historique » est alors subordonnée à des interventions subjectives : actions politiques, mesures économiques, etc.

On a beau faire l'étude concrète de la véritable situation historique, il reste difficile de découvrir les possibilités concrètes d'agir sur l'avenir. Car, les diverses causes historiques, qu'elles soient objectives ou subjectives se médiatisent et donnent lieu à diverses évolutions possibles qui dépendent aussi, en partie, de l'engagement des hommes et de leur volonté. C'est ce que signifie cette réponse de Marx à Véra Zassoulitch : on peut tenter de s'appuyer sur la commune russe, éliminer certaines influences, et en développer d'autres. Cela renvoie à un programme d'action politique, sociale et économique, devant favoriser le mode de production collectif encore présent dans cette forme de communauté et dans son rapport à la terre.

Il reste qu'on ne peut engager une action historique avec la certitude du résultat. Les actions (concurrence économique, luttes politiques, guerres) se font dans une relative incertitude, l'évaluation des probabilités est approximative, et l'action est risque. C'est l'action même qui montrera les possibilités de réussites ou d'échecs. Telle est la pensée de Marx.

Chaque fois qu'il décrit une genèse concrète, l'action historique des hommes y occupe une bonne place et y exerce ses droits. Il va même parfois jusqu'à lui donner le premier rang. Il n'estime pas contradictoire d'affirmer la primauté du facteur économique, et, quand il se fait historien, de s'écrier, en rappelant les moyens utilisés pour instaurer le capitalisme en Angleterre au XVI^e^ et au XVII^e^ siècles :

« Dans les annales de l'histoire réelle, c'est la conquête, l'asservissement, la rapine à main armée, le règne de la force brutale, qui l'a toujours emporté[117]. »

La « nécessité » historique chez Marx doit être entendue **cum grano salis** : ce qu'on appelle la « nécessité historique », c'est aussi bien la « possibilité » historique, celle de nouveaux rapports sociaux de production et d'une révolution qui se réalise grâce à une action historique exigeant généralement l'emploi de la force, voire de la violence.

4. Science et histoire

Marx qualifie souvent sa conception de l'histoire et toute son entreprise de «scientifiques» par opposition aux doctrines qu'il considère comme idéologiques et spéculatives. Il paraît donc logique, comme le font la plupart des marxistes, d'en conclure que Marx a accédé à la «science de l'histoire». Mais cette appellation est sujette à discussion.

Les adversaires du marxisme lui ont opposé le fait que la prédiction ne serait pas possible en histoire. La date et la nature d'un événement physique comme une éclipse ou une marée sont prédictibles, mais non celles d'une révolution politique ou d'une crise économique. Trop de variables et d'inconnues entrent en jeu: l'action des individus et des groupes sociaux, la fortune militaire, etc. On a objecté que Marx lui-même s'était trompé dans ses prédictions de l'imminente catastrophe du régime capitaliste.

Marx parle-t-il de «science de l'histoire»? Certes, il pensait possible et nécessaire l'étude «scientifique» des modes de production, particulièrement du capitalisme. La compréhension de l'étape actuelle du développement économique donne une certaine «connaissance» de son évolution prochaine. Or, une prévision scientifique repose sur des lois. Si chaque formation sociale suit sa propre «loi» de développement, est-il pour autant permis de dire que, pour Marx, il y a des «lois de l'histoire»? Nous venons de voir ce qu'il disait au sujet de la Russie: les lois de l'histoire paraissent très aléatoires. Inversement, s'il n'y a pas de «lois de l'histoire», de quoi est donc faite la connaissance «scientifique» revendiquée par Marx?

On dira qu'il y a pour lui une loi générale, celle du développement progressif des forces productives à travers la succession des formations socio-économiques[118]. Mais sa manière matérialiste de considérer l'histoire ne peut être qualifiée de «science» qu'en un sens très spécial.

En quel sens Marx parlait-il de «science»? En 1860, il a révélé que les communistes de Belgique (lui-même et une poignée d'amis) se préparaient en 1846 à soumettre à «une critique impitoyable le mélange de socialisme ou de communisme franco-anglais et de philosophie allemande qui constituait alors tout le secret de la théorie de la Ligue des Justes» et à proposer «à sa place une *connaissance scientifique* de la structure de la société bourgeoise à titre de seule base théorique ferme», qui permettrait aux ouvriers «une participation consciente au processus historique de bouleversement de la société qui se produit sous [leurs] yeux[119]».

Engels emploiera indifféremment les expressions «théorie de l'histoire» [**Geschichtstheorie**] et «science de l'histoire» [**Geschichtswissenschaft**], précisant, comme le faisait Marx, qu'ils se mirent à y travailler en commun à Bruxelles au printemps 1845, parce qu'elle «avait une importance directe pour

le mouvement ouvrier de l'époque», «pour son combat historiquement nécessaire contre la classe dominante, la bourgeoisie[120]».

Cependant, il est remarquable que Marx parle plutôt de «son point de vue» [**Anschauung**] matérialiste en histoire, que de «la science» de l'histoire. N'est-ce pas dans le seul domaine de l'économie politique qu'il convient de parler de science? Quand Marx dit avoir gravi les «sentiers escarpés de la science», c'est du *Capital*, donc de la théorie économique, qu'il s'agit[121].

Les grandes découvertes «scientifiques» marxiennes sont au nombre de deux: l'explication de la formation de la plus-value sans que soit violée la loi de la valeur ou loi de l'échange d'équivalents, et l'explication du fait qu'un capital donné rapporte un profit proportionnel à sa grandeur quelle que soit sa composition organique. C'est sur ces deux difficultés qu'avait échoué la théorie ricardienne. Armé d'une solution théorique à ces deux problèmes économiques; il entreprit une révision de toute l'économie politique[122].

Par contre, en histoire, les découvertes propres à Marx sont très limitées. Il n'a pas découvert l'existence des classes, ni leurs luttes historiques! Il l'avoue honnêtement:

> «Ce n'est pas à moi que revient le mérite d'avoir découvert l'existence des classes dans la société moderne, pas plus que la lutte qu'elles s'y livrent. Des historiens bourgeois avaient exposé bien avant moi l'évolution historique de cette lutte des classes et des économistes bourgeois en avaient décrit l'anatomie économique. Mon originalité a consisté: 1. à démontrer que l'*existence des classes* n'est liée qu'à *des phases historiques déterminées du développement de la production*; 2. que la lutte des classes mène nécessairement à la *dictature du prolétariat*; 3. que cette dictature elle-même ne représente qu'une phase de transition vers *l'abolition de toutes les classes* et vers une *société sans classes*. Des sots ignorants [...] ne nient pas seulement la lutte des classes, mais l'existence même de celles-ci. [...] Ils tiennent les conditions sociales dans lesquelles la bourgeoisie assure sa domination pour le résultat ultime, pour le **nec plus ultra** de l'histoire; ils prouvent qu'ils [... ne] comprennent [pas] la grandeur et la *nécessité passagère* de ce régime bourgeois lui-même[123].»

Même si, en économie, il n'a pas non plus découvert la plus-value, ni la baisse du taux de profit, Marx peut s'enorgueillir d'avoir gravi les sentiers escarpés de la science du mode de production capitaliste.

Cette connaissance scientifique retentit nécessairement sur l'étude et la compréhension de l'histoire. Toutefois, l'originalité et l'apport personnel de Marx sont ici beaucoup moins évidents: de Vico à Hegel, de Voltaire à Auguste Comte en passant par Rousseau et Condorcet, les philosophes de l'histoire l'avaient précédé; les historiens bourgeois et les socialistes français avaient reconnu dans la lutte des classes le moteur de l'histoire.

Ce que Marx revendique, sans parler de «lois de l'histoire», c'est de mieux démontrer que ne l'avaient fait ces derniers la liaison nécessaire des classes à des phases de la production. Mais, que les classes luttent pour

défendre leurs intérêts économiques, cela avait déjà été compris et exposé par les historiens de la Restauration: Augustin Thierry, Guizot, etc. Marx insista sur l'historicité des classes, sur le fait que leur «nécessité» est seulement «historique». En particulier, il conclut à la possibilité historique de la disparition de la bourgeoisie capitaliste du fait du développement des forces productives.

Or, celui-ci se fait selon le type de nécessité et de possibilité présent dans la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, c'est-à-dire qu'il est une «tendance» dont la réalisation est soumise à toutes sortes de conditions, de circonstances et d'aléas: on l'a vu, les forces productives peuvent subir des régressions importantes, stagner, etc.

Devant cette réalité de l'histoire concrète, Marx avance une conception dialectique générale plutôt qu'une «science» au sens positif du terme. Elle consiste en idées directrices permettant de saisir «rationnellement»[124] la genèse, le développement et la disparition des modes de production. Ce qui est objet de «science», ce sont des formes de sociétés et leurs lois immanentes. Parler d'une *science de l'histoire en général* est équivoque.

Dans l'étude d'une société particulière, l'exactitude et la rigueur ne sont de mise que dans l'analyse de sa structure économique matérielle. Marx dit bien qu'«il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel — qu'on peut constater de façon rigoureuse — à la manière des sciences de la nature **[naturwissenschaftlich]** — des conditions de production économiques et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques [...][125]».

Certes, le propos marxien est que l'histoire des arts, des religions ou des philosophies n'est pas autonome[126]. Mais, il ne faut pas le rabaisser à celui du matérialisme vulgaire. Dans ces domaines, on ne peut dégager des lois quantitatives vérifiables avec l'exactitude dont sont susceptibles les observations dans les sciences physiques les plus simples et les plus abstraites. La constatation y est nécessairement plus «subjective». Même pour les structures juridiques et politiques qui sont étroitement liées à la base économique, la connaissance ne peut atteindre à la rigueur et à la précision de l'étude des faits et processus économiques[127].

En dehors de l'histoire économique **stricto sensu**, la connaissance consiste moins à dégager des lois, qu'à découvrir des causes permettant de comprendre: cette compréhension doit être «rationnelle», c'est-à-dire saisir la raison d'être particulière. Dans l'histoire concrète, le hasard et l'arbitraire (individuel ou social) interviennent partout. Les décisions de l'action se fondent sur une connaissance qui prend la forme de la probabilité, non pas la probabilité mathématique, mais la probabibilité «philosophique». C'est à l'historiographie de s'occuper de découvrir les causes singulières de l'action historique des classes et des individus[128].

Quand Marx se targue de faire une démonstration «avec une exactitude mathématique» **[den mathematisch exakten Nachweis]**[129], il s'agit d'un point de

théorie et d'un cas limite: démontrer qu'un capitaliste particulier qui n'emploierait aucun ouvrier aurait néanmoins intérêt, pour tirer un profit de son capital, à l'élévation de la productivité du capital social. Mais le cours de l'histoire n'obéit pas à une telle «exactitude mathématique».

Lorsque l'expression «science de l'histoire» figure dans *L'idéologie allemande*, Marx désigne par là une histoire «scientifique», ce qui n'est possible que d'un point de vue matérialiste nouveau [130]. Quant à la science du réel, remarque-t-il dans le même ouvrage, elle consiste dans la connaissance empirique et concrète la plus exhaustive possible de son objet particulier.

Les quelques échantillons d'histoire qu'il ait donnés occupent une place limitée dans ses œuvres complètes, comparés à ses recherches en économie politique. Il esquisse plusieurs fois l'histoire ou la genèse de la société bourgeoise moderne [131]. En 1844, il avait envisagé d'écrire une histoire de la Convention, projet qui n'eut pas de suite. Il y a évidemment ses écrits célèbres et très remarquables, mais restreints, consacrés à de très brèves périodes de l'histoire française récente, la Seconde République et l'éphémère Commune de Paris [132]. Cela mis à part, Marx n'a pas fait œuvre d'historien au sens propre du terme [133], quoiqu'il ait toujours beaucoup étudié les historiens et toutes sortes d'ouvrages historiques sur les sujets les plus variés, du commerce à la diplomatie, de la monnaie aux métiers, des religions aux techniques. Il n'a pas entrepris d'écrire une «Histoire universelle». Il n'a pas même cherché à en donner une fresque comparable à celles qu'on trouve chez Condorcet ou Hegel. Pourtant ses écrits abondent en indications et idées qui rivalisent aisément avec celles de ses devanciers. De toutes ses œuvres, on ne peut extraire tout au plus qu'un vague schéma pour une telle histoire universelle: il est à peine ébauché, sorte de vaste esquisse dont seuls quelques linéaments et fragments sont donnés ici ou là. En outre, ils concernent seulement certains aspects de l'histoire moderne de l'Europe occidentale. Marx, le prince des historiens du XIX^e^ siècle, n'a pas écrit d'«Histoire»!

Pour faire œuvre «scientifique» en histoire, pour éviter les mirages de l'idéologie et les envolées de la spéculation philosophique, il préconise la connaissance empirique étendue du sujet, et l'analyse économique de la société considérée. Aux Jeunes hégéliens obnubilés par la philosophie idéaliste allemande et victimes de leur horizon borné, il recommandait de se mettre à l'école de la science socio-historique française et de la science politico-économique anglaise, sciences qui étudiaient la «vie réelle». De là, ses admonestations méthodologiques et ses exigences draconiennes:

«C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes. [...] Dès lors qu'est exposée la réalité, la philosophie cesse d'avoir un milieu où elle existe de façon autonome. A sa place, on pourra 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. Elles peuvent tout au plus servir à classer plus aisément la matière historique, à indiquer la succession de ses stratifications particulières. Mais elles ne donnent en aucune façon, comme la philosophie, une recette, un schéma selon lequel on peut accommoder les époques historiques[134]. »

Marx se défend de vouloir remplacer la philosophie idéaliste allemande par une « science » matérialiste tout aussi systématique et absolue qui procurerait une connaissance aisée de l'histoire. Ce serait verser dans la spéculation, dit-il. Inversement, les rappels insistants de *L'idéologie allemande* sur la nécessité de la connaissance empirique ne signifient pas un ralliement de Marx à quelque « empirisme[135] ».

Estimant qu'on est loin d'avoir cette connaissance, Marx préfère parler de son point de vue historique matérialiste plutôt de sa « science de l'histoire ». Mieux que les autres théoriciens, surtout les Allemands, il s'est rendu compte que l'histoire était encore dans son enfance, surtout l'histoire matérielle (celle des techniques, des formes économiques, des formes de communauté, des rapports des sociétés à la nature, etc.).

En particulier, il soulève un problème considérable : y a-t-il enchaînement ou seulement succession des périodes historiques ? Lorsqu'il écrit : « L'anatomie de l'homme est *une* clé pour l'anatomie du singe[136] », il met en doute l'idée commune d'enchaînement historique. Pour comprendre la succession comme un enchaînement, il faudrait avoir compris la nature des systèmes socio-économiques qui se succèdent. Sinon, la périodisation historique reste empirique, ce que « les » philosophes allemands ont pensé éviter en recourant à des « schémas » qui se révèlent spéculatifs, car bâtis à partir de pauvretés idéalisées : l'« Homme » pour Feuerbach, la « Conscience de soi » pour Bruno Bauer, « l'Unique » pour Stirner. Ils n'ont fait qu'interpréter le monde !

Héritant de Hegel et remettant sa conception « sur les pieds », conscient de l'ampleur et des difficultés de la tâche, Marx dénonce les retours à des interprétations positivistes ou idéologiques, finalement toutes entachées d'idéalisme. Néanmoins, la nouvelle « conception matérialiste » s'appuie sur quelques présupposés généraux. Si Marx rejette résolument la plupart des « catégories générales » avancées par les idéalistes allemands, il ne peut se passer de certaines catégories traitées comme des « présupposés » ; mais, elles ont leur limites[137].

Les catégories générales ne sont donc pas toutes mises au rebut. Il garde d'abord des catégories qui concernent la vie matérielle humaine : besoins, travail, production, forces productives, échange, distribution, consommation. D'autres concernent l'histoire : développement, degrés de développement, classes, rapports sociaux, domination, idéologie, aliénation, lutte de classes, crise et conflit. Enfin, il y a celles qui conviennent à toute la réalité, au monde en général : être et devenir, apparition et disparition, processus et contradiction, essence et phénomène, forme et contenu, moyens et fins. Marx prescrivait aux idéologues allemands une médication drastique, non une diète intégrale,

toutes les catégories générales devant passer au crible de la critique historique et théorique, certaines être rejetées, d'autres transformées, car elles restent plus ou moins abstraites.

Les présupposés généraux dont nous entretient *L'idéologie allemande*, ce sont les rapports premiers de l'homme et de la nature: pour pouvoir faire l'histoire, les hommes doivent d'abord vivre et se reproduire; pour cela, ils doivent produire et reproduire leurs moyens de production, etc. Ces catégories ne fournissent aucune «science» de l'histoire à proprement parler: elles en résultent plutôt. L'histoire réclame l'étude des sociétés concrètes. De même qu'il n'y a pas de production en général, de même il n'y a pas de science de «l'histoire en général». Développer la théorie scientifique d'un mode de production (ce que fait *Le capital*), ce n'est pas encore écrire son histoire qui est concrète et singulière. La théorie du capital est nécessaire pour comprendre cette histoire. Mais on ne peut dire que *Le capital* soit la «science de l'histoire du capitalisme». Inversement, sans l'apparition et le développement historiques du capital, impossible d'en faire la théorie. La science est seconde et garde un caractère abstrait, alors que l'histoire est concrète et première.

Usant du pluriel, Marx parle d'ailleurs aussi bien «des» sciences historiques que d'«une» science de l'histoire, et il ne séparait pas «sciences sociales» et «sciences historiques», comme se mettaient à le faire les positivistes. Elles sont indissolublement «sociales *et* historiques[138]».

Les difficultés à comprendre l'idée d'une «science» de l'histoire chez Marx viennent du fait qu'en français, «science» a un sens assez différent de **Wissenschaft** en allemand, lequel servait à désigner toutes les disciplines, même la critique littéraire, la critique de l'art, la critique religieuse, etc.[139]. Faut-il rappeler que deux ouvrages fondamentaux de Hegel portaient le titre de «science», l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* et la *Science de la logique*? Dans les cercles éclairés et en particulier chez les hégéliens, ce vocable désignait la «philosophie» ou critique rationnelle de la religion par opposition à la théologie qui se baptisait elle-même «science[140]». **Wissenschaftlich** a le sens de «rationnel» ou de «critique». C'est en ce sens que Marx l'emploie. Quand il parle de la «science de l'histoire», il s'agit de la connaissance «éclairée» de l'histoire, c'est-à-dire débarrassée des multiples illusions idéologiques qui l'encombrent et la dévoient.

Marx est exigeant pour la connaissance quelle qu'elle soit. L'objet de la connaissance est le réel. Mais celui-ci n'est pas l'immédiat. Il faut pourtant retrouver celui-ci au terme de l'explication.

La connaissance du réel n'est pas aisée, même en économie, sinon il n'y aurait pas besoin de science, c'est-à-dire des efforts de nombreux savants. Mais les économistes et historiens vulgaires en restent aux apparences phénoménales. Humoristique, Marx remarque:

> «L'économiste vulgaire [...] se targue de son attachement à l'apparence qu'il considère comme la vérité dernière. Alors, à quoi bon une science[141]?»

La science véritable est pourtant l'expression et le reflet de la réalité:

> «Ce n'est qu'en remplaçant les **conflicting dogmas** [conflits de dogmes] par les **conflicting facts** [conflits de faits] et les antagonismes réels qui en constituent l'arrière-plan caché qu'on peut transformer l'économie politique en une science réelle [142].»

Le mérite de Ricardo est d'avoir été «scientifique», c'est-à-dire objectif, respectant les faits et cherchant leur explication véritable quelles qu'en fussent les conséquences. Marx ne lui ménage pas ses éloges:

> «Les manières tranchantes de Ricardo étaient non seulement *scientifiquement honnêtes*, mais aussi *scientiquement nécessaires* pour son point de vue [143].»

Le mérite exceptionnel du savant économiste anglais consistait en ceci:

> «Il lui est absolument indifférent que le développement des forces productives tue de la propriété foncière ou tue des travailleurs. Si ce progrès dévalorise le capital de la bourgeoisie, alors ce résultat est pour lui le bienvenu. Si le développement de la force productive du travail dévalorise de moitié le ***capital fixe existant***, qu'est-ce que cela peut faire, dit Ricardo. La productivité du travail humain a doublé. C'est donc de l'*honnêteté scientifique* [144].»

Marx fait de même en histoire: il y pourchasse les mythes, en particulier toutes les conceptions «providentialistes», idéalistes et volontaristes qui expliquent le cours du monde par un dessein divin, ou comme un développement déterminé **a priori** d'une manière rationnelle et idéelle. L'histoire, disait plaisamment Engels, n'est pas une personne:

> «*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; ce n'est pas, soyez-en certains, l'"histoire" qui se sert de l'homme, comme un moyen pour réaliser — comme si c'était une personne à part — *ses* fins à elle; elle n'est *que* l'activité de l'homme qui poursuit ses fins à lui [145].»

Marx aussi marquait bien la différence séparant sa conception de l'histoire de celle de Hegel pour qui, la Raison, mue par son propre dessein idéel immanent, s'accomplit à travers le développement historique des peuples:

> «La philosophie de l'histoire de Hegel est la dernière expression conséquente, poussée à sa "plus pure expression" de toute cette façon qu'ont

> les Allemands d'écrire l'histoire et dans laquelle il ne s'agit pas d'intérêts réels, pas même d'intérêts politiques, mais d'idées pures[146]. »

Il ne faut pas s'en laisser conter : les hommes agissent en fonction de leurs « intérêts » qui sont rien moins que nobles ; en 1869, décrivant les remous politiques en France et les coups que se portaient les partis, Marx commente : « c'est ainsi que bout le chaudron de sorcière de l'histoire[147] ».

Il restait très modeste sur le pouvoir de prédire que serait sensée procurer la « science » de l'histoire. Il ne la transformait pas en un dogme ayant cette prétention. Marx et Engels faisaient bien la différence entre les principes et leur application. D'une manière nullement désabusée, Engels tira la leçon des modifications intervenues dans les conditions de la lutte des classes entre 1848 et 1895 :

> « L'histoire nous a donné tort à nous aussi, elle a révélé que notre point de vue d'alors [de l'automne 1850] était une illusion. Elle est encore allée plus loin : elle n'a pas seulement dissipé notre erreur d'alors, elle a également bouleversé totalement les conditions dans lesquelles le prolétariat doit combattre. Le mode de lutte de 1848 est périmé aujourd'hui sous tous les rapports. »[148]

Cette « honnêteté scientifique » d'Engels, que Marx n'aurait pas désavouée, devrait démythifier l'idée de « nécessité historique » ainsi que celle d'une « science de l'histoire ».

5. Matérialisme et téléologie en histoire

L'une des originalités du marxisme est de récuser toute interprétation mécaniste de l'histoire. A l'inverse des matérialistes antérieurs, Marx et Engels font place à la finalité et à l'explication téléologique. Que leur matérialisme fût nouveau, Engels le dit avec netteté : « Le matérialisme du siècle passé était surtout mécaniste », mais, « déjà dans le domaine des sciences de la nature, avec toute découverte faisant époque, il doit inévitablement modifier sa forme ; et depuis que l'histoire elle-même est soumise à un traitement **[Behandlung]** matérialiste, s'ouvre également ici une nouvelle voie de développement[149] ».

Une connaissance concrète de l'histoire et une maîtrise des hommes sur leur destin conduisent, selon Marx, à un matérialisme philosophique qui découvre que les causes motrices principales en histoire ce sont les besoins des individus sociaux et, en particulier, les intérêts de classe.

Avec les besoins et les intérêts, s'introduit la finalité. Là, nécessité et possibilité se réciproquent : des moyens sont nécessaires pour une fin qui n'est possible que si les moyens existent ; des moyens ouvrent sur des fins possibles, et le pouvoir s'étend aussi loin que les moyens d'action existants. Si les mobiles qui mettent en mouvement des masses d'individus et des classes entières sont essentiellement des besoins et intérêts d'ordre « matériel », une finalité en

histoire est concevable au sein d'un matérialisme philosophique: voilà l'idée centrale de Marx et d'Engels dans leur matérialisme[150].

S'ils se sont proclamés matérialistes, ils ont toujours insisté sur le fait que leur matérialisme devait être distingué de celui de leurs prédécesseurs, de celui de Feuerbach ou de celui de D'Holbach, mais surtout de celui qui refleurissait de leur temps en Allemagne, avec Ludwig Büchner, J. Moleschott, K. Vogt, F.-A. Lange, E. Haeckel, etc. Pourtant, le matérialisme marxien comporte des thèses communes à toutes les philosophies matérialistes: rejet de tout dualisme ontologique, des idées de création et de transcendance absolues, affirmation de l'unité de la nature, de l'inhérence du mouvement à la matière, affirmation que la conscience et la pensée sont des processus immanents à la matière, affirmation de la prévalence des besoins et intérêts vitaux sur les idéaux, etc.

Cela dit, il présente plusieurs différences originales remarquables par rapport aux doctrines matérialistes antérieures. Deux d'entre elles concernent directement notre propos: la critique de la «théorie des circonstances», et l'admission d'un certain type de finalité en histoire.

En ce qui concerne les phénomènes sociaux, Marx critique en effet la célèbre théorie des matérialistes français du XVIII^e siècle, qu'il appelle la «théorie des circonstances». C'est l'objet de la II^e *Thèse sur Feuerbach* qui s'en prend à «la doctrine [**Lehre**] matérialiste qui veut que les hommes soient le produit des circonstances et de l'éducation, que par conséquent des hommes transformés soient des produits d'autres circonstances et d'une éducation modifiée [...][151]».

Pourtant, n'est-ce pas cette doctrine que lui et Engels auraient soutenue *en fait* — comme le font si souvent remarquer certains adversaires du marxisme — puisqu'ils répètent que les individus sont assujettis à leur classe, et celle-ci aux conditions d'existence dans lesquelles elle est placée?

Il y aurait un fond holbachien dans leur matérialisme[152] qui se révèlerait dans les ouvrages d'Engels postérieurs à 1870, quand il présente leurs conceptions philosophiques essentielles (antériorité de la nature sur l'homme et de l'être sur la pensée, etc.), et qu'il qualifie la vie, la société et la pensée de «formes de mouvement et d'organisation de la matière[153]».

Il est arrivé à Marx d'aller aussi loin qu'Engels dans ce sens et de tendre à soutenir la «théorie des circonstances», c'est-à-dire d'en revenir à un matérialisme proche de celui des Français du XVIII^e siècle. C'est ce que montrent les éloges qu'il décerna à un livre de Pierre Trémaux[154]. Il estima que Trémaux réalisait un «progrès *très important* par rapport à Darwin», en trouvant dans la «formation géologique [de la terre] [**die Erdformation**] [...] une cause de différenciation (non pas la seule, mais la base principale)[155]» des espèces animales, ainsi que des races humaines et des divers peuples.

Marx avançait que «le progrès, qui chez Darwin est purement accidentel, est présenté ici comme nécessaire sur la base des périodes de l'évolution du corps terrestre[156]» pensant que «pour son application en politique et en histoire, c'est beaucoup plus important et plus riche que Darwin. Pour

certaines questions comme la nationalité, etc., c'est seulement ici qu'est trouvée une base naturelle[157] ».

Malgré le jugement négatif qu'Engels porta immédiatement sur cet ouvrage à cause de la faiblesse de ses exemples géologiques et linguistiques (deux domaines dont Engels était grand connaisseur), Marx persista à penser que l'« idée » de Trémaux était juste quant au fond, de même que la philosophie de la nature allemande, rappelle-t-il à Engels, avait eu raison contre Cuvier, bien que celui-ci fût un naturaliste de tout premier ordre.

Ce qui étonne Marx, c'est qu'Engels mette en avant des arguments semblables à ceux de Cuvier qui avait néanmoins eu tort de s'être opposé au principe de la variabilité des espèces. A l'inverse de Cuvier, lui objecte-t-il, les philosophes allemands « *annonçaient* intégralement l'idée fondamentale de Darwin, sans pouvoir le moins du monde la *prouver*[158] ».

Il en irait de même ici :

> « l'idée fondamentale de Trémaux sur *l'influence du sol* (même s'il ne fait pas entrer en ligne de compte d'éventuelles modifications historiques de cette influence [...]), cette idée à mon avis, il suffit de *l'énoncer* pour qu'elle acquière une fois pour toutes droit de cité dans la science[159] ».

Après une nouvelle réponse d'Engels qui démolit les thèses de Trémaux, Marx n'y revient plus. L'affaire semble entendue. Elle est néanmoins très significative : on y voit Marx à l'affût de toute hypothèse théorique qui, dans les sciences, pouvait corroborer son option philosophique matérialiste.

Toutefois, cette raison « philosophique » générale ne suffit pas à rendre compte du brusque engouement de Marx pour un ouvrage aussi faible[160]. Dans le cas particulier, on peut avancer des raisons précises. Lorsque Trémaux écrit que « les facultés productrices du sol ayant une limite, les espèces les moins bien appropriées à l'époque et aux conditions de vie doivent naturellement s'éteindre devant celles qui le sont le mieux[161] », Marx semble avoir été aussitôt convaincu de la vérité de cette hypothèse explicative parce qu'elle est analogue à celle qu'il met lui-même en avant dans ses analyses économiques : c'est une explication causale dans laquelle le terrain joue le rôle de « base » au sens de possibilité matérielle[162].

Marx fait des moyens de production matériels les conditions auxquelles les rapports sociaux et toutes les superstructures doivent s'adapter (c'est la « correspondance »). Les systèmes socio-économiques les « moins aptes » doivent céder la place. L'épuisement de la productivité du sol pour Trémaux, l'apparition de moyens de production supérieurs (c'est-à-dire l'épuisement de la productivité relative des moyens précédents) pour Marx, entraînent la disparition des espèces antérieures d'êtres vivants pour le premier, des formes de sociétés anciennes pour le second, et leur remplacement par d'autres mieux adaptées aux nouvelles conditions.

Est-ce à dire que Marx aurait eu un certain penchant pour les théories qui

font du milieu naturel le facteur « déterminant en dernière instance »? On ne saurait tirer cette conclusion[163]. En effet, les « circonstances matérielles » liées aux besoins économiques sont « socio-historiques »: ce sont les moyens de production (le milieu « artificiel »), et, conjointement, les forces productives, dont l'activité humaine subjective, la force de travail qualifiée.

D'un côté, nous voyons Marx et Engels accueillir avec enthousiasme la théorie évolutionniste de Darwin en biologie au moment où eux-mêmes développaient une conception matérialiste de l'histoire: ces deux doctrines chassaient de leurs domaines toute *téléologie externe* et *transcendante*. Mais simultanément, le marxisme exclut la vieille théorie des circonstances que des matérialistes vulgaires ou mécanistes s'efforçaient d'appliquer en histoire et en sociologie. Insistons sur ce point.

Selon Marx et Engels, on ne peut pas dire, purement et simplement, que « les hommes sont les produits des circonstances ». Marx critique sans aucune équivoque l'unilatéralité d'une telle affirmation dans ses *Thèses sur Feuerbach*: cette « théorie », appliquée au processus de développement de l'espèce humaine, « oublie qu'il faut les hommes pour transformer les circonstances et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué[164] ».

N'avoir pas « saisi l'activité humaine », « l'importance de l'activité "révolutionnaire", de l'activité "pratiquement-critique" », c'est « le principal défaut de tout matérialisme jusqu'ici »[165]. Aux matérialistes traditionnels qui cherchaient à expliquer les phénomènes sociaux et historiques uniquement par des circonstances « matérielles externes » (l'utilité, etc.), Marx oppose « la coïncidence [**das Zusammenfallen**] du changement des circonstances et de l'activité humaine ou auto-changement [**Selbstveränderung**][166] ».

Les idéalistes concevaient cette activité comme une activité « de l'esprit ». Ce faisant, ils ne liaient pas l'activité à ses conditions matérielles[167]. Les matérialistes attribuaient toute la causalité aux circonstances et au milieu, les idéalistes à un sujet jouissant d'une autonomie qui l'affranchirait du milieu et de toutes les conditions objectives. Marx renvoie les uns et les autres dos à dos.

Les Jeunes Hégéliens étant encore très idéalistes sur ce point crucial, Marx et Engels ont d'autant plus insisté, *contre eux*, sur le rôle des conditions et des circonstances matérielles (c'est-à-dire les moyens de production et les forces productives) dans le cours de l'histoire. D'où les rappels réitérés de la « base réelle » qui font la trame de *L'idéologie allemande*:

> « Jusqu'ici, toute conception historique a, ou bien laissé complètement de côté cette base réelle de l'histoire, ou l'a considérée comme une chose accessoire, n'ayant aucun lien avec la marche de l'histoire[168]. »

Cela s'adresse essentiellement aux jeunes philosophes Allemands de l'époque, quoique les grands idéalistes: Kant, Fichte et Hegel, soient aussi visés.

Lorsque Marx écrit: « *les circonstances font tout autant les hommes que les*

hommes font les circonstances[169] », il s'oppose à la fois aux uns et aux autres, mais aussi aux émules de D'Holbach ou de Cabanis[170] !

Il semblerait qu'en soutenant cette thèse, Marx n'ait adopté qu'une solution de juste milieu, élaborant un compromis qui nous renvoie sans fin des hommes aux circonstances et des circonstances aux hommes !

En fait, cette formule est des plus remarquables. On y trouve l'idée centrale de Marx, où s'exprime sa conception de la nécessité et de la possibilité. Si cette formulation commence par rappeler le rôle des circonstances, c'est parce que, à l'encontre des philosophes allemands, il s'agit de « demeurer sur le sol réel de l'histoire », de saisir sa « base concrète ». Le processus historique (ainsi qu'il a été dit) consiste dans l'interaction de l'activité pratique des hommes et des conditions matérielles de cette activité : on agit toujours dans des conditions déterminées, qui, autant que des contraintes, sont des matériaux (une base) pour cette pratique :

> « Cette somme de forces de production, de capitaux, de formes de relations sociales, que chaque individu et chaque génération trouvent comme des données existantes, est la base concrète de ce que les philosophes se sont représenté comme "substance" et "essence de l'homme", de ce qu'ils ont porté aux nues ou qu'ils ont combattu, base concrète dont les effets et l'influence sur le développement des hommes ne sont nullement affectés parce que ces philosophes se révoltent contre elle en qualité de "Conscience de soi" et d'"Uniques"[171]. »

Les hommes sont les agents de leur propre changement. Ils ne se partagent pas en deux catégories, les « éducateurs » et les « éduqués », puisque les éducateurs doivent eux-mêmes être éduqués[172]. C'est dans le même mouvement que les hommes sont leurs propres éducateurs et se transforment. Il s'agit d'une « éducation pratique », d'une praxis. C'est pourquoi, « la véritable solution pratique de cette phraséologie [la Conscience de soi, le Genre, l'Unique], l'élimination de ces représentations dans la conscience des hommes, ne sera réalisée, répétons-le, que par un changement des circonstances et non par des déductions théoriques[173] ».

Le changement des circonstances ne fait qu'un avec l'activité pratique humaine elle-même : il se poursuit depuis les temps préhistoriques les plus reculés. Jusqu'ici, il n'a pas été conscient dans son ensemble : c'est seulement de nos jours que les hommes peuvent arriver à maîtriser l'ensemble des circonstances. Cette possibilité, soutient Marx, ne deviendra réalité que par une révolution communiste, ce que permet et réclame l'accumulation actuelle des forces productives. Mais il faut qu'existe aussi une masse ou classe révolutionnaire capable de s'emparer de ces moyens et de les transformer.

> « Le communisme se distingue de tous les mouvements qui l'ont précédé jusqu'ici en ce qu'il bouleverse la base de tous les rapports de production et d'échanges antérieurs et que, pour la première fois, il traite consciemment

> toutes les conditions naturelles préalables comme des créations des hommes qui nous ont précédés jusqu'ici, qu'il dépouille celles-ci de leur caractère naturel et les soumet à la puissance des individus unis [174]. »

L'idée de Marx est que la thèse selon laquelle « les circonstances font tout autant les hommes que les hommes font les circonstances » *se renverse* à partir du moment où *les hommes font tout autant les circonstances que les circonstances font les hommes*. Non seulement, cette thèse a une valeur critique contre les diverses écoles philosophiques matérialistes et idéalistes, mais elle ne s'applique pas indifféremment à toutes les époques historiques. Il faut la comprendre comme s'appliquant à notre époque qui est celle d'un tournant historique mondial. Du moins, Marx le pensait-il.

Telle est l'expression et l'essence du matérialisme marxien. Si l'on a bien saisi cela, on a compris que le marxisme écarte à la fois les théories mécanistes de l'évolution historique inspirées par le paradigme des sciences physiques pour qui le milieu serait le facteur déterminant [175], et les vues idéalistes qui font dépendre les faits politiques, juridiques, sociaux et idéologiques, de la volonté et de la conscience humaines supposése libres à l'égard des circonstances, selon le paradigme des doctrines rationalistes et volontaristes, soit théologiques, soit métaphysiques.

La doctrine de Marx met *autant* l'accent sur l'activité propre des hommes en tant qu'êtres sociaux que sur les conditions extérieures d'exercice de cette activité. Elle est *anti-réductionniste*. Les hommes sont doués de pouvoirs et de moyens d'agir qui leur permettent de transformer les circonstances. Celles-ci doivent être comprises concrètement en fonction de chaque époque et de chaque pays; car, hommes et moyens varient avec le temps. De son côté, le « milieu » dans lequel les hommes mènent leurs activités est non seulement physique, mais aussi socio-historique, résultat d'un développement pratique antérieur. C'est d'une dialectique historique entre cet ensemble de conditions et l'activité qu'il s'agit:

> « A chaque stade se trouvent donnés un résultat matériel, une somme de forces productives, un rapport avec la nature et entre les individus, créés historiquement et transmis à chaque génération par celle qui la précède, une masse de forces de production, de capitaux et de circonstances, qui, d'une part, sont bien modifiés par la nouvelle génération, mais qui, d'autre part, lui dictent ses propres conditions d'existence et lui impriment un développement déterminé, un caractère spécifique [176]. »

Les conditions dessinent les contours des possibilités d'agir. Si Marx rappelle les Idéologues allemands de son temps à la réalité historique concrète et aux conditions matérielles d'existence, il ajoute toujours: ces conditions sont une base, et beaucoup d'entre elles sont déjà des résultats historiques. Elles sont un héritage dont une génération dépend, mais qui donne les moyens à partir desquels et grâce auxquels elle existe et poursuit ses propres buts.

Jamais Marx ne réduit l'homme à n'être qu'un résultat *passif* des circonstances, quoique ce puisse être le cas des hommes individuels et des classes les plus démunis de moyens d'existence et d'action. Même alors, ils ont pourtant un dernier recours: la lutte, voire la révolte désespérée, ultime possibilité (et nécessité!) où ils sont parfois acculés.

Si les circonstances imposent des limites aux possibilités d'action et s'il convient de s'y adapter, ce sont aussi des moyens dont on peut user et sur lesquels on peut prendre appui. En outre, les circonstances évoluent: la situation historique change! En ce sens, en 1872, Marx et Engels font remarquer que «l'application des principes dépendra partout et toujours de circonstances historiques données[177]».

Tournons-nous vers le fait que leur matérialisme, étant «pratique», inclut une finalité. Celle-ci est présente dans toute activité humaine, et, par suite, se retrouve sous de multiples formes partout en histoire. Elle se manifeste aux divers niveaux de la réalité concrète.

De nombreux interprètres ont considéré l'affirmation d'une finalité comme incompatible avec le matérialisme[178]: elle serait «contradictoire» avec le caractère «scientifique» auquel accède le marxisme[179].

Effectivement, Marx critiqua les explications téléologiques.

Que faut-il entendre par finalité historique? Celle-ci serait-elle seulement une apparence subjective, au sens où l'est, pour Spinoza, la finalité dans la nature[180]?

Marx s'en prend aux explications providentialistes, même laïcisées. Proudhon avait dit de la concurrence qu'elle était «un décret de la destinée, une nécessité de l'âme humaine»[181]! Marx n'a pas de peine à lui objecter qu'elle «a été établie en France au XVIII^e siècle, comme conséquence de besoins historiques», et qu'elle pourrait «être détruite au XIX^e siècle, à cause d'autres besoins historiques[182]».

Voilà donc Marx recourant à un mode d'explication finaliste. Des besoins impliquent une fin: leur satisfaction, et exigent donc les moyens nécessaires. Il recourt même très souvent à la finalité: le travail est l'activité finalisée par excellence, et on lit presqu'à chaque page du *Capital* que le «but» du capital est de «faire du profit». Telle est la nature de la finalité *économique* du capital pour Marx. Expliquer téléologiquement est donc admissible en économie. Bien mieux, c'est inévitable! Une pratique comme la concurrence ne se comprend que comme moyen qui remplit une fin: «réaliser» la valeur contenue en puissance dans la marchandise et par là «réaliser» le profit du capital. Le mode de production capitaliste est mû par une finalité immanente: faire de la valeur, et toujours plus de valeur.

Chaque formation socio-économique a sa propre finalité. La «détermination» des rapports de production par les forces productives, souligne M. A. W. Wood, ne peut s'entendre que d'une manière téléologique: «Marx explique les relations sociales qui prévalent dans une société en montrant comment elles contribuent à sa tendance à rendre efficace l'emploi de ses

forces productives. [...] Les forces productives "déterminent" les rapports de production dans le sens où ces rapports existent *afin* d'assurer un usage efficace des forces productives et *parce qu'*ils l'assurent[183]. »

Rapports sociaux, structures politiques et idéologiques, sont des moyens adaptés à certaines fins: ils remplissent une certaine fonction. Cela est caractéristique des systèmes, qui, entre autres fonctions, sont orientés vers un but: se maintenir malgré les perturbations et les influences extérerieures; l'étude de la vie en donne de nombreux exemples.

Admettre une finalité organique immanente à chaque société ne permet nullement de conclure à un but « de l'histoire ». Comme Hegel, Marx ne se contente pas de la finalité au sens fonctionnel ou organique[184]. Il tient le processus historique, dans son ensemble, pour un développement progressif qui procède par étapes, et va donc vers une fin. Mais il nie que cette fin soit la réalisation d'une Idée en soi de quelque façon qu'on la conçoive; **a fortiori**, il nie toute fin providentielle.

Une interprétation fonctionnelle, aux yeux de Marx, ne suffit pas pour comprendre le « développement historique » général qui ne consiste pas dans une succession disparate de diverses sortes de sociétés se suivant au hasard: « en gros », l'histoire va de formes « inférieures » à des formes « supérieures ». Un point de vue strictement structural ou fonctionnel ne peut rendre compte d'un développement temporel par degrés.

Marx soutient simultanément que chaque société a sa fin immanente, et que les modes de production s'enchaînent historiquement. De l'histoire se dégage une fin qui lui donne sens[185]. La marche de l'histoire, comme celle de la nature, comporte une sorte de dynamique interne qui la finalise. De quelle finalité s'agit-il donc[186]? La position de Marx sur ce problème de la téléologie historique est subtile, critique et dialectique, en particulier par rapport aux Lumières et par rapport à Hegel.

Marx écrit à Engels qu'on ne peut pas comprendre la simple « évolution [**Entwicklung**] historique de la machine, si l'on n'a pas compris l'interdépendance [**Zusammenhang**] qui existe entre les rapports sociaux humains et le développement [**Entwicklung**] de ces modes de production matériels[187] », ce qui veut dire que pour comprendre le progrès, même d'une chose matérielle (objets artificiels), il faut considérer l'ensemble social, y compris les rapports sociaux, car ce qui se développe ce sont les modes de production. Marx est réaliste; il constate que, dans leur grande diversité, les sociétés ne se présentent pas dans un ordre chronologique de succession linéaire; il y a des lignes divergentes, toutes sortes de complications. Cependant, un développement finit par émerger de toutes les évolutions partielles. L'histoire procède de sources multiples et variées, qui ont pu rester longtemps indépendantes. Marx attire souvent l'attention sur le fait qu'une « formation sociale [s'édifie] avec les débris et éléments de sociétés disparues[188] ». Une globalisation s'effectue: l'exemple marxien privilégié est celui de la bourgeoisie qui depuis le XVI^e^ siècle

réalise une universalisation de l'histoire du fait qu'elle a créé le marché mondial.

Chaque mode de production nouveau résulte des précédents, mais d'une manière complexe, précisément parce qu'il y a des nouveautés; toutefois, une certaine continuité s'instaure entre les époques principales. Marx écrit: « il apparaît que c'est un développement [**Entwicklung**] qui a lieu [189] ». Une certaine connexion s'établit qui fait que l'histoire n'est pas succession pure, mais un processus de développement qui présente une continuité.

Quelle continuité? Et de quoi y-a-til continuité? C'est une continuité matérielle, ou de réalités spirituelles matérialisées d'une façon ou d'une autre. Voyons comment Marx la conçoit. Stirner, comme Rousseau, se représentait la société comme la réunion d'individus indépendants, préexistants et « partant d'eux-mêmes ». Marx proteste:

« Les individus sont toujours et en toutes circonstances "partis d'eux-mêmes", mais ils n'étaient pas *uniques* au sens qu'ils ne pouvaient se passer d'avoir des relations entre eux; au contraire, leurs *besoins*, leur nature par conséquent, et la manière de les satisfaire les rendaient dépendants les uns des autres (rapport des sexes, échanges, division du travail): aussi était-il inévitable que des rapports s'établissent entre eux [190]. »

Or, poursuit-il, de même que chaque individu dépend de tous les autres, soit dans la tribu primitive, soit dans la cité antique, soit dans la nation moderne, de même la génération actuelle dépend de toutes les précédentes:

> « Le développement d'un individu est conditionné par le développement de tous les autres, avec qui il se trouve en relation directe ou indirecte; de même, les différentes générations d'individus, entre lesquelles des rapports se sont établis, ont ceci de commun que les générations postérieures sont conditionnées dans leur existence physique par celles qui les ont précédées, reçoivent d'elles les forces productives que celles-ci ont accumulées et leurs formes d'échanges, ce qui conditionne les rapport mutuels qui s'établissent entre les générations actuelles [191]. »

La « continuité [192] » historique est établie par cette transmission de forces productives matérielles et de rapports sociaux (rapports de production, de propriété, d'échanges). Cet héritage crée un lien historique qui s'étend à travers les temps. Il en résulte que l'histoire apparaît comme réalisant une certaine finalité [193].

Il serait faux d'en conclure que, pour Marx, le cours de l'histoire serait prédéterminé. C'est une totalisation qui s'effectue, avec des aléas et des irrégularités de toutes sortes. A ce sujet, il ne faut pas se méprendre sur une formule condensée d'Engels qui paraît paradoxale au premier abord, et où l'on pourrait voir un finalisme outrancier: « Sans esclavage antique, » écrit-il, « pas de socialisme moderne [194] ».

Il ne veut pas dire que l'esclavage a été instauré *en vue du* socialisme moderne. Tout à fait comme Marx, Engels protesterait contre toute compré-

hension finaliste pour laquelle une étape historique se serait développée « en vue de » l'étape suivante. Relisons encore une fois ces lignes où Marx expose cette continuité qui instaure une finalité rétrospective en histoire, et où il précise bien la restriction à apporter ici :

> « L'histoire *n'est pas autre chose que* la succession des différentes générations dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives qui lui sont transmis par toutes les générations précédentes ; de ce fait, chaque génération *continue* donc, *d'une part*, le mode d'activité qui lui est transmis, mais dans des circonstances radicalement changées, et, *d'autre part*, elle *modifie* les anciennes circonstances en se livrant à une activité radicalement différente [195]. »

Marx ajoute ceci :

> « Ces faits on arrive à les dénaturer par la spéculation en faisant de l'histoire récente le but de l'histoire antérieure ; c'est ainsi par exemple qu'on prête à la découverte de l'Amérique cette fin : aider la Révolution française à éclater [196]. »

Il ne nie évidemment pas par là que la découverte du Nouveau Monde n'ait eu des conséquences sur les événements qui marquèrent ultérieurement la marche des pays capitalistes d'Europe occidentale. Quant A. W. Wood fait remarquer que « Marx n'explique pas téléologiquement le capitalisme en disant qu'il rend la société communiste possible (bien que Marx soutienne qu'*en fait* le capitalisme rend le communisme possible) [197] », il exprime bien la vraie pensée de Marx.

Toujours à propos des vues de Stirner qui mettait la liberté de l'individu singulier à l'origine de la société et du mouvement historique, Marx est amené à souligner que l'évolution est une succession qui présente une certaine cohérence du fait que l'individu ne peut manifester son pouvoir d'agir que s'il tient compte de conditions qui s'imposent d'abord à lui :

> « Ces différentes conditions, qui apparaissent d'abord comme conditions de la manifestation de soi, et plus tard comme entraves de celle-ci, forment dans toute l'évolution historique une série cohérente de formes d'échange, dont le lien [**Zusammenhang**] consiste dans le fait qu'on remplace la forme d'échanges antérieure, devenue une entrave, par une nouvelle forme, qui correspond aux forces productives plus développées, [...] forme qui **à son tour** devient une entrave et se trouve alors remplacée par une autre [198]. »

Tout ce mouvement a son origine dans une diversité de points de départ, tout comme il y a une diversité d'individus dans une société. Peu à peu les communautés humaines et les nations entrent en des relations qui n'ont pas été initialement voulues, et une finalité consciente émerge dès lors que l'histoire devient mondiale :

> « Ce développement se produisant naturellement **[naturwüchsig]**, c'est-à-dire n'étant pas subordonné à un plan d'ensemble établi par des individus associés librement, il part de localités différentes, de tribus, de nations, de branches de travail différentes, etc., dont chacune se développe d'abord indépendamment des autres et n'entre que peu à peu en liaison **[in Verbindung]** avec les autres[199]. »

Ce mode de développement, que Marx appelle le « processus historique », caractérise toute l'histoire jusqu'ici, qui est ainsi plutôt une « préhistoire ». La finalité émergente devient une finalité consciente à l'époque actuelle, avec le développement du marché mondial par la bourgeoisie, avec la lutte de la classe ouvrière contre la bourgeoisie capitaliste, et avec la socialisation de la production et la possibilité de révolutionner les rapports sociaux.

Marx précise qu'il ne faut pas interpréter la finalité qui se dégage en histoire d'une manière anthropomorphique : ce n'est pas une finalité consciemment préméditée et voulue en tant que telle ; en cela, il pense comme Spinoza et... Démocrite ou Épicure. Mais, il y a une finalité : là, sa conception diffère profondément des leurs !

> « Pratiquement, les communistes traitent donc les conditions créées par la production et le commerce avant eux comme des facteurs inorganiques, mais ils ne s'imaginent pas pour autant que le *plan* ou la *raison d'être* des générations antérieures ont été de leur fournir des matériaux, et ils ne croient pas davantage que ces conditions aient été inorganiques pour ceux qui les créaient[200]. »

Il y a finalité et finalité. L'histoire se laisse donc saisir après coup comme finalisée. S'offre ainsi une possibilité concrète : poursuivre ce processus, supprimer les causes des maux sociaux (exploitation du travail, domination politique de certaines classes et misère sociale) en développant collectivement les forces productives. Alors seulement s'instaure une finalité consciente à l'échelle sociale, ce qui n'est réellement possible que par le passage à une société « sans classes ».

Nous avons rencontré de plus en plus fréquemment le concept de forces productives. Quelles sont ces « forces » susceptibles de faire passer l'histoire d'une finalité inconsciente et involontaire à une finalité consciente et voulue ?

NOTES

1. Ainsi, M. Gérard Maarek (**op. cit.**, p. 251 et suiv.) pense qu'elle n'est pas logiquement impliquée par les autres théories économiques de Marx. Admettant la théorie de la valeur-travail

et celle de l'accumulation capitaliste, M. Maarek montre, à l'aide de modèles mathématiques, que l'on ne peut pas en déduire une baisse tendancielle du taux de profit. Par contre, J. Schumpeter (**OP. CIT.**, t. 2, pp. 368-369), qui fait autorité en histoire de la pensée économique, y voit une conséquence logique de ces deux propositions: que la valeur du capital constant augmente plus vite que celle du capital variable, et que seul le capital variable produit de la plus-value. Il estime que Marx et ses disciples peuvent en tirer une «fierté légitime».

2. Dans cette formule, «pv» désigne la plus-value, «v» le capital variable (salaires), et «c» le capital constant (machines, locaux, matières premières, matières instrumentales, etc.). Avec cette notation, le taux de plus-value est le rapport «pv/v», le rapport «c/v» représentant la composition organique du capital.

3. Cela suppose le taux de la plus-value et les salaires constants. Marx examine les diverses causes de variations possibles des facteurs de cette formule (cf. *Le capital*, t. 6, p. 225 et suiv.; *MEW* 25, p. 221 et suiv.). On trouvera un exposé élémentaire par Henri LEFEBVRE (**op. cit.**, p. 249), ou d'autres ouvrages présentant la pensée économique de Marx. Dans *Le capital*, l'analyse de la loi de la baisse tendancielle du taux de profit est complexe et obscure, parce que Marx considère les choses simultanément du point de vue substantiel (valeurs d'usage) et du point de vue formel (valeurs d'échange). Ce qui rend cette loi difficile à établir, c'est que, conformément à la définition de la composition organique du capital, l'«accroissement du volume de valeur du capital constant [...] ne traduit que très approximativement l'accroissement de la masse réelle des valeurs d'usage qui, matériellement, constituent ce capital» (*Le capital*, t. 6, p. 226; *MEW* 25, p. 222).

4. **Ibid.**, p. 247; p. 244. Trad. modifiée.

5. **Ibid.**, t. 6, p. 248; p. 245.

6. **Ibid.**, pp. 248-253; pp. 245-250.

7. **Ibid.**, p. 243; pp. 239-240. (Souligné par nous.)

8. **Ibid.**, p. 251; p. 249.

9. M. Maarek pense que Marx, embarrassé, aurait baptisé une telle loi «tendancielle» par commodité: «Marx a choisi prudemment d'accoler le qualificatif "tendancielle" au terme de "baisse" du taux de profit. La marge est étroite et bien subjective entre une Loi de Baisse Tendancielle et une Loi de Hausse Tendancielle...» (**op. cit.**, p. 256).

10. La «contradiction qui naît des conditions d'existence sociale des individus» n'est pas une «contradiction individuelle» (cf. *Contribution*, p. 5; *MEW* 13, p. 9), par où il faut entendre, sans doute, l'antagonisme des individus (par exemple à l'intérieur d'une même classe sociale). Tout autre est la contradiction interne à une société prise dans son ensemble.

11. *Le capital*, t. 6, p. 238; *MEW* 25, p. 235. Trad. modifiée. (Déjà cité ci-dessus, p. 81, n. 11 et suiv.). — La contradiction n'est pas seulement «apparente» (au sens d'une illusion subjective): les phénomènes apparaissant à la surface de la société se contredisent effectivement; ils s'opposent et s'excluent les uns les autres; la contradiction est «réelle».

12. En allemand, **widersprechen** (contredire) et **entsprechen** (correspondre), ayant la même racine, **sprechen**, sont à l'évidence des antonymes, ce que la langue française est impuissante à traduire: «discordance» et «condordance» rendraient cette opposition immédiate plus sensible, mais au prix d'une perte de sens (cf. ci-dessus, p. 128, n. 47). Il faut donc se souvenir que la contradiction est la non-correspondance, et la correspondance la non-contradiction.

13. Un chapitre du *Capital* a pour objet: «Le développement des contradictions internes de la loi» (**ibid.**, pp. 254-278; pp. 251-277).

14. **Ibid.**, p. 235; p. 232. Trad. modifiée.

15. **Ibid.**, p. 246; p. 243.

16. **Ibid.**, p. 262; p. 259. — Il ne faut pas confondre le développement des forces productives en général avec celui des forces productives du travail. Cette distinction affleure à certains endroits dans ces pages du *Capital* (**ibid.**, p. 261; p. 258). Nous y reviendrons.

17. **Ibid.**, p. 191; p. 184. Souligné par nous. — Faute de mieux, nous avons gardé la traduction de Mme Cohen-Solal et M. Badia. Marx écrit, littéralement: «Un tel taux de la plus-value — selon la tendance [**der Tendanz nach**], comme toute loi économique [**wie alle ökonomischen Gesetze**] — est présupposé par nous en tant que simplification théorique.»

18. «Le fait que des capitaux qui mettent en mouvement des quantités inégales de travail vivant produisent des quantités inégales de plus-value présuppose, du moins jusqu'à un certain point, que le degré d'exploitation du travail ou le taux de la plus-value soit le même, ou encore que les différences existant ici sont sensées [**gelten als**] être égalisées par des causes [**Gründen**] réelles ou imaginaires (conventionnelles) de compensation. Cela présuppose la concurrence entre les ouvriers et une égalisation grâce à leur migration continuelle d'une sphère de la production à une autre» (**ibid.** — Trad. modifiée).

19. **Ibid.**, p. 178; p. 171. Trad. modifiée. Sur la traduction de **sich durchsetzen**, cf. ci-dessus, p. 110, note 74, *in fine*. Autre traduction par M. Jacot (**op. cit.**, p. 51), avec un commentaire éclairant sur les enjeux de ces thèses de Marx pour la théorie économique. — On trouve ici une confirmation de ce que nous soutenions au chapitre précédent, à savoir que Marx critique la notion de moyenne: elle est « impossible à fixer avec rigueur »!

20. *Le capital*, t. 6, p. 203; *MEW* 25, p. 197.

21. L'un des grands problèmes des économistes classiques anglais (Smith, Ricardo) avait été de trouver une explication à cette baisse séculaire du profit, en particulier la baisse séculaire des taux d'intérêt (cf. SCHUMPETER, **op. cit.**, t. II, p. 368).

22. « Les *régularités tendancielles*, qui ne s'appliquent qu'à l'échelle macro-sociologique [...], sont des acheminements des ensembles dans certaines directions plus ou moins précises, mais incertaines quant à leur aboutissement » (Georges Gurvitch, *Traité de sociologie générale*, 3e éd., Paris, Presses Universitaires de France, t. I, p. 244).

23. Marx ne doutait pas de leur aboutissement, à l'inverse des sociologues comme M. Gurwitch qui écrit: « Si la causalité fait défaut, il importe de faire appel [...] à des "régularités tendancielles" » (**ibid.**). Selon Marx, comment une tendance aussi fondamentale pourrait-elle être « sans causes »? Et pourquoi ne pourrait-on découvrir ces causes?

24. L'étude des cycles économiques est l'objet du Livre II du *Capital*.

25. *Le capital*, t. 6, p. 185; *MEW* 25, p. 178.

26. **Ibid.**, p. 185; p. 179.

27. **Ibid.**

28. Cf. MARX, *Œuvres* (éd. Rubel), t. 2, p. 1754 (note 1 de la page 953).

29. Sur la probabilité des événements singuliers, cf. l'exergue de notre chapitre 4 (ci-dessus, p. 163).

30. Nous avons analysé le sens de telles déclarations dans nos chapitres 1 et 2, en particulier quand Marx manie le langage fataliste (cf. ci-dessus, pp. 65-66 et 99-106).

31. Certains historiens appellent la période qui va de 1789 à 1871 « l'ère des révolutions » (cf. HOBSBAWN, **op. cit.**).

32. *Le capital*, t. 6, p. 258; *MEW* 25, p. 255.

33. Cf. le début du Livre III du Capital (**Ibid.**, p. 47; p. 33).

34. Cf. POPPER, **op. cit.**, t. 2, **passim**, et plus particulièrement p. 174 et suiv. — Popper prône un dualisme des faits et des normes (**ibid.**, pp. 186 et 203).

35. *Le capital*, t. 6, p. 270; *MEW* 25, p. 268.

36. **Ibid.**

37. **Ibid.**, p. 272; p. 270. Trad. modifiée.

38. G. CANGUILHEM, *Essai sur quelques problèmes...*, p. 131.

39. *Le capital*, t. 8, p. 259; *MEW* 25, p. 892.

40. Hegel ni tout « développement » historique et dialectique de la nature; celle-ci ne présente à ses yeux aucun progrès, mais seulement des processus répétitifs: « Dans la nature, les changements quelle qu'en soit la diversité infinie, montrent un cycle qui toujours se répète: rien de nouveau sous le soleil. [...] Il ne se produit du nouveau que dans les changements qui ont lieu dans le domaine spirituel » (*La raison dans l'histoire*, p. 177; éd. Lasson, p. 149).

41. *L'idéologie* (1968) p. 55; (1976) p. 25; éd. bil., pp. 86-87; *MEW* 3, p. 43.

42. **Ibid.**, p. 45, n. 1; p. 14, n. 3; pp. 54-55, n. 1; p. 18, n. *.

43. Cf. ci-dessous notre paragraphe « Science et histoire » (pp. 235 et suiv.).

44. **Ibid.** — cette dernière affirmation peut étonner. En fait, Marx pense aux modifications que l'homme apporte à son milieu environnant, idée encore très neuve à l'époque, mais à laquelle il donne, pour sa part, une grande portée. On la rencontre souvent chez lui. Signalons, là encore, l'enseignement qu'il reçut au lycée de Trèves; l'exercice de thème français de l'examen de fin d'études ne portait-il pas sur un texte au titre-programme: « Exemples qui servent à prouver que l'homme peut modifier les influences du climat qu'il habite », composé par Schwendler, professeur de français, qui aurait utilisé des sources anglaises que connaissait le professeur de sciences naturelles, Steininger (cf. *MEGA* 1/1, pp. 458-459 et Apparat, p. 1201; l'édition *MEW* ne donne pas le thème de français de Marx; il ne se trouve pas non plus dans les éditions des *Œuvres* de Marx par M. Rubel, ou par J. Molitor).

45. *Le capital*, t. 2, p. 59, n. 2; trad. Lefebvre, p. 418, n. 89; *MEW* 23, pp. 392-393, n. 89.

46. Hegel traite des conditions naturelles de l'histoire dans *La raison dans l'histoire*, p. 216 et suiv.

47. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 426; *Gr.*, p. 389.

48. Il s'agit d'une partie des *Grundrisse* consacrée à l'étude des « Formes antérieures à la

production capitaliste» (**ibid.**, pp. 410-452; pp. 375-413). Elle a été traduite et éditée en français séparément, avec d'autres textes de Marx et d'Engels sur le même sujet, par M. Maurice Godelier, avec une préface de 130 pages, sous le titre: *Sur les sociétés précapitalistes*).

49. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 425; *Gr.*, p. 388.

50. **Ibid.**, p. 447; p. 408.

51. **Ibid.**, pp. 411, 412, 414, 416, 437; pp. 375, 376, 378, 380, 399.

51bis. **Ibid.**, p. 40; p. 26 (cf. aussi *Contribution*, p. 170; *MEW* 13, p. 636).

52. **Ibid.**, p. 423; pp. 385-386. Trad. modifiée.

53. **Ibid.**, p. 414; p. 378.

54. **Ibid.**, p. 426; p. 389.

55. **Ibid.**, p. 427; pp. 389-390.

56. **Ibid.**, p. 426; pp. 388-389. — Nous traduisons **ursprünglich** par «originaire». La traduction française citée traduit par «originelle» (cf. ci-dessus, p. 155, n. 58 de la page 132).

57. **Ibid.**

58. **Ibid.**

59. **Ibid.**

60. **Ibid.**, p. 429; p. 391.

61. **Ibid.**, p. 424; p. 387.

62. **Ibid.**, p. 423; p. 386. (Cf. aussi pp. 413 et 416; pp. 377 et 380).

63. **Ibid.**, p. 431; p. 393.

64. **Ibid.**, p. 429; p. 391. — Nous avons vu que production et distribution sont interdépendantes, et que dans ce tout l'un des deux moments est «prédominant». La correspondance de tous les moments n'exclut pas que l'un d'eux conditionne les autres, plus que les autres ne le conditionnent: le moment prédominant, c'est la production (*Contribution*, pp. 159-163; *MEW* 13, pp. 626-630). De même ici, ce sont les conditions «naturelles» de la production qui prédominent: elles conditionnent le type de rapports sociaux de la communauté, mais dans une dialectique où ces dernières jouent leur rôle. D'où les diverses «formes possibles» de communautés prébourgeoises naturelles (*Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 411 et suiv.; *Gr.*, p. 375 et suiv.).

65. **Ibid.**, pp. 411-412; pp. 375-376. Trad. modifiée.

66. Rappelons qu'il s'agit d'un manuscrit de premier jet, où la pensée marxienne se cherche elle-même. Ces pages montrent un bouillonnement d'idées qui est «à l'antipode d'un dogmatisme simplificateur», écrit très justement M. Maurice Godelier à ce propos (cf. Marx/Engels/Lénine, *Sur les sociétés précapitalistes*, Préface, p. 16).

67. **Ibid.**, p. 431; p. 393.

68. Introduction, **in** *Méthode*, pp. 148-149; *Contribution*, p. 161; *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 31; *MEW* 13, p. 628; *Gr.*, p. 18. Souligné par nous. — De même, Marx écrit: «on ne commence à travailler qu'à partir d'une certaine base [**Grundlage**] — d'abord naturelle — mais qui devient ensuite une donnée historique» (*Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 434; *Gr.*, p. 396).

69. Introduction, **in** *Méthode*, pp. 170-171; *Contribution*, p. 169; *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 39; *MEW* 13, p. 636; *Gr.*, p. 25.

70. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 434; *Gr.*, p. 396.

71. **Ibid.**, p. 431; p. 393.

72. **Ibid.**, p. 434-435; p. 396-397.

73. **Ibid.**, p. 434; p. 396.

74. Cf. ci-dessus, p. 220, la citation référencée en note 60 dans ce chapitre.

75. *L'idéologie* (1968) p. 65; (1976) pp. 34-35; (éd. bil.) pp. 114-115; *MEW* 3, p. 45.

76. Introduction, **in** *Contribution*, p. 163; *Méthode*, pp. 154-155; *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 33; *MEW* 13, p. 630; *Gr.*, p. 13.

77. *Contribution* (Préface), p. 4; *MEW* 13, p. 8. En allemand: **die sogenannte allgemeine Entwicklung des menschlischen Geistes.** On peut aussi traduire **sogennant** par «ce qu'on appelle».

78. Marx cite la disparition de peuples et de civilisations après des floraisons remarquables: sociétés amérindiennes (cf. Introduction, **Ibid.**, p. 167; p. 634; ou *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 37; *Méthode*, pp. 164-165; *Gr.*, p. 23), Phéniciens, Empire romain, Gaule, Empire d'Orient (cf. *L'idéologie* (1976), p. 52 et 68; (1968) p. 84 et 99; (éd. bil) pp. 168-171 et 216-217; *MEW* 3, p. 54 et 23). Il existe des renaissances, et de nouveaux départs à zéro. La plupart de ces exemples sont d'ailleurs aussi chez Hegel.

79. Citons à nouveau cette déclaration capitale (cf. p. 255, n. 52 de la page 217-218): «Ce que l'on appelle développement historique repose sur le fait que la forme dernière considère les formes passées comme des étapes conduisant à elle-même» (Introduction, *Contribution*, p. 170; *Méthode*, pp. 172-173; *MEW* 13, p. 636; *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 40; *Gr.*, p. 26).

80. *Contribution* (Préface), p. 5; *MEW* 13, p. 9. Souligné par nous.

81. Combien peu marxienne l'affirmation de M. Henri Denis qui, longtemps marxiste, est néanmoins emporté par sa critique au point d'écrire ceci: «Il [Marx] professe que l'histoire est un mouvement engendré par la croissance d'un élément *extérieur* à l'homme, les "forces productives"» (*L'«Économie» de Marx*, op. cit., p. 49, souligné par nous). Cela soulève la question de savoir ce qu'il faut entendre par «forces productives». Nous y viendrons dans notre prochain chapitre.

82. **Op. cit.**, p. 148. — Cf. l'exergue au présent chapite (ci-dessus, p. 205).

83. *Métaphysique*, 1015 a 20-21 (éd. Tricot, t. I, p. 258). De ce sens doit être rapproché cet autre: «c'est ce sans quoi le Bien est impossible» (**ibid.**, 1072 b 13; t. II, p. 680). C'est la nécessité selon la fin, ce qui est nécessaire pour cette fin. Il nous semble équivoque de dire «nécessité de la fin» comme le fait M. Le Blond (cf. Aristote, *Traité sur les parties des animaux*, note n° 20 du commentateur, pp. 134-136).

84. *Métaphysique*, 1015 a 25-27 (t. I, p. 258). Même définition en 1072 b 11 (t. II, p. 680): «il y a la nécessité qui résulte de la contrainte, en ce qu'elle force notre inclination naturelle». C'est la nécessité «selon la matière», qui contrarie les intentions et empêche la facilité et la perfection.

85. Marx et Engels réfutent l'idée «des plus courantes» selon laquelle «il s'est agi jusqu'ici dans l'histoire uniquement de *prises de possession*» (*L'idéologie* (1976) p. 69; (1968) p. 100; (bil.) pp. 218-219; *MEW* 3, p. 64). — Ce qu'il faut relever ici, c'est le mot «uniquement». (Même réfutation, **ibid.**, p. 68; p. 99; p. 217; p. 23.)

86. Dans la tribu, «l'esclavage latent dans la famille ne se développe que peu à peu avec l'accroissement de la population et des besoins» (*L'idéologie* (1968) p. 47; (1976) p. 17; (bil.) pp. 60-61; *MEW* 3, p. 22). «Les besoins accrus engendrent de nouveaux rapports sociaux et [...] l'accroissement de la population engendre de nouveaux besoins» (**ibid.**, p. 58; p. 27; pp. 92-93; p. 29). Marx parle, dans le même sens, des «besoins dont le degré de développement [est] déterminé, dans chaque cas, par le niveau de civilisation [**Kulturstufe**]» (**ibid.**, p. 83; p. 52; pp. 168-169; p. 53).

87. Il est significatif que Marx soit très critique sur les besoins «dits» nécessaires ou «prétendus naturels» des travailleurs (cf. *Le capital*, t. I, p. 174; *MEW* 23, p. 185).

88. «Dans tous les cas, il y a une chose bien claire: la nature ne produit pas d'un côté des possesseurs d'argent ou de marchandises et de l'autre des possesseurs de leurs propres forces de travail. Un tel rapport n'a aucun fondement naturel, et ce n'est pas non plus un rapport social commun à toutes les périodes de l'histoire. Il est évidemment le résultat d'un développement historique préliminaire, le produit d'un grand nombre de révolutions [**Umwälzungen**] économiques, issu de la destruction de toute une série de vieilles formes de production sociale» (*Le capital*, t. I, p. 172; *MEW* 23, p. 183).

89. Cf. *Lettres à Kugelmann*, p. 103; *MEW* 23, p. 552.

90. Marx interpelle Feuerbach: «Cette activité, ce travail, cette création matérielle incessante des hommes, cette production en un mot, est la base de tout le monde sensible tel qu'il existe de nos jours, à telle enseigne que, si on l'interrompait, ne fût-ce qu'une année, non seulement Feuerbach trouverait un énorme changement dans le monde naturel, mais déplorerait très vite aussi la perte de tout le monde humain et de sa propre faculté de contemplation, voire celle de sa propre existence» (*L'idéologie* (1968) p. 56; (1976) p. 25; (bil.) pp. 86-87; *MEW* 3, p. 44.)

91. **Ibid.**, p. 57; p. 26; pp. 88-91; p. 28. Trad. modifiée.

92. **Ibid.**, p. 45; p. 15; pp. 54-57; p. 20. Trad. modifiée. — Nous voyons apparaître la dialectique fondamentale de l'activité et de ses conditions (ou présuppositions).

93. **Ibid.**, p. 57; p. 26; pp. 90-91; p. 28. Nous avons modifié la traduction sur un point essentiel qui demande quelques mots d'explication: M. Badia et son équipe de traducteurs rendent par «fait» historique ce que Marx et Engels appellent, en allemand, une «action» historique. Le mot **Tat** a un sens actif et n'a rien à voir avec le «fait» constaté de l'extérieur par un observateur, ou le «fait» établi **post festum** par un historien. Il serait parfaitement absurde de traduire le mot de Goethe: **Am Anfang war die Tat**, par «Au commencement était le fait!» La traduction de M. Rubel: «Le premier acte historique» (MARX, *Œuvres*, t. III, p. 1059) est plus heureuse, mais évoque trop l'acte volontaire qui a lieu à un moment du temps.

94. **Ibid.**, pp. 57-58; p. 27; pp. 90-91; p. 28. Trad. modifiée.

95. Examinant la demande ouvrière en moyens de subsistance, Marx écrit: «la détermination quantitative de ce besoin est éminemment élastique et fluctuante. Sa fixité n'est qu'apparente. Si les moyens de subsistance étaient meilleur marché ou le salaire-argent plus élevé, les ouvriers achèteraient davantage et le "besoin social" de telle marchandise se révélerait plus grand» (*Le capital*, t. 6, p. 204; *MEW* 25, p. 199).

96. «Si la valeur de marché baisse, le besoin social s'élargit généralement (il s'agit toujours

ici du besoin "solvable"). Il peut alors, dans certaines limites, absorber des masses plus grandes de marchandises» (**ibid.**, pp. 196-197; p. 190).

97. Marx énumère différentes «possibilités» et «éventualités» dans les rapports de l'offre et de la demande (**ibid.**, pp. 205-206; p. 200), insistant sur le fait qu'il s'agit du *besoin social effectif* [**wirklich**] (**ibid.**, p. 204; p. 198).

98. Cf. la célèbre phrase d'ouverture du *Manifeste du parti communiste*: «L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de luttes de classes» (*Manifeste*, pp. 30-31; *MEW* 4, p. 462). La précision «jusqu'à nos jours» [**bisherige**] est des plus importantes. L'histoire à venir peut et doit prendre une autre forme. En effet, toute l'histoire passée n'est qu'une «préhistoire»: «Avec cette formation sociale [la société bourgeoise], s'achève donc toute la préhistoire de la société humaine» (*Contribution*, Préface, p. 5; *Études*, p. 122; *MEW* 13, p. 9).

99. *Misère*, p. 78; *MEW* 4, p. 96. Souligné par nous. Dans l'édition allemande de 1885, Engels traduisit «fatalement» par: **mit Naturnotwendigkeit** [selon une nécessité naturelle].

100. L. à Engels, 5 mars 1869, *Correspondance*, t. X, p. 47; *MEW* 32, p. 274. — Marx critique un point du programme de l'Alliance de la Démocratie Socialiste, fondée par Bakounine, qui réclamait «avant tout l'égalisation politique, économique et sociale des classes». Marx y voit «une périphrase pour l'"**harmonie du capital et du travail**" prêchée par les socialistes bourgeois» (**ibid.**).

101. On a en mémoire la XI[e] Thèse sur Feuerbach: «Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde, ce qui importe, c'est de le *changer* [**verändern**]» (*L'idéologie* (1968), p. 34; (1976) p. 4; (bil.) pp. 32-33; *MEW* 3, p. 7).

102. Cette identité de la nécessité et de la possibilité était depuis longtemps au cœur de la pensée de Marx. Dans *La Sainte Famille*, il exposait la tâche historique des ouvriers: «Dans le prolétariat pleinement développé se trouve pratiquement achevée l'abstraction de toute humanité, même de l'*apparence* d'humanité; dans les conditions de vie du prolétariat se trouvent condensées toutes les conditions de vie de la société actuelle dans ce qu'elles peuvent avoir d'inhumain. [...] La misère qu'il ne peut plus éviter ni farder, la misère [**Not**] qui s'impose à lui inéluctablement [**gebieterisch**] — expression pratique de la *nécessité* [**Notwendigkeit**] —, le contraint directement à se révolter contre pareille inhumanité; c'est pourquoi le prolétariat peut et doit nécessairement [**kann und muss**] se libérer lui-même [**sich selbst befreien**]» (*La Sainte Famille*, p. 47; *MEW* 2, p. 38).

103. *Contribution*, pp. 4-5; *MEW* 13, p. 9.

104. **Ibid.**, p. 5; p. 9. — Les «problèmes» dont il s'agit sont des tâches «pratiques».

105. L. à Engels, 7 déc. 1867, *Correspondance*, t. IX, p. 113; *MEW* 31, p. 404.

106. Cet aphorisme, tiré d'un vers de Lucrèce: **Mortalem vitam mors cum immortalis ademit**, («puisque cette vie mortelle, la mort immortelle l'a détruite», *De la nature*, trad. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1959, L. III, v. 869) est cité dans *Misère de la philosophie* (p. 119; *MEW* 4, p. 130).

107. Introduction, *Contribution*, p. 173; *Méthode*, pp. 180-183; *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 44; *MEW* 13, p. 640; *Gr.*, pp. 29-30.

108. *Le capital*, t. 1, p. 19; *MEW* 23, pp. 15-16. Souligné par nous. (Cité ci-dessus, p. 57.)

109. L. du 8 mars 1881, *Lettres sur le capital*, p. 305, n. 3; *Œuvres* (éd. Rubel), t. 2, p. 1557; *MEW* 35, p. 494, n. 211.

110. **Ibid.**, p. 305; p. 1557; p. 166. — Cette lettre fut écrite en français, d'où des gaucheries de style. Les brouillons en sont publiés in *Sur les sociétés précapitalistes*, pp. 318-342. Cf. aussi *Œuvres* (éd. Rubel), t. II, pp. 1558-1573, et *MEW* 19, pp. 384-406.

111. *L. sur «Le capital»*, p. 305; *Œuvres* (éd. Rubel), t. II, p. 1558; *MEW* 35, p. 242. Marx renvoie à la version française de son ouvrage: cf. *Le capital*, t. 3, pp. 154-156; *MEGA* II/5, p. 575, et p. 576; *MEW* 23, pp. 742-744.

112. *L. sur «Le capital»*, p. 305; *Œuvres* (éd. Rubel), t. II, p. 1558; *MEW* 35, p. 242. — Le mot «fatalité» employé par Marx en français est traduit dans l'édition allemande de sa correspondance par **Unvermeidlichkeit** (littéralement: inévitabilité) (cf. *MEW* 35, p. 242).

113. *Le capital*, t. 3, p. 156; *MEGA* II/5, p. 576; *MEW* 23, p. 744. Souligné par nous.

114. **Ibid.**, p. 156, n. 1; p. 576, n. 189; p. 744, n. 190. Le texte de cette note a été complété au fil des éditions (cf. *Le capital* (trad. Lefebvre), p. 806, n. 189).

115. *L. sur «Le capital»*, p. 306; *Œuvres* (éd. Rubel), t. II, p. 1558; *MEW* 35, p. 243.

116. **Ibid.** — Souligné par nous.

117. *Le capital*, t. 3, p. 154; trad. Lefebvre, p. 804; *MEW* 23, p. 742.

118. A ce sujet, il se gausse de Lange: «Monsieur Lange a fait une grande découverte. Toute l'histoire doit être subordonnée à une seule grande loi naturelle. Cette loi de la nature, c'est la *formule* (l'expression de Darwin ainsi employée devient une simple formule) **struggle for life** [**lutte**

pour la vie]» (L. à Kugelamnn du 27 juin 1870, *Correspondance*, t. X, p. 411; *MEW* 32, p. 685). — A cela, Marx oppose la méthode hégélienne dont il fait l'éloge (**ibid.**).

119. *Herr Vogt* (*MEW* 14, p. 439). Cité sans référence par M. Bert Andréas (cf. *La ligue des Communistes (1847), Documents constitutifs*, pp. 26-27). Dans l'Introduction à cet ouvrage, M. Andréas retrace l'histoire de la «Ligue des Justes», organisation secrète, démocratique et républicaine, fondée en 1838 par les artisans émigrés allemands. Elle se transforma en «Ligue des Communistes» en 1847 sus l'influence d'Engels et de Marx.

120. Engels, *Sur l'histoire de la Ligue des communistes* (*MEW* 21, p. 212). Trad. par nous.

121. Rappelons qu'il écrit à Maurice La Châtre, éditeur du *Capital* en français: «Il n'y a pas de route royale pour la science et ceux-là seulement ont chance d'arriver à ses sommets lumineux qui ne craignent pas de se fatiguer à gravir ses sentiers escarpés.» (L. du 18 mars 1872; cf. *Le capital*, t. 1, p. 44; *MEW* 23, pp. 29-31; *MEW* 33, p. 434).

122. Il perfectionna la théorie de la monnaie, celle du salaire, celle des prix, celle des cycles du capital, et enfin bouleversa la théorie de la rente foncière de Ricardo.

123. L. à Weidermeyer du 5 mars 1852, *Correspondance*, t. III, pp. 79-80; *MEW* 28, pp. 507-508. Les deux derniers mots soulignés le sont par nous.

124. «Rationnel» est le terme de Marx dans la VIII[e] Thèse sur Feuerbach: «tous les mystères qui portent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension [**das Begreifen**] de cette pratique» (*L'idéologie* (1968), p. 33; (1976) p. 3; (bil.) pp. 30-31; *MEW* 3, p. 535). De même, dans la III[e] Thèse, on lit que «l'auto-transformation» de l'homme «ne peut être saisie et comprise rationnellement qu'en tant que *pratique révolutionnaire.*» (**Ibid.**, p. 32; p. 2; pp. 28-29; p. 534).

125. *Contribution* (Préface), pp. 4-5; *MEW* 13, p. 9.

126. Selon Marx, l'histoire de la philosophie, contrairement à ce que soutint Hegel, ne peut se comprendre comme un développement autonome de l'idée (philosophique) d'Esprit Absolu.

127. Plus encore que l'exemple de l'art grec, il faut garder présent à l'esprit ici celui du droit privé romain (cf. pp. 129-130, ci-dessus).

128. Si les lois du capitalisme, y compris sa loi d'évolution générale, sont théoriquement toujours et partout les mêmes, que de différences entre ses formes historiques en Italie ou aux Pays-Bas, en France, en Angleterre ou en Allemagne, en Amérique du Nord ou en Russie!

129. *Le capital*, t. 6, p. 212; *MEW* 25, p. 208.

130. Ce matérialisme affleurait dans la pensée de Marx depuis sa Thèse de doctorat.

131. Dans *L'idéologie allemande*, dans *Le manifeste du parti communiste*, dans les «Formes antérieures à la production capitaliste» (*Grundrisse*), enfin dans plusieurs chapitres du *Capital*.

132. Ce sont: *Les luttes de classes en France, 1848-1850, Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte, La guerre civile en France, 1871.*

133. On ne peut guère considérer comme un ouvrage «historique» son copieux manuscrit (1800 pages): *Les théories sur la plus-value*, que Kautsky, suivi par Molitor, ont édité comme *Histoire des doctrines économiques*. Conçu initialement comme annexe à l'analyse du processus de production capitaliste (Livre I[er] du *Capital*), il deviendra, dans l'esprit de Marx, un véritable ouvrage qu'on désigne aussi parfois comme quatrième livre du *Capital*. C'est un travail historico-critique extrêmement fouillé passant en revue les théories de la plupart des économistes du XVIII[e] siècle et de la première moitié du XIX[e] siècle. Le plan en est plus théorique qu'historique. C'est pourquoi le premier titre indiqué convient mieux: c'est celui qu'ont retenu les éditeurs récents des *Marx-Engels Werke* (éd. Dietz) et des *Œuvres* (éd. sociales).

134. *L'idéologie* (1968) pp. 51-52; (1976) p. 21; (bil.) pp. 74-75; *MEW* 3, p. 27. — Il faut se souvenir que Marx dirige sa critique contre des «philosophes» et écrivains radicaux allemands qui, dans leur exposition de l'histoire, se souciaient fort peu de la «vie réelle», de l'économie, de la production, de l'industrie et du commerce. Même un penseur matérialiste comme Feuerbach négligeait l'étude du «développement pratique des hommes». Quoique Marx critique également la philosophie hégélienne de l'histoire pour son caractère «spéculatif» (cf. **ibid.**, éd. de 1968, pp. 40 (n. 2), 71, 78 et **passim**), il souligne néanmoins que Hegel avait cherché à analyser l'acte de production, qu'il faisait place au «système des besoins» et qu'il avait considéré le travail comme un moment crucial de l'auto-développement de l'homme (cf. **ibid.**, p. 40, n. 2 et p. 57, n. 3). En 1844, il notait: «Hegel se place du point de vue de l'économie politique moderne. Il appréhende le travail comme l'essence, comme l'essence avérée de l'homme» (*Manuscrits de 1844*, pp. 133-134; *MEW* EB I, p. 574).

135. Il ne faut confondre comme le fait M. Pierre Methais (Remarques sur «L'idéologie allemande» et le point de vue empirique, **in** *Hegel & Marx, La politique et le réel*, Travaux du Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et sur Marx, Poitiers, Publications de la

Faculté des Lettres, Année 1969-1970, pp. 75-94, hors commerce), l'empirisme scientifique, partie nécessaire de toute science, et l'empirisme comme doctrine philosophique. Marx n'est pas empiriste en ce deuxième sens : il n'a cessé de répéter que la science doit « découvrir » les rapports essentiels « cachés » derrière les « formes phénoménales » (cf., par exemple, *Le capital*, t. 2, p. 213 ; *MEW* 23, p. 564).

136. Introduction, *Contribution*, p. 169 (trad. modifiée) ; *Méthode*, pp. 170-171 ; *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 40 ; *MEW* 13, p. 636 ; *Gr.*, p. 26.

137. Même la méthode dialectique a ses limites. Montrant que l'existence du capital présuppose un « long processus historique », Marx remarque : « On voit, à ce point, de façon précise, combien la forme dialectique de l'exposé n'est juste que lorsqu'elle connaît ses limites », limites qu'impose l'histoire ! (Fragment de la version primitive, *Contribution*, p. 253 ; *MEW* 13, p. 945.)

138. Cf. *Contribution*, p. 170 ; *MEW* 13, p. 637. Le texte allemand dit : « **bei jeder historischen, sozialen Wissenschaft** », ce que MM. Husson et Badia ont traduit « dans toute science historique ou sociale ». Ce « ou » est équivoque : il laisse supposer qu'il y aurait pour Marx des sciences sociales distinctes des sciences historiques, alors qu'il ne séparait pas « social » et « historique ». Une telle distinction lui était absolument étrangère ; il n'aurait pas compris une sociologie non historique, ni une histoire non sociale !

139. A Lassalle, Marx écrit : « L'économie comme science au sens allemand est encore à faire » (L. du 12 nov. 1858, *Correspondance*, t. V, p. 232 ; *MEW* 29, p. 567). Plékhanov (*La conception moniste de l'histoire*, in *Œuvres philosophiques*, Moscou, Éd. du Progrès, s.d., t. I, p. 577) l'a remarqué : « Les Français continuent d'appeler les disciplines traitant des sociétés humaines **sciences morales et politiques** pour les distinguer des **sciences** tout court, qu'ils tiennent toujours pour les seules exactes. » Cette observation reste valable aujourd'hui !

140. En Allemagne, le titre de « critique scientifique » était l'objet d'un enjeu philosophique et politique aux environs de 1840. Les revues ou sociétés consacrées aux belles-lettres se disaient « scientifiques » au sens de « science critique » de la religion. Altenstein, Strauss, Bauer, etc., étaient les principaux représentants de ce courant de critique « scientifique » à laquelle souscrivait bien évidemment la gauche jeune hégélienne, contre l'orthodoxie théologique d'Eichhorn et du parti religieux. Altenstein, ministre de l'Instruction publique et des Cultes fut le protecteur de Bruno Bauer qu'il nomma à Bonn. En 1841, le nouveau roi choisit comme ministre Eichhorn, lequel révoqua B. Bauer. Sur ce combat de la « science » contre la théologie dans l'Allemagne des années 1830-1840, cf. Franz MEHRING, *Karl Marx, Histoire de sa vie*, [1918], trad. J. Mortier, Paris, Éd. soc., pp. 44-45, ou trad. et commentaires de Gérard Bloch, Paris, Éd. Pie, 1984, pp. 164-165, ainsi que A. CORNU (**op. cit.**, chap. IV, p. 230 sq., et sur la révocation de B. Bauer, pp. 264-265).

141. *L. à Kugelmann*, p. 104 ; *MEW* 32, p. 553. — Même réflexion dans une lettre à Engels : « La *façon de voir* du bourgeois et de l'économiste vulgaire [...] provient, de ce que, dans leur cervelle, ce n'est jamais que la *forme phénoménale* immédiate de rapports qui se reflète et non leur *cohérence interne*. D'ailleurs, si tel était le cas, qu'aurait-on encore besoin en général d'une *science* ? » (L. à Engels du 27 juin 1867, *Correspondance*, t. VIII, p. 397 ; *MEW* 31, p. 313).

142. L. à Engels du 10 oct. 1868, *Correspondance*, t. IX, p. 332 ; *MEW* 32, p. 181.

143. *Théories*, t. II, p. 126 ; *MEW* 26.2, p. 111. Trad. modifiée.

144. **Ibid.** — Marx poursuit : « Si la conception de Ricardo va dans le sens de l'intérêt de la *bourgeoisie industrielle*, c'est uniquement *parce que*, et *dans la mesure* où, l'intérêt de cette dernière coïncide avec celui de la production ou avec le développement productif du travail humain. Là où elle s'oppose à cet intérêt, il est tout aussi *brutal* à l'encontre de la bourgeoisie qu'il l'est par ailleurs vis-à-vis du prolétariat et de l'aristocratie » (**ibid.**).

145. *La Sainte Famille*, p. 116 ; *MEW* 2, p. 98. — M. Gérard Bloch (**in** MEHRING, *Vie de Karl Marx*, Paris, Éd. Pie, 1984, p. 402, n. 15) attribue faussement ces lignes à Marx. Dans ce premier ouvrage que Marx et Engels ont publié en commun, les divers chapitres et paragraphes sont écrits tantôt par l'un, tantôt par l'autre, ce que signale la table des matières.

146. *L'idéologie* (1968) p. 71 ; (1976) p. 40 ; (bil.) pp. 132-133 ; *MEW* 3, p. 39.

147. L. à Kugelmann du 3 mars 1869, *Correspondance*, t. X, p. 44 ; *MEW* 32, p. 597.

148. *Les luttes de classes*, Introduction d'Engels du 6 mars 1895, p. 16 ; *MEW* 7, p. 514. — Au cours de son analyse, Engels explique : « L'histoire nous a donné tort à nous et à tous ceux qui pensaient de façon analogue. Elle a montré clairement que l'état de développement économique sur le continent était alors bien loin encore d'être mûr pour la suppression de la production capitaliste » (**ibid.**, p. 19 ; p. 516).

149. *Ludwig Feuerbach*, (bil.) pp. 42-43 ; (1966) p. 33 ; *MEW* 21, p. 278.

150. Avant eux, la finalité en histoire restait mystérieuse : on devait recourir à quelque

finalité consciente et rationnelle, ou à une finalité transcendante et mythique (mythes de création, de chute, etc.). Toutes deux s'accordaient mal avec les faits.

151. Thèses sur Feuerbach, **in** *L'idéologie* (1968) p. 32; (1976) p. 2; (bil.), pp. 26-27; *MEW* 3, p. 533. Engels a explicité le manuscrit de Marx qui renvoie seulement de manière lapidaire à «la doctrine matérialiste de la modification des circonstances et de l'éducation». — Il est aussi question de cette «théorie matérialiste des circonstances» [**Umstandstheorie**] dans la critique de *L'unique et sa propriété* de Stirner (**ibid.**, p. 463; p. 426; *MEW* 3, p. 406). Mais, dans ce dernier passage, Marx ne la rejette pas explicitement.

152. Sur le matérialisme, on se reportera utilement au petit ouvrage de synthèse de M. Olivier Bloch: *Le matérialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, Que Sais-Je?, 1985.

153. Cf. *Anti-Dühring*, **passim**, et *Dialectique*, pp. 75 et suiv.; *MEW* 20, pp. 354 et suiv.

154. *Origine et transformation de l'homme et des autres êtres*, Paris, 1865. Pierre Trémaux était un naturaliste français, chaud partisan du darwinisme.

155. L. à Engels du 7 août 1866, *Correspondance*, t. VIII, p. 304; *Lettres sur les sciences*, p. 48; *MEW* 31, p. 248.

156. **Ibid.** — Ce qui impressionne Marx, c'est la possibilité de trouver chez Trémaux la réponse aux difficultés que ne résolvait pas Darwin. Il en énumère toute une série (**ibid.**).

157. **Ibid.**

158. L. à Engels du 3 oct. 1866, **ibid.**, p. 320; pp. 51-52; pp. 257-258.

159. **Ibid.**

160. Le livre de Trémaux tomba rapidement dans l'oubli.

161 **Op. cit.**, t. 1, p. 50.

162. Selon Mme Yvette CONRY, «on peut se demander si ce n'est pas cette causalité par le terrain qui a séduit Marx» (*L'introduction du darwinisme en France au XIX^e siècle*, Paris, Vrin, p. 220, n. 38). Certes, à condition de ne pas comprendre cette détermination d'une façon unilatérale: on l'a vu, le terrain n'est qu'un facteur parmi d'autres.

163. Nous avons dit que Sartre en a convenu (cf. ci-dessus, p. 42, n. 25 et p. 60, n. 82).

164. Troisième thèse sur Feuerbach (*L'idéologie* (1968) p. 32; (1976) p. 2; (bil.) pp. 26-27; *MEW* 3, p. 533).

165. Première thèse sur Feuerbach (**ibid.**, p. 31; p. 1; pp. 24-25; p. 533).

166. Troisième thèse sur Feuerbach (**ibid.**, p. 32; p. 2; pp. 26-27; p. 534).

167. Cette objection, déjà faite à l'idéalisme hégélien dans les *Manuscrits de 1844* (pp. 132-133, *MEW* EB I, p. 574), est répétée contre les Jeunes hégéliens tout au long de *l'idéologie allemande*, en particulier contre Stirner qui parlait de «la coïncidence du possible et du réel» ((1968) p. 463; (1976) p. 426); *MEW* 3, p. 406), affirmant que «le malentendu le plus lourd de conséquences au cours des millénaires s'est caché derrière le mot "*possible*"». Stirner soutenait que l'homme possédait des forces natives, et qu'il suffisait d'une impulsion de la volonté individuelle (un ordre) pour les manifester, que les circonstances pouvaient tout au plus jouer un rôle défavorable: elles empêchaient un «poète-né [...] de créer de grands chefs-d'œuvre [...]; mais il écrira, c'est sûr» (cité par Marx, **ibid.**, pp. 463-466; pp. 427-430; pp. 406-409). Marx tourne en ridicule cette «idée absurde de poètes, musiciens et philosophes-nés» et cette «théorie des *circonstances* défavorables» (**ibid.**).

168. **Ibid.**, p. 70; p. 39; (bil.), pp. 130-131; *MEW* 3, p. 39.

169. **Ibid.**, p. 70; p. 39; pp. 128-129; p. 38. Souligné par nous.

170. Malgré le sous-titre de *L'idéologie allemande*, il ne s'agissait pas seulement d'une «critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants: Feuerbach, B. Bauer et Stirner».

171. **Ibid.** — La «Conscience de soi», le «Genre» (ou «Essence de l'homme») et l'«Unique», étaient respectivement les concepts-clé de Bruno Bauer, de Feuerbach et de Stirner.

172. C'est l'argument de la Troisième *Thèse sur Feuerbach* (cf. n. 165 de la p. précéd.).

173. *L'idéologie* (1968) p. 72; (1976) p. 41; (bil.) pp. 134-135; *MEW* 3, p. 40. Trad. modifiée.

174. **Ibid.**, p. 97; p. 65; pp. 208-209; p. 70. — D'où la définition des communistes comme «matérialistes pratiques». Il conviendra donc de dire du matérialisme de Marx que c'est un matérialisme pratique: «[...] pour le matérialiste *pratique*, c'est-à-dire pour le *communiste*, il s'agit de révolutionner le monde existant, de saisir [**angreifen**] et changer [**verändern**] pratiquement l'état de choses qu'il a trouvé» (**ibid.**, p. 54; p. 24; pp. 80-81; p. 42. Trad. modifiée). Cette définition du matérialisme ressort également des *Thèses sur Feuerbach*.

175. On songe ici à la célèbre théorie de Taine, qui considérait la conjonction de trois facteurs: le milieu, la race et le moment. Mais, ces trois «facteurs», sauf peut-être le «moment»

(que Taine ne définissait pas avec précision), rentrent dans les « circonstances » au sens de Marx, c'est-à-dire ramènent aux conceptions des matérialistes français du XVIII[e] siècle.

176. **Ibid.**, p. 70; p. 39; pp. 128-129; p. 38.

177. *Manifeste*, pp. 124-125: *MEW* 4, p. 573. — Il s'agit de la Préface à la seconde édition allemande, datée du 24 juin 1872, qui introduit des modifications par rapport à la première édition: le programme révolutionnaire de 1848 avait vieilli!

178. Beaucoup de marxistes français ont eu, depuis deux ou trois décennies, une forte réticence à admettre que le concept de finalité puisse avoir un sens dans un matérialisme, en premier lieu, Louis ALTHUSSER [cf. « Remarques sur une catégorie: Procès sans Sujet ni Fin(s) », *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspéro, 1973, pp. 69 et suiv.] — Cf. aussi l'article « Téléologie » dû à M. Jean-Pierre COTTEN, dans le *Dictionnaire critique du marxisme*, pp. 1131-1132.

179. Pour Karl Popper, Marx « a fait croire que la prophétie historique est une méthode scientifique permettant de traiter les problèmes sociaux »; il « a été un précurseur de la doctrine pragmatiste selon laquelle le rôle principal de la science n'est pas de connaître les événements passés, mais de prédire l'avenir » (*op. cit.*, pp. 60, 61 et **passim**) — Néanmoins, des conceptions matérialistes et des théories scientifiques admettent sans difficulté des formes de finalité et recourent au mode d'explication téléologique. Le darwinisme en est l'exemple le plus célèbre et le plus convaincant, ce que Popper ne dénie pas: il tente de l'appliquer pour rendre compte de l'histoire des sciences (Cf. *La connaissance objective*, trad. Bastyns, Bruxelles, Éditions complexe, 1972, § 16: « Esquisse d'une épistémologie évolutionnaire »).

180. Selon Spinoza, la finalité « naturelle » est une illusion anthropomorphique. Cependant, Spinoza ne niait pas que l'action humaine fût finalisée: « Tous les préjugés que j'entreprends de signaler [...] dépendent d'un seul: les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent, comme eux-mêmes, en vue d'une fin » (*Op. cit.*, L. I, Appendice, p. 347).

181. Pour justifier l'œuvre de la Révolution française en matière économique, Proudhon écrivait: « Pourquoi donc, si la concurrence n'eût été un *principe* de l'économie sociale, un *décret de la destinée*, une *nécessité de l'âme humaine*, pourquoi, au lieu d'*abolir* corporations, maîtrises et jurandes, ne songeait-on plutôt à *réparer* le tout? » (cité par Marx in *Misère*, p. 154; *MEW* 4, p. 160).

182. **Ibid.**

183. *Karl Marx*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981, p. 105 (trad. par nous). — C'est là que se trouve, selon cet interprète, la spécificité du matérialisme historique, ce type d'explication se retrouvant à tous les niveaux dans une société: « Marx explique (téléologiquement) les rapports sociaux en termes de forces [powers] productives, ou les phénomènes politiques et idéologiques, ou la lutte de classes, en termes de structure économique de la société » (**ibid.**, p. 110; trad. par nous). Il précise que « cela n'exclut pas (mais au contraire inclut positivement) que certains aspects des rapports sociaux figurent dans les explications causales de l'état et du développement des forces productives » (**ibid.**). On trouve une interprétation identique chez G. A. COHEN (*Karl Marx's Theory of History*, 2[e] éd., Oxford, Clarendon Press, 1979, chap. IX et X), qui s'arrête longuement sur l'« explication fonctionnaliste » en général et chez Marx en particulier.

184. Kant avait analysé cette finalité immanente aux êtres vivants. Hegel et Marx l'ont reprise avec la catégorie d'action réciproque. De ce fait, il est possible de ranger Marx parmi les « organicistes », les « fonctionnalistes », et même les récents « structuralistes ». Mais sa pensée ne se résume pas à cela!

185. « *L'histoire a-t-elle un sens?* » demande Karl Popper (*La société...*, p. 179), qui répond sans la moindre explication: « A mon avis elle n'en a pas. » Sa crainte de verser dans quelque « philosophie de l'histoire » est telle qu'il va jusqu'à dire que, à la question: « ne peut-il vraiment pas y avoir une histoire de l'humanité? », « tout humaniste et tout chrétien doit [...] répondre par la négative » (**ibid.**, p. 180). Bizarre humanisme, étrange christianisme!

186. En tout cas, Marx rejette tout providentialisme, ainsi que les diverses conceptions classiques des causes finales (par exemple celles de Platon ou de Leibniz). Il n'en fait pas la critique systématique, mais procède plutôt par des remarques incidentes contre ces doctrines finalistes. Il faut scruter ces remarques avant de dire qu'il rejette toute téléologie en histoire, ce qui est faux.

187. L. du 28 janv. 1863, *Correspondance*, t. VII, p. 129; *L. sur « Le capital »*, p. 134; *MEW* 30, p. 321. Trad. modifiée.

188. Introduction, *Contribution*, p. 169; *Méthode*, pp. 170-171; *MEW* 13, p. 636. — Une des images concrètes possibles pour se représenter ce processus d'évolution historique par combinaison d'éléments de sources diverses serait celle d'un arbre généalogique qui remonte d'un individu à ses ancêtres.

189. *L'idéologie* (1968) p. 481; (1976) p. 444; *MEW* 3, p. 423. Trad. modifiée.

190. **Ibid.**

191. **Ibid.** Trad. modifiée. — On notera l'analogie entre les rapports de générations et les rapports des individus dans une communauté.

192. Marx emploie le mot **Zusammenhang**, que certains traduisent par « connexion ». Notons bien que ce n'est pas une « interdépendance » à proprement parler : les générations d'une époque donnée ne « dépendent » pas des générations postérieures !

193. La lettre à Annenkov du 28 déc. 1846 le dit très bien : « Par ce simple fait que toute génération postérieure trouve des forces productives acquises par la génération antérieure, qui servent à elle comme matière première de nouvelle production, il se forme une connexité dans l'histoire des hommes, il se forme une histoire de l'humanité » (*Correspondance*, t. I, p. 448 ; *Lettres sur « Le capital »*, p. 27 ; *MEW* 27, p. 452. — Cette lettre fut rédigée en notre langue : Marx s'excuse de son « mauvais français ». Les éditeurs allemands ont traduit le mot « connexité » par **Zusammenhang**. Est « connexe » ce qui a des rapports intimes avec d'autres choses, dit Émile Littré dans son *Dictionnaire de la langue française*).

194. *Anti-Dühring*, p. 213 ; *MEW* 20, p. 168.

195. *L'idéologie* (1968) p. 65 ; (1976) p. 35 ; (bil.) pp. 116-117 ; *MEW* 3, p. 45. Souligné par nous. (Voir ci-dessus, p. 225). Trad. modifiée.

196. **Ibid.**, pp. 65-66 ; p. 35 ; pp. 116-117 ; p. 45.

197. *Op. cit.*, p. 109. Trad. par nous.

198. *L'idéologie* (1968) p. 98 ; (1976) p. 67 ; (bil.) pp. 212-213 ; *MEW* 3, p. 72.

199. **Ibid.**, p. 98 ; p. 67 ; pp. 214-215 ; p. 72.

200. **Ibid.**, p. 97 ; p. 66 ; pp. 210-211 ; p. 71. Souligné par nous. — Cela confirme ce que nous avancions à propos du rapport de Marx aux diverses formes de déterminisme en histoire ; il n'y a ni Raison supérieure et transcendante, ni loi générale au contenu déterminé à l'avance. Le matérialisme historique n'est pas un déterminisme finaliste, qui affirmerait une finalité préexistante s'imposant aux hommes de l'extérieur.

Chapitre 6

LES FORCES

La force vive est ce qui se paie.

MONGOLFIER

Le concept de force tient une place importante dans les conceptions de Marx. Mais il n'a pas le culte de la force pour la force. Ce sont essentiellement les forces « productives » qui retiennent son attention, car, c'est leur développement qui rend possible toute civilisation humaine.

Il pensait que l'histoire n'est pas la manifestation de forces sauvages et aveugles, mais de forces matérielles et sociales destinées à satisfaire des besoins « humains » ; elles ne « se développent » que grâce à l'action des hommes, qui sont conscients au moins de leurs buts immédiats.

Par ces deux aspects qui pour lui caractérisent les « forces », Marx se distingue de ceux pour qui ce sont des forces obscures et irrationnelles qui présideraient au cours de l'histoire. Il en résulte que l'histoire est un développement sensé, non une succession sans rime ni raison ; elle est « progrès », non « bruit et fureur ».

Toute société humaine évolue et change. Du point de vue quantitatif, c'est une « croissance » ; du point de vue qualitatif, c'est une progression, car tout accroissement quantitatif, au-delà d'un certain degré, implique des changements qualitatifs. L'accroissement des forces productives rend possible et nécessaire un changement des conditions d'existence sociales, et par voie de conséquence un changement des activités humaines « spirituelles » : science, art, religion, philosophie.

L'homme se civilise. Le développement des forces productives est la condition de possibilité **sine qua non** de cette humanisation. Il est la condition pour que le processus historique soit maîtrisé et dirigé, pour qu'il devienne conforme à un but « humain » conscient et voulu.

Nous avons dit que les tendances, par leur aspect historique, étaient une des formes de la possibilité concrète. Il en est de même des forces productives. Comme elles sont fondamentales pour Marx, le concept de possibilité est profondément inscrit dans sa conception du monde et de l'histoire.

Comment entendait-il le concept de force en général? Qu'est-ce qui caractérise la force de travail? Quel rôle jouent exactement les forces naturelles dans sa conception matérialiste de l'histoire?

Parmi les forces, les forces productives *humaines* semblent avoir, au premier abord, un rôle primordial, qu'il s'agisse des forces individuelles ou des forces collectives. Mais le concept de forces recouvre aussi les forces *naturelles*. Nous établirons que Marx leur fait une large place, et que la « possibilité historique » dépend partout et toujours des « possibilités naturelles » elles-mêmes.

I. Le concept de force matérielle

Le concept de force a bien des acceptions. Cette notion a exercé la sagacité des savants et suscité la critique des philosophes. L'existence de forces dans la nature, leur essence, leur origine, leur liaison à la matière, autant de questions qui ont été beaucoup débattues par les sciences et la philosophie.

Les forces, pour Marx, qu'il s'agisse des forces de l'homme ou de celles d'êtres ou d'agents quels qu'ils soient, sont d'abord et fondamentalement, « matérielles », liées indissolublement à la matière, inhérentes à la matière.

Les forces de l'homme, ce sont ses capacités corporelles et spirituelles (geistig). Marx semble en emprunter la notion aux sciences naturelles, à la physique et à la physiologie. Il la prend en un sens objectif: même lorsqu'elles appartiennent à l'agent humain qui, en tant que sujet de l'action, possède et met en œuvre des « facultés » spécifiques, ce sont des forces « matérielles ». Marx considère toutes les activités comme des formes ou des manifestations de forces de nature « matérielle ». Qu'est-ce à dire?

« Matériel » ici ne signifie pas qu'il réduise la force à la matière définie par des propriétés exclusivement mécaniques (l'inertie, la résistance, l'impénétrabilité, etc.), comme le faisaient les philosophes matérialistes atomistes ou cartésiens. Une force est un principe d'action[1].

Cependant, Marx ne se plaçait-il pas ainsi au point de vue des physiciens modernes? Selon Émile Littré, la force est « la propriété qui fait que le corps d'un homme ou d'un animal a une certaine puissance d'action[2] », ce qui rentre dans l'acception plus large et plus générale de la force en tant que « puissance d'action et d'impulsion des agents physiques[3] ».

Ces « puissances » des agents physiques, ce sont les diverses sortes d'actions exercées par les corps matériels les uns sur les autres, telles que la gravitation, la chaleur, l'électricité, le magnétisme, l'affinité chimique, etc.

Quand Marx évoque les forces en général, c'est en ce sens qu'il l'entend.

Mais lorsqu'il parle des forces productives de l'homme, il dit qu'elles présentent des qualités propres qui s'ajoutent à leur qualité générique d'être des forces « matérielles », c'est-à-dire naturelles. Chez l'homme, les forces sont « qualifiées », ce sont des forces développées, riches d'un certain contenu qui est acquis ou hérité, qui, surtout, est transmis : il convient, en effet, de faire entrer en ligne de compte les savoirs-faire et toutes les connaissances particulières qui sont incluses dans les pratiques, et non de considérer la seule mise en œuvre de la force physique nue.

Pourtant, la force productive de l'homme *peut* se trouver réduite à sa simple force vitale : c'est ce qui arrive à l'ouvrier avec la mécanisation des moyens de production, et avec la captation de sources d'énergies naturelles utilisées dans des moteurs, deux choses qui, réunies, réduisent le travailleur à n'être que l'appendice d'un système de machines.

Donc, ce que recouvre le concept de force chez Marx est tout à fait variable. Or, en physique également, on nomme d'un seul mot différentes sortes de forces. Il y a celles qui sont des causes motrices inépuisables et permanentes : leur action s'exerce toujours ; c'est le cas de la force d'attraction ou pesanteur. On désigne aussi par « force » ce qui se dépense dans l'action et s'épuise, tels les combustibles qui doivent être renouvelés. Ces divers types de forces sont appelés « énergie » par la physique, en particulier dans le fameux principe de conservation de l'énergie[4].

En outre, la même force ou énergie se présente sous des formes différentes et des aspects contradictoires. Elle est ce qui agit et aussi ce qui est en attente d'agir : la physique parle de forces au repos, d'énergie « emmagasinée », comme on parle de « choses ». Une force, au sens d'énergie, ne s'extériorise pas toujours nécessairement. Elle doit être sollicitée et peut être entravée : la poudre ou l'eau d'un barrage peuvent ne jamais dépenser l'énergie qu'elles « contiennent », cette énergie pouvant se trouver détruite ou disparaître. La poudre peut mouiller, la réserve d'eau s'évaporer ou s'infiltrer dans le sol.

Hegel avait insisté sur cette dialectique de la force et de son extériorisation qui fait que la force est l'unité « intérieure » d'une diversité phénoménale : d'une part, « la force a pour seul être de s'extérioriser », mais, d'autre part, « les extériorisations singulières d'une force se présentent tout d'abord à nous dans une multiplicité variée indéterminée [...], nous réduisons ensuite cette multiplicité variée à son unité intérieure, que nous désignons comme force[5] ».

Pour Marx aussi, la force a un côté actif et un côté passif. Il fait partie de ces philosophes qui, comme Leiniz et Hegel chez les modernes, Aristote et Héraclite chez les Anciens, ont rejeté la conception mécaniste de la nature. Comme eux, Marx a une conception dynamiste.

Ce caractère dynamique se retrouve évidemment dans l'activité productive humaine : le travail est qualifié chez Marx de travail « vivant » et de « feu » qui lèche son « objet » de ses flammes. Le travail est l'activité d'un vivant, et cette activité « consume » les forces de l'individu, son énergie et son corps. En distinguant la force de travail du travail proprement dit, Marx recourt à l'idée

que la force peut être au repos, en attente: elle est à l'état d'«énergie potentielle», au sens de la statique et de la dynamique.

La notion de «force matérielle» chez Marx évoque la définition de l'énergie «mécanique» d'un système physique comme somme de l'énergie cinétique et de l'énergie potentielle des corps de ce système. On pourrait assimiler le travail vivant, ou travail en acte, à l'énergie cinétique (l'énergie du corps en mouvement) et la force de travail à l'énergie potentielle (la réserve énergétique du corps au repos). Si Marx n'a jamais fait explicitement ce rapprochement, cette analogie est pourtant constamment suggérée par les caractéristiques qu'il attribue au travail et à la force de travail.

Il n'ignore pas que le concept de force, tout comme le concept de cause, a suscité soupçons et critiques de la part des nominalistes, des sceptiques, des empiristes et des positivistes. La notion de cause étant couramment utilisée par les théologiens et métaphysiciens dans l'argument ontologique pour «prouver» l'existence d'un Dieu créateur, leurs adversaires ont dénoncé le caractère anthropomorphique des concepts de cause et de force.

Si Marx n'est pas entré dans ces débats métaphysiques, il a néanmoins rejeté les solutions «spéculatives» données à ces problèmes. Il partit simplement du fait que des forces entrent en jeu dans la production matérielle humaine. A la manière des physiciens, il pense que seules des forces peuvent être dites causes au sens propre du terme: c'est à ce titre qu'elles apparaissent dans les principes fondamentaux de la dynamique[6].

A son sens, les questions de l'origine première et de la création du monde telles qu'on les formule d'ordinaire en métaphysique sont mal posées:

> «Qui a engendré le premier homme et la nature en général [demandes-tu]? Je ne peux que te répondre: ta question est elle-même un produit de l'abstraction. Demande-toi comment tu en arrives à cette question [...]. Si tu poses la question de la création de la nature et de l'homme, tu fais donc abstraction de l'homme et de la nature. Tu les poses comme *n'existant pas* et tu veux pourtant que je te démontre *qu'ils existent*. Je te dis alors: abandonne ton abstraction et tu abandonneras aussi ta question[7].»

Pour ses analyses économiques et historiques, Marx recourut aux enseignements les plus récents de son temps en physique, en chimie, en physiologie, sciences pour lesquelles les forces inhérentes à la matière sous les formes où on les a énumérées ci-dessus, sont les causes des phénomènes; il est vain de leur chercher quelque autre cause transcendante. Car, le doute sceptique, les négations des empiristes, et la critique positiviste ne sont pas concluants pour Marx. Ils sont infirmés par les milliers d'expériences qui montrent journellement que, dans la nature et dans l'activité humaine, des forces déterminées entrent en jeu: elles meuvent les individus et les corps matériels, elles animent les éléments, le vent, l'eau, etc.

Marx définit souvent la force de travail par la «dépense productive du cerveau, des muscles, des nerfs, de la main de l'homme[8]». Cela ne signifie

pourtant pas qu'il soit mécaniste, ou réductionniste. Il ne se contente ni des concepts de la mécanique, ni même de ceux de la physiologie pour décrire la force de travail propre à l'homme. Lorsqu'il écrit: « tout travail est d'un côté dépense, dans le sens physiologique, de force humaine », il ajoute: « de l'autre côté, tout travail est dépense de la force humaine sous telle ou telle forme productive, déterminée par un but particulier[9] ».

Les critiques du marxisme ne tiennent pas compte de cette importante adjonction, en particulier de la finalité de l'activité qui est bien soulignée ici. Ils ne retiennent généralement que « le côté » physiologique posé en premier: le travail est dépense de nerfs, de muscles, de cerveau, c'est-à-dire de « choses », se hâtent-ils de traduire. Ainsi, l'insistance de Marx à dire les forces « matérielles » a servi de cible aux critiques de tous bords.

Ceux-ci commettent un contresens. Sartre nous fournit un excellent exemple de cette interprétation réductrice qui fait violence au matérialisme dynamiste de Marx. Dans sa critique du matérialisme marxien, il écarte délibérément la spécificité de la force de travail « humaine ». Il ne prend même pas en considération le fait que Marx et Engels mettent les forces inhérentes à la matière à la base de leur conception de la nature.

Revenons un instant à la critique sartrienne qui a valeur exemplaire par le sort qu'elle réserve à la notion de force. Tous les efforts de Sartre dans son analyse du « matérialisme marxiste » de 1949 allaient à éliminer les forces. Il s'appuyait sur un prétendu enseignement des sciences contemporaines.

On l'a vu, Sartre comprit d'abord le marxisme comme si celui-ci avait soutenu la détermination unilatérale de l'homme par les circonstances et le milieu. Son raisonnement était très simple. La « démarche » de tout matérialiste, dit Sartre en substance, est de « ramener les mouvements de l'esprit à ceux de la matière », et ainsi d'« éliminer la subjectivité en réduisant le monde, avec l'homme dedans, à un système d'objets reliés entre eux par des rapports universels[10] ». Or, Marx et Engels sont matérialistes, donc... (concluez vous-même)! Ainsi, Marx et Engels seraient mécanistes! C'est le plus beau contresens que l'on pouvait faire sur leur conception philosophique générale.

Sartre faisait comme si, pour Marx, le monde était « un monde d'objets »! Il n'y a aucune phrase dans l'œuvre de Marx et d'Engels qui dise cela, mais qu'importe. Sartre reprenait en effet la caricature de la science que donnaient la phénoménologie contemporaine et le positivisme, voire le spiritualisme français du XIX[e] siècle!

Il invoque la « science bourgeoise qui a fait ses preuves », une science pour qui, dans le monde, il n'y aurait que des « résultantes passives, des *états* », répète-t-il[11]. Il soutient qu'un « objet matériel », pour la science, « est animé du dehors, [...], soumis à des forces qui viennent toujours d'ailleurs[12] »! Sartre affecte de ne pas connaître la célèbre équation d'Einstein et la révolution relativiste[13]. Dans le même esprit, il déclare la notion d'« histoire naturelle » « absurde » et s'en prend au darwinisme, sans entrer dans aucun débat sérieux[14].

Pour Sartre donc, tout se passe comme si la science en était restée au vieux mécanisme cartésien, perfectionné par Laplace et auquel Bergson opposait l'élan vital et la conscience. C'est pour Descartes, en effet, et pour les spiritualistes, que le mouvement survient aux « choses » « de l'extérieur ». Marx ne définissait pas la matière par l'inertie, ni ne réduisait les forces à des forces mécaniques. Dans cette critique du matérialisme philosophique de Marx, Sartre ne considère jamais les « forces productives », ni leur rapport aux « forces naturelles ». Pour Sartre, la nature est sans force, sans dynamisme, sans mouvement et sans devenir intrinsèques: elle n'existe pas!

Tous les critiques du matérialisme de Marx ne sont pas aussi radicaux dans l'exclusion du concept de « force ». Mais, beaucoup le laissent dans l'ombre. M. J.-Y. Calvez glisse discrètement sur les analyses marxiennes du processus de travail et sur la conception de la nature et de l'être vivant qui lui sert de base. S'il s'occupe des rapports entre conscience sociale et infrastructures, il ne s'intéresse guère aux répercussions sociales du machinisme et de la technique en général, ni aux forces naturelles, comme si ces choses n'étaient pas essentielles pour comprendre la « pensée » de Marx[15].

Karl Popper procède à peu près de même[16]. D'autres interprètes récents parlent également fort peu des forces, y compris des forces productives: c'est le cas de M. Michel Henry, sauf sur un point, la division du travail. M. Louis Althusser, lui non plus, ne s'interroge pas sur la nature des différentes forces dans les analyses économiques marxiennes.

Le concept de force est emprunté par Marx, avec celui de force productive, à l'économie politique et, au-delà, aux sciences physiques en général, sans que la force de travail, ou tout autre force, soit « réduite », pour cette raison, à l'énergie mécanique, car Marx ne pense pas que l'équivalence des formes de l'énergie signifie leur « réduction » à sa forme mécanique.

Comme beaucoup d'autres concepts qui passent pour spécifiquement « marxiens », celui de « force productive » n'a pas du tout été découvert et introduit par Marx. Il n'en change pas non plus le sens, contrairement à ce que l'on croit souvent. Cette croyance vient du fait qu'il a complètement renouvelé l'explication de l'origine de la plus-value en la fondant sur la distinction entre force de travail et travail. Mais, « force productive » était courant: on le rencontre chez les économistes classiques et toutes sortes d'écrivains s'en servaient[17].

Marx ne donne pas de définition **a priori** des forces productives, sinon qu'elles sont matérielles: toute force naturelle peut, d'une façon ou d'une autre, être productive. Les forces sont une donnée de la nature. C'est une de ces présuppositions générales dont il faut partir dans l'analyse économique et dans la conception de l'histoire.

Comme les lois économiques, les forces productives matérielles ont un caractère historique, puisqu'elles sont découvertes et utilisées à certaines époques et dans certaines conditions sociales. Leur changement est à l'origine du mouvement historique.

Dans les rapports des hommes à la nature, lorsque des forces nouvelles (nouvelles sources d'énergie par exemple) sont découvertes, cela entraîne, à travers des circonstances, des médiations et des étapes diverses, des bouleversements dans les capacités productives, dans les manières d'être et d'agir à tous les niveaux. Tôt ou tard, c'est tout l'ensemble socio-économique de la communauté humaine qui est transformé, « métamorphosé ». L'histoire dépend donc aussi des forces naturelles et pas seulement des forces productives humaines.

2. *La spécificité de la force de travail*

Parmi toutes les forces productives, celle dont il est principalement question dans *Le capital*, parce qu'elle est à l'origine de la plus-value capitaliste, c'est la force de travail [18]. Avec la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, nous avons vu que, d'un côté, le capitalisme tend à développer cette force *le plus possible* pour accroître la quantité de la plus-value créée, et que, de l'autre, il tend à réduire *le plus possible* son emploi pour élever le taux de la plus-value (principal moyen d'élever le taux de profit dans la concurrence). L'aspect *absolu* ou quantitatif (la masse de plus-value) et l'aspect *relatif* (le taux de plus-value) entrent en opposition. Dans le processus capitaliste de production de plus-value, ils se contrarient, et des contradictions apparaissent.

L'accroissement de la force de travail est ainsi l'une des conditions de possibilité du développement capitaliste. Cette force, engendrée par le capitalisme qui ne peut l'utiliser complètement, recèle la possibilité de son dépassement, celui-ci devenant à un moment donné une « nécessité historique ».

Dans la force de travail, nous trouvons donc la forme éminente de la possibilité historique concrète. Si elle n'en est pas le seul facteur, du moins est-elle l'un de ses facteurs essentiels.

Cette force consiste dans les capacités physiques et intellectuelles de l'individu productif: le travailleur. Elle existe concrètement en lui. Dans la société moderne, elle s'identifie à lui, car le capital présuppose que l'ouvrier ait été réduit à sa force de travail et soit reproduit continuellement sous cette forme.

Pour autant, la force de travail n'est pas toujours sollicitée et dépensée. Mises à part les périodes de repos nécessaires au point de vue vital, elle peut ne pas être consommée dans un processus productif effectif, ce qui arrive lorsqu'il y a chômage, partiel ou total, des classes laborieuses. Cela justifie la distinction entre force de travail et travail.

Marx a fait davantage: il a montré que cette distinction est tout à fait essentielle pour la théorie économique du mode de production capitaliste. Elle est une des clés permettant de comprendre la « possibilité » du profit d'entreprise et donc du mode de production capitaliste lui-même. Elle éclaire les causes de son apparition et de son développement historique.

Cette distinction est cruciale pour déterminer l'évolution en cours de la société capitaliste et fonder sur cette connaissance une action politique efficace parce qu'adaptée.

Qu'est-ce que la force de travail? Le concept en paraît clair. Nous allons voir qu'il n'en est rien. Nous l'avons déjà dit, on peut la penser par analogie avec l'énergie potentielle en mécanique. De même qu'un poids (p. e. une masse d'eau), élevé et maintenu d'une manière quelconque à une certaine hauteur, possède une énergie potentielle, de même les capacités de travail qui existent chez l'ouvrier y sont à l'état «potentiel» tant qu'elles ne sont pas «consommées» dans un travail effectif.

Le travail lui-même consiste dans le processus concret et singulier de réalisation d'un tâche (transformation d'un matériau, etc.) qui implique la visée d'un but, la tension de la volonté et la continuité de l'effort et de l'attention[19].

Marx qualifie le travail en acte de «travail vivant», de même que Leibniz appela la «force» physiquement agissante une «force vive». C'est le travail qui «anime» les instruments et tout l'appareil productif. Surtout, le travail est dit «vivant» parce qu'il plonge lui-même ses racines dans la vie de l'homme. L'être humain qui travaille use les forces dont il dispose au début du processus. Lorsqu'elles sont épuisées, il lui faut les reconstituer, ce qui est possible grâce au processus vital de l'assimilation.

Par opposition au travail, matières premières et instruments (machines, outils), qui, livrés à eux-mêmes, resteraient inertes, sont dits «morts», et le capital qu'ils représentent, obtenu par du travail vivant passé, est qualifié de «travail mort».

Marx parle donc tout naturellement de travail «en puissance» pour désigner la force de travail et de travail «en acte» pour désigner le travail effectif. Ces notions aristotéliciennes ne sont pas très fréquentes dans *Le capital* où prédomine le vocabulaire de la physique et de la physiologie.

Le concept de force de travail renvoie, chez Marx et les économistes en général, à celui de force ou d'énergie au sens des sciences physiques, et il est normal que Marx, voyant dans l'économie politique la science naturelle des sociétés, emploie le concept de force dans le même sens que les naturalistes et que les physiciens.

Cependant, il ne réduit pas la force de travail à son aspect purement mécanique. Il ne la prend pas d'une façon simplement quantitative, comme le font les physiciens pour expliquer les mouvements mécaniques. La physique elle-même ne peut s'en tenir au seul aspect quantitatif des phénomènes: les forces qu'elle étudie sont des forces «de gravitation», ou de l'énergie «cinétique», ou des forces «électro-magnétiques», etc.

Dans la force de travail, c'est d'une «disposition de l'individu vivant» humain qu'il s'agit[20], c'est-à-dire qu'il faut la prendre en même temps sous sa forme qualitativement définie. Marx ne manque pas de le rappeler: l'homme se distingue des animaux par sa conformation spécifique; il n'a pas seulement

des nerfs et des muscles, mais il est doué par nature de « mains » et d'un « cerveau », c'est-à-dire d'organes propres à des usages spécifiques, qui modifient tout son comportement. Sur le plan biologique, l'homme a en effet une « configuration naturelle[21] » tout à fait « singulière ».

Mais Marx va plus loin encore. Après avoir défini la force de travail en tant que capacité de l'homme de « se réaliser par une manifestation extérieure » grâce à une « certaine dépense des muscles, des nerfs, du cerveau », il ajoute : « à la différence des autres marchandises, la détermination de valeur de la force de travail contient [...] un élément historique et moral[22] ».

En effet, explique-t-il, cette valeur « dépend en grande partie [**grossenteils**] du degré de culture [**Kulturstufe**] du pays, [...] des conditions dans lesquelles la classe des travailleurs libres s'est formée, et par conséquent de ses habitudes et de ses exigences propres[23] ». Bien sûr, elle dépend aussi des « besoins dits nécessaires » qui varient avec « les conditions climatiques, et les autres particularités physiques du pays[24] ».

On voit que la force de travail n'est pas une dépense de force naturelle que l'on puisse mettre, à tous égards, sur le même plan que les autres forces de la nature. On ne saurait la réduire à celles-ci. Bien des « éléments » (physiologiques, biologiques, historiques et sociaux) entrent en elle. Elle possède des qualités originales liées à l'histoire de la « formation » sociale à laquelle l'individu appartient.

En tant qu'individu social, tout homme est un « produit » historique : ses capacités et facultés, ses « possibilités », sont issues d'une histoire individuelle et collective singulière. Ses sens, comme l'ouïe et la vue, sont eux-mêmes l'objet d'une « formation », d'une « éducation » [**Bildung**][25]. Il en va ainsi de toutes les « facultés » de l'homme qui entrent dans « sa force de travail ».

Ce qui est étonnant, c'est que Marx fasse entrer ces « éléments » historiques dans la « détermination de valeur » [**Wertbestimmung**] de la force de travail, car, on l'a vu, quand il ne précise pas, c'est de la valeur d'échange qu'il s'agit. Il est aisé de comprendre que la valeur d'usage de la force de travail varie selon les coutumes, les pays, les époques et les civilisations. Il l'est moins de comprendre que cela se répercute dans la valeur d'échange. Cependant, étant une certaine quantité de travail moyen, celle-ci implique les aspects socio-historiques qualitatifs moyens de la force de travail[26]. Il faut donc admettre que la définition de la valeur d'échange comme pure quantité (« temps » de travail indifférencié) est abstraite, et que sa détermination concrète, à un moment donné et dans un pays donné, fait indirectement entrer en ligne de compte ces éléments « historiques et moraux » dans l'établissement de la valeur moyenne.

A la rigueur, c'est pour les travaux les plus simples que la force de travail consiste en qualité physiques dénuées de qualification historique et morale, et qu'elle se réduit à des capacités quasiment animales et physiques. Dans cette forme la plus simple, la « force de travail » peut être égale chez un homme, une femme ou un enfant. Mais même alors, outre les propriétés « physiques » de la

force de travail, intervient un minimum de caractéristiques « psycho-physiques ».

Certes, l'homme peut être remplacé dans certaines tâches par des agents ou êtres physiques, par certains animaux, ou par des forces naturelles élémentaires, qui le concurrencent dans des fonctions devenues mécaniques. C'est là le cas limite, la borne inférieure en-dessous de laquelle on ne saurait descendre et où la force de travail touche à la « force nue », au travail « muet », et s'identifie aux forces aveugles de la nature, quoique cette limite soit élastique et qu'elle varie avec les modes de production, la découverte de nouvelles « lois » de la nature et les inventions techniques. Pourtant, cette possibilité-limite est terriblement réelle : la mécanisation des tâches et le mode de production capitaliste concurrentiel ont donné une réalité à cette réduction à l'identité entre la force de travail humaine et les forces simples requises chez l'homme pour faire fonctionner les machines : avec l'asservissement de l'ouvrier à la machine dans les conditions qu'imposa le système socio-économique bourgeois, on assista à une dégradation des qualités humaines du travail.

Pourtant, dès qu'une certaine « qualité » du travail autre que la pure force musculaire ou nerveuse est requise, s'agirait-il seulement de savoir compter (par exemple pour faire un tissu de tant de fils sur un métier ou une machine), il faut un minimum de qualification « intellectuelle » : pour dénombrer, il faut faire un minimum de calculs. Aucun animal ne peut alors remplacer l'homme, même si, par son caractère répétitif, et « mécanique », le travail humain est rabaissé au niveau de tâches quasiment « animales ».

Quand Marx parle du travail comme dépense de force musculaire, nerveuse, etc., ce serait commettre un contresens que de l'entendre d'une manière réductrice. S'il se place, dans l'étude du processus de production, à un point de vue objectiviste comme on le fait dans toutes les sciences naturelles, s'il emploie leur langage, cela ne veut pas dire qu'il réduise la « force de travail » à l'énergie au sens purement mécanique du terme.

Un écrivain socialiste, S. A. Podolinski, proposa d'évaluer la « force de travail » moyenne de l'homme en « unités caloriques[27] ». Engels, dans une lettre à Marx[28], discute cette tentative et conclut à son absurdité économique, en montrant que le travail humain n'est pas réductible au « travail » au sens des physiciens.

Dans une activité productive aussi élémentaire que la chasse ou la pêche, l'homme tire de la nature plus d'énergie (« quantum de protéines et de corps gras », explique Engels dans cette lettre) qu'il n'en dépense en pratiquant cette « extraction ». Engels souligne que ces deux quantités sont « indépendantes » l'une de l'autre.

L'idée de mesurer la force de travail en unités physiques avait pour but de permettre cette comparaison quantitative de l'énergie dépensée et du produit obtenu. Or, cela suppose qu'il n'y aurait ici qu'une transformation d'une forme d'énergie en une autre, comme en étudient les énergéticiens. Si la force de travail est bien dépensée sous forme d'une dépense de calories, cela

n'empêche pas que le travailleur puisse tirer plus d'énergie de la nature qu'il n'en dépense lui-même dans cette opération. Cette remarque suffit à réduire à néant l'hypothèse de Podolinski « que le travail humain est capable de retenir et prolonger l'action du soleil à la surface terrestre au-delà de ce qu'elle durerait sans ce travail[29] ». Car, « ce que Podolinski a totalement oublié, c'est que l'homme qui travaille n'est pas seulement un fixateur de chaleur solaire *actuelle*, mais qu'il est un bien plus grand dépenseur de chaleur solaire *passée*[30] ».

Engels consacre quelque temps à examiner cette question. Bien qu'un tel calcul n'ait pas grand sens pour les modes de vie les plus primitifs limités à la cueillette, à la chasse ou à la pêche, il admet qu'il serait faisable. Pour l'agriculture, les calculs seraient extrêmement compliqués. Mais, avec la production mécanique moderne, Engels devient tout à fait catégorique:

« Dans l'industrie toute sorte de calcul cesse irrémédiablement. [...] La mesure de la valeur énergétique d'un marteau, d'une vis ou d'une aiguille à coudre, d'après les coûts de production, est une impossibilité pure. — A mon avis, il est absolument impossible de vouloir exprimer des rapports économiques dans des unités de mesure de la physique[31]. »

Marx partageait cette conclusion. Bien que la force de travail se caractérise comme une réserve de force physiologique, il n'a jamais songé à mesurer la valeur de la force de travail en unités physiques. Une interprétation « physiciste » des idées de Marx sur la force de travail, même quant à sa valeur d'usage, reviendrait à lui attribuer un matérialisme vulgaire qui lui est étranger: comment songer à une mesure purement « physique » des besoins « humains », dès lors qu'il y entre une composante sociale et historique[32]?

Le rappel fréquent de la spécificité du travail humain dans l'œuvre de Marx devrait écarter toute tentation de ce genre. Marx n'abandonne pas, pour autant, le point de vue matérialiste. Que la force de travail soit qualitativement déterminée, n'empêche pas qu'elle soit — ainsi que toute autre force — « matérielle » ou naturelle, c'est-à-dire qu'elle n'est pas « transcendante » ou « surnaturelle ».

Si le travail humain diffère de celui que fournit l'animal du seul fait que l'homme a une conformation propre, néanmoins, dans certaines conditions, les corvées des serfs, les travaux des esclaves ou des ouvriers, tendent à être ravalés aux tâches des animaux domestiques, ou aux opérations des machines. L'homme est alors utilisé comme simple force naturelle[33].

Que se passe-t-il en effet avec la production moderne? Celle-ci ne consiste-t-elle pas justement à réduire le plus possible la force de travail à sa seule réalité physique? Depuis que se développe le mode de production capitaliste, la force de travail présente de plus en plus cette particularité d'être employée à des tâches indifférenciées: c'est l'emploi d'une main-d'œuvre nombreuse dans de grandes entreprises mécaniques, où la majeure partie des tâches consiste en opérations machinales simples. D'où la réduction du travail au « travail abstrait », au travail général.

Ainsi que d'autres économistes ou observateurs, en général socialistes, Marx a dénoncé cette déshumanisation du travail. Ce n'est pas n'importe quel travail qui est productif dans la société moderne. Le moins qualifié devient le plus productif, puisque, grâce à la grande industrie, la valeur d'échange de la force de travail diminue quand augmente relativement celle des produits qu'on peut obtenir par sa mise en exploitation. Les instruments de travail accomplissent les opérations compliquées, et le travailleur se voit relégué aux opérations et fonctions simples ne demandant que peu de formation et de qualification.

Malgré cela, ou plutôt à cause de cela, la productivité du travail s'accroît constamment. Ces deux processus, déqualification du travail et élévation de sa productivité, se sont trouvés réunis dans la production mécanisée des fabriques modernes où la plus grande part du travail est du travail manuel non spécialisé.

Ce phénomène venait au premier plan qui frappait tous les esprits: la force de travail ouvrière n'était pas prédestinée à un emploi particulier. Le travail à accomplir ne demandait aucune qualité spécifique, hormis une intensité et une durée sans cesse accrues. Dans la plupart des fabriques et pour la majorité des travailleurs qui y étaient employés, le travail se trouva réduit à sa plus simple expression. Ni l'habileté, ni le savoir-faire, ni le jugement, ni même la « force », ne furent plus des qualités nécessaires. Le travail tomba à la portée des femmes et des enfants; les êtres les plus chétifs purent remplacer les travailleurs manuels eux-mêmes. Alors, la force de travail, comme pure « quantité de muscles, de nerfs, de cerveau », devint la possibilité la plus concrète, à la fois la plus générale (la plus répandue) et la plus universelle (chacun pouvait tout faire). C'était la possibilité d'accomplir n'importe quelle tâche dans le travail à la chaîne, avec des machines aux commandes simples, quelles que soient par ailleurs les opérations qu'elles effectuent. Cette possibilité existe chez tous les êtres humains, ce pour quoi Marx la qualifie de « simple possibilité » ou de « possibilité pure ».

En conclure que la force de travail perd toute spécificité « humaine » serait faux. D'une part, elle a encore quelque qualité particulière à l'homme: les mains, le coups d'œil, etc. L'homme, ou l'enfant, devient « surveillant » autant qu'appendice pourvoyeur de la machine. D'autre part, la forme sociale de la force de travail change. Elle est employée dans des modes de travail déterminés — coopération et division du travail —, qui sont fonction du développement des instruments et du processus technique de la production.

Le cheval avait pu animer certains mécanismes anciens (faire tourner un pressoir, etc.); mais, il ne pouvait subsister dans la machinerie industrielle où les opérations sont nécessairement surveillées par l'homme. Ce fait prouve que la force de travail humaine, autant réduite qu'on voudra à des qualités physiques « simples », y exerce ses propriétés spécifiques. Évoluant elle-même au rythme des changements technologiques, la force de travail voit ses possibilités décuplées.

Pour que la « force de travail » moderne devienne une « possibilité

simple», il a fallu que le travailleur soit séparé des moyens de travail, conditions objectives de toute réalisation. Elle est alors une possibilité «devenue», réalisée historiquement en tant que cette «pure possibilité» matérialisée dans l'ouvrier démuni de tout moyen d'existence et de production.

Ainsi, la force de travail apparaît comme la possibilité concrète, réalisée — en tant que possibilité du travail en général — dans le corps de l'ouvrier. Elle est la source de toute réalisation, de celle des valeurs d'usage comme de celle des valeurs d'échange, de la richesse matérielle comme de la richesse «formelle» (argent), et finalement de toute réalisation «humaine».

Cela signifie que l'ouvrier n'est plus que la simple possibilité du travail; il n'en possède plus les moyens objectifs, ni les instruments, ni les capitaux. C'est l'homme qui n'a que sa force de travail à proposer sur le marché. Cet homme-là est le produit typique du monde moderne. Le producteur se trouve alors dans la situation d'un être réduit à son seul «être en puissance», qui, séparé de ses moyens de réalisation, est identiquement une impuissance.

La distinction marxienne entre «force de travail» et «travail» exprime la séparation historique effective qui a dû être consommée pour que l'économie capitaliste prenne son essor. La naissance de cette force de travail «nue», l'ouvrier «libre», c'est-à-dire «libéré» de toute attache et de tout bien, fut le résultat historique du déclin et de la dissolution des modes de production antérieurs. Le secret profond de cette «histoire» est le «développement» des forces productives.

Dans cet «état», la «force de travail» est «objet» sur le marché. Elle n'est qu'un «être en puissance» qui ne peut pas, de lui-même, se muer en «être en acte». Pourtant, dans le processus de la production, mise en contact avec les moyens objectifs du travail, elle devient l'«être en acte» par excellence qui anime tout et donne vie au capital lui-même.

Outre les termes empruntés aux sciences physiques et naturelles, Marx emploie la terminologie aristotélicienne: la notion d'«être en puissance» est celle qui convient pour désigner la force de travail. L'utilisation par Marx d'une nouvelle terminologie plus «scientifique» n'indique pas forcément qu'il forge un concept original ou une théorie nouvelle. Si, chez lui, il y a incontestablement nouveauté sur le plan de l'explication théorique en économie et en histoire, cette nouveauté n'empêche pas qu'il recourt à des concepts empruntés à une tradition philosophique précise, celle d'Aristote.

Mais certains interprètes objectent que Marx ne peut pas avoir été matérialiste et avoir gardé un vieux concept philosophique comme celui d'être en puissance. Nous devons donc établir qu'il a sciemment et explicitement conçu la force de travail comme «puissance» au sens aristotélicien. Si nous pouvons le faire, cela fera bien apparaître que la pensée de Marx est une pensée de la possibilité, car, incontestablement, la «force de travail» est la chose la plus courante que produise le monde contemporain.

3. La force de travail en tant qu'être en puissance

Nous soutenons que derrière la description de la force de travail en termes de forces naturelles selon le langage de rigueur dans les sciences modernes de la nature, plus profond et plus significatif est le recours de Marx à la terminologie philosophique classique de la puissance et de l'acte, dont l'origine remonte à Platon et à Aristote[34].

Sous sa plume, apparaît parfois le mot grec *δύναμει*, qui signifie «en puissance» par opposition à *ἐνεργείᾳ* qui signifie «en acte». Le passage le plus remarquable à cet égard se trouve dans les *Manuscrits de 1857-1858*, lorsqu'il analyse la transition des sociétés précapitalistes à la formation socio-économique capitaliste. Il retrace alors la genèse historique du travailleur salarié typique du monde moderne.

Quand il y met en évidence le fait que la force de travail a dû être amenée à son état de «pure possibilité», il emploie les concepts aristotéliciens: «On présuppose des processus historiques qui ont placé une masse d'individus d'une même nation, etc., d'abord dans la situation sinon de travailleurs réellement libres, du moins de travailleurs qui le sont δύναμει, dont la seule propriété est leur puissance [**Vermögen**] de travail et la possibilité de l'échanger contre des valeurs existantes[35].»

Si la force de travail n'apparaît plus que comme une possibilité, mais une possibilité *concrète*, existant en tant que telle dans le corps de l'ouvrier, c'est que ce dernier est séparé des instruments de son travail. Auparavant, dans les corporations, les compagnons et artisans possédaient leurs outils: les serfs étaient liés à la terre; les esclaves étaient directement réunis aux moyens de production matériels et possédés au même titre qu'un cheptel. L'ouvrier industriel ou agricole n'est plus en possession des moyens de production; il n'en dispose plus ni n'est immédiatement unis à eux. Il est devenu pure possibilité de travail détachée de ses conditions de réalisation. Sous cette forme, la force de travail est une simple possibilité, néanmoins une possibilité «posée», car, en tant que résultat historique, elle implique ses propres présupposés. C'est ce que nous appelons une «possibilité concrète».

Dans le même texte, Marx insiste sur cette «potentialité» de la force de travail. Quelques lignes plus loin, il parle des travailleurs salariés qui sont «δύναμει libres[36]», des «travailleurs libres existants δύναμει[37]», ainsi que du «capital existant seulement δύναμει[38]». On le voit par cette répétition, il n'hésite pas à souligner qu'il se réfère à la terminologie d'origine aristotélicienne. Il écrit encore:

> «Ce même processus, qui a séparé une quantité d'individus de leurs relations antérieures — **d'une manière ou d'une autre** — [...] et qui a ainsi transformé ces individus en *travailleurs libres*, a, δύναμει, libéré *ces conditions objectives du travail* — terroir, matériaux bruts, moyens de subsistance,

> instruments de travail, argent ou tout cela à la fois — *du lien qui les rattachait antérieurement* aux individus désormais détachés d'eux[39]. »

Le terme grec δύναμις, chez Marx, ne désigne pas seulement la « force de travail », mais aussi les moyens de production ou les objets de consommation :

> « Le produit ne connaît son ultime accomplissement que dans la consommation. Un chemin de fer sur lequel on ne roule pas, qui donc ne s'use pas, n'est pas consommé, n'est un chemin de fer que δύναμει et non en réalité **[der Wirklichkeit nach]**[40]. »

Par analogie, Marx compare même la force de travail au vin, utilisant le même terme grec qui, à l'évidence, lui vient spontanément :

> « A considérer l'échange capital-travail, tel qu'il existe en tant que simple rapport de circulation — il ne s'agit pas d'échange entre de l'argent et du travail, mais entre de l'*argent* et de la *capacité de travail vivante*. Valeur d'usage, la capacité de travail ne se réalise que dans l'activité laborieuse elle-même, mais tout à fait de la même manière qu'une bouteille de vin, qu'on achète, ne réalise sa valeur d'usage que quand on boit ce vin. Le travail lui-même n'entre **[fällt]** pas plus dans le processus de circulation simple que le boire. En tant que virtualité, δύναμει [en puissance], le vin est quelque chose de potable et l'achat de vin est l'appropriation d'une boisson. De même, l'achat de la capacité de travail, c'est la possibilité de disposer du travail d'autrui[41]. »

Il arrive que Marx indique expressément qu'il emprunte le mot δύναμις à Aristote : de même que la convertibilité de la monnaie implique la possibilité de sa non-convertibilité, de même « la hausse des prix implique leur baisse δύναμει, comme dirait Aristote[42] ».

Parfois, « être en puissance » est associé à « tendance » comme terme synonyme, par exemple, à propos des limites que le système capitaliste impose au développement des forces productives :

> « La limite du *capital*, c'est que tout ce développement s'opère d'une façon contradictoire et que l'élaboration des forces productives, de la richesse générale, etc., du savoir, etc., se manifeste de telle sorte que l'individu *s'aliène* lui-même. [...] Résultat : le développement tendanciellement et δύναμει [potentiellement] universel des forces productives — de la richesse en général —, en tant que base, et pareillement de l'universalité du commerce, et donc du marché mondial. Base qui constitue la possibilité du développement universel de l'individu [...][43]. »

Marx parle même une fois de l'« entéléchie » du capital :

> « Cet achat [de la puissance de travail] incorpore au capital l'**use** [l'usage] de la puissance de travail pour un temps déterminé, elle fait d'un

> **quantum** déterminé de travail vivant l'un des modes d'existence du capital lui-même, son entéléchie, pour ainsi dire[44]. »

A propos de la force de travail, certains commentateurs ont récemment soutenu que, lorsqu'il rédigea le texte définitif du premier livre du *Capital*, Marx aurait écarté la « terminologie philosophique » qu'il employait dans ses manuscrits préparatoires, au profit d'une autre qui serait plus « scientifique ». Ils prétendent que, pour désigner la force de travail, Marx aurait abandonné le mot « puissance » [**Vermögen**] employé auparavant, optant pour celui de force [**Kraft**][45].

On peut leur opposer que la catégorie aristotélicienne de « puissance » (δύναμις) est utilisée dans *Le capital* lors de la définition de la force de travail. Au début du chapitre V du livre premier (chapitre VII dans la traduction française), on peut lire, aussi bien dans la première édition allemande que dans les suivantes :

> « L'acheteur de la force de travail la consomme en faisant travailler son vendeur. Celui-ci devient ainsi **actu** [en acte] une force de travail agissante [**betätigende**], un travailleur, ce qu'il n'était auparavant que **potentia** [en puissance][46]. »

Au début de ce chapitre du *Capital*, on rencontre beaucoup de termes exprimant l'idée de « puissance » :

> « Il [l'homme] se présente face à la matière naturelle comme étant lui-même une puissance [**Macht**] naturelle[47]. »

Quelques lignes plus loin, le terme **Potenz** (directement transcrit du latin **potentia**, lequel traduit le grec δύναμις) est associé à la métaphore du sommeil :

> « En agissant sur la nature extérieure et en la modifiant par ce mouvement, il [l'homme] modifie aussi sa propre nature. Il développe les puissances qui sommeillent en elle [la nature] [**in ihr schlummernden Potenzen**], et soumet à son propre empire le jeu de ses forces [**ihrer Kräfte**][48]. »

Il est hors de doute que, dans cette page du *Capital*, Marx ne fait pas de différence entre « puissance » et « force » : il utilise indifféremment tous les termes susceptibles d'exprimer l'idée d'« être en puissance », de même que dans ses manuscrits antérieurs il utilisait δύναμις pour décrire la force de travail. Il ne songe pas à signaler, sur ce point, un changement quelconque par rapport à ses analyses des *Manuscrits de 1857-1858*.

L'idée d'être en puissance est exprimée à l'aide des tournures les plus diverses. « En soi » (**an sich**), « latent », « virtuel », « potentiel », « en puissance », sont pris comme des synonymes. Marx varie les expressions : **der Möglichkeit nach, als Vermögen, potentiell, potentialiter** (adverbe latin), **latent**, sont les plus

courantes. Il les groupe parfois ensemble, comme pour leur donner plus de relief par cette juxtaposition, ce qui prouve bien qu'il ne fait pas de différence entre toutes ces expressions :

> « La force de travail [...] n'affirme sa force créatrice de valeur que si elle s'active, se réalise dans le processus de travail ; cela n'exclut pourtant pas qu'elle est en soi, potentiellement, en puissance **[an sich, potentiell, als Vermögen]**, l'activité créatrice de valeur qui, comme telle, ne résulte pas du processus, mais en est plutôt la condition préalable[49]. »

Non seulement, la catégorie aristotélicienne d'être en puissance figure en bonne place, mais aussi celle d'« être en soi » empruntée à Hegel :

> « On l'achète [la force de travail] comme étant capable de créer de la valeur **[als Fähigkeit, Wert zu schaffen]**. Mais on peut l'acheter aussi sans la faire travailler productivement : à des fins purement personnelles, par exemple service domestique, etc. Il en est de même avec le capital. C'est l'affaire de l'emprunteur de l'employer comme capital, c'est-à-dire de mettre effectivement en action sa qualité inhérente de produire de la plus-value. Dans les deux cas, ce qu'il paie, c'est la plus-value contenue en soi **[an sich]**, virtuellement **[der Möglichkeit nach]**, dans la marchandise-capital[50]. »

Or, Hegel signalait que sa distinction entre « être-en-soi » et « être-pour-soi » était d'origine aristotélicienne[51].

Marx décrit les formes dans lesquelles se réalise le capital, par exemple l'argent, à l'aide de cette catégorie hégélienne d'« en-soi » : « L'argent, et pareillement la marchandise, sont du capital en soi, potentiel **[an sich, potentiell Kapital]**, tout comme la force de travail est potentiellement **[potentiell]** du capital[52]. »

Curieusement, il arrive que Joseph Roy, dans sa traduction, introduise un « en puissance » qui ne figurait pas en allemand, ce qui correspond tout à fait à l'esprit de la pensée marxienne ; d'ailleurs peut-être est-ce Marx lui-même, qui, en retouchant le français de Roy, aura glissé cette expression ici :

> « Il [le salarié] ne possède rien que sa force personnelle, le travail *à l'état de puissance*, tandis que toutes les autres conditions extérieures requises pour donner corps à cette puissance, la matière et les instruments nécessaires à l'exercice utile du travail, le pouvoir de disposer des subsistances indispensables au maintien de la force ouvrière et à sa conversion en mouvement productif, tout cela se trouve de l'autre côté [c.-à-d. du côté du capital][53]. »

Visiblement, Marx n'a jamais envisagé de se défaire des catégories philosophiques hégéliennes ou aristotéliciennes comme celles que nous examinons présentement. Tout au contraire ! C'est sans doute que la catégorie de « puissance » est plus riche que la catégorie de force de la physique moderne.

Si Marx en appelle à la δύναμις d'Aristote, c'est qu'elle exprime quelque chose que la notion de « force mécanique » ne contient pas ; mais quoi ?

La notion de puissance est étroitement corrélative de celle d'acte et toutes deux renvoient, chez Aristote, à l'analyse du mouvement et du changement en termes de « devenir[54] ». La puissance est un moment, ou un aspect, du devenir, qu'il s'agisse du mouvement local (translation), du changement qualitatif (altération) ou quantitatif (croissance ou décroissance), ou de la génération. Le sens premier de « puissance » pour Aristote est celui de « principe de changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre[55] ».

D'autre part, elle implique une « matière », à laquelle s'applique ce mouvement, ou dans laquelle s'effectue ce changement, ou encore qui est le sujet, au sens de lieu ou support, de cette genèse. On trouve ces diverses caractéristiques dans la force de travail telle que Marx l'analyse : nous venons de voir qu'elle est la puissance active dans le processus de production. Étant alors « en acte », elle modifie ce à quoi elle s'applique, et se modifie elle-même dans ce processus.

D'une part, elle s'exerce sur une « matière » qui est extérieure au travailleur : c'est l'objet de travail, c'est-à-dire les matériaux, matières premières ou matières déjà ouvrées. D'autre part, elle implique un agent en acte. La notion d'« acte » (ἐνεργεια) caractérise un sujet qui se transforme, se change lui-même, lorsque, de puissance, il devient ce qu'il était destiné à être par essence.

Or, Marx souligne que l'homme se modifie par sa propre activité productive : il acquiert savoir-faire, habileté, pouvoir sur les choses. Il sort transformé du processus qu'il a lui-même engagé et mené à terme. Il a fait apparaître de nouveaux besoins, s'est créé de nouvelles habitudes, s'est « formé ». Dans le travail, l'homme s'engendre lui-même. Bref, il acquiert une nouvelle nature.

C'est précisément cela que ne contient pas la notion de « force mécanique ». Celle-ci ne se transforme pas elle-même, ni d'elle-même. Par contre, c'est ce que contient l'être-en-puissance aristotélicien, ou δύναμις : l'enfant qui devient homme, l'homme qui devient grammairien ou architecte, « se » transforment ; ils deviennent « autres » grâce à leur *propre* activité.

Cet acte d'auto-engendrement présuppose que le nouvel être qu'ils sont devenus, ils l'étaient « en puissance ». Commentant Aristote, M. Aubenque explique que « l'acte n'est pas une notion qui se suffirait à elle-même, mais elle reste corrélative de celle de la puissance, et ne peut être pensée qu'à travers elle ; l'acte n'advient, ne se révèle dans son accomplissement que par la puissance, le pouvoir d'un agent[56] ».

C'est exactement ce que Marx dit du travail et de la force de travail. La « puissance », ou pouvoir, appartient à un être existant « en acte ».

En réaliste, Aristote soutenait l'antériorité de l'acte sur la puissance : c'est l'homme en acte, disait-il, qui engendre l'enfant, lequel est homme en puissance[57]. Dans ce cycle, l'espèce se reproduit identique à elle-même.

Marx, lui aussi, insiste sur le fait que la force de travail en tant qu'être en

puissance présuppose un être en acte qui l'ait produite. Tout être en puissance dépend de conditions préalables qui l'ont engendré. L'ouvrier «libre» doit lui-même avoir été produit sous la forme où il apparaît maintenant. Toutefois, à la différence d'Aristote, Marx ajoute que le cycle de la reproduction ne se répète pas éternellement identique à lui-même: chaque forme d'être (travailleurs, capital, etc.) a eu une genèse historique, et subira des transformations; elle est prise dans le devenir universel.

Le terme allemand pour exprimer la «puissance» aristotélicienne est **Vermögen**. Ce mot a deux sens principaux: il désigne la «capacité», la «faculté», le «pouvoir» d'un être, mais aussi les «biens» qu'on possède, la «fortune». Le sens des phrases où ce terme apparaît peut donc être ambigu. Marx fait ressortir cette double signification quand, par parabole, il met dans la bouche de l'ouvrier qui vient de vendre sa force de travail au capitaliste les propos suivants:

> «Je veux, en administrateur sage et intelligent économiser mon unique fortune **[Vermögen]**, ma force de travail **[Arbeitskraft]**, et m'abstenir de toute folle prodigalité[58].»

Ce n'est donc pas seulement dans ses manuscrits préparatoires, mais aussi dans *Le capital* que les connotations variées de **Vermögen** sont exploitées. Marx ne se prive pas plus des ressources conceptuelles de la philosophie classique, que de celles des catégories hégéliennes.

Cela est tout à fait essentiel pour notre thèse: non seulement dans ses différents manuscrits, mais dans *Le capital* lui-même, Marx met la catégorie de possibilité, au sens de la δύναμις d'Aristote, au cœur de sa conception de l'histoire, puisque l'histoire consiste dans le développement des forces productives:

> «La puissance de travail elle aussi ne fait la preuve de son pouvoir de créer de la valeur **[seine Kraft, Wert zu schaffen]** que lorsqu'elle est active, réalisée dans un processus, en tant que travail. Cela n'exclut pas pourtant qu'elle soit en soi **[an sich]**, en tant que puissance **[als Vermögen]**, l'activité créatrice de valeur qui, comme telle, ne résulte pas du processus, mais en est plutôt la condition préalable. [...] Ce qu'il [l'acheteur] paie, [...] c'est la plus-value incluse *en soi* **[an sich]**, virtuellement **[der Möglichkeit nach]**, selon la nature de la marchandise achetée, dans la puissance de travail [...][59].»

Ce qui caractérise la force de travail, c'est précisément qu'elle est productive en puissance, potentiellement créatrice. Ce serait une erreur profonde de croire, sous prétexte que Marx est matérialiste, que le concept de *création* aurait disparu de son discours et serait banni de sa pensée.

La force de travail est valeur «en puissance», au double sens de «valeur»: elle a la faculté de *créer* les valeurs d'usage non fournies telles quelles par la

nature et, par là même, en régime capitaliste, elle est la faculté de créer toute valeur d'échange nouvelle.

Marx exprime cela sous les formes les plus variées : la force de travail, dit-il, ce sont les « capacités », « dispositions », « possibilités », « potentialités », « facultés », inhérentes à l'homme en tant que travailleur. Tous ces termes visent à dire la même chose, la même propriété essentielle de la force de travail d'être la possibilité concrètement existante, ce qu'elle confirme quand elle est jetée dans la production. « Dans l'avance de capital, la force de travail compte comme *valeur*, mais dans le processus de production, elle agit en tant que *créatrice de valeur*[60]. »

Toutefois, tant qu'elle est séparée de ses conditions objectives, elle reste à l'état de virtualité, et sa conservation même pose problème :

> « Étant donné que la puissance de travail n'est présente que comme capacité, disposition, potentialité incluse dans la corporéité vivante de l'ouvrier, la conserver ne signifie rien d'autre que maintenir l'ouvrier lui-même dans le degré de force, de santé, de capacité vitale en général, nécessaire à l'exercice de sa puissance de travail[61]. »

Aussi concrète soit-elle, la force de travail n'est que possibilité. Existant en tant que telle dans un être concret, il n'est pas sûr qu'elle réalise effectivement ses potentialité : sa séparation d'avec ses conditions objectives de réalisation fait qu'elle garde un caractère « abstrait ». Elle est donc à la fois concrète et abstraite. Elle ressemble à l'argent, ou plutôt, c'est l'argent qui lui ressemble[62]. Marx la qualifie de « possibilité vivante » : c'est l'ouvrier au moment où il se présente sur le marché du travail.

L'une des conditions historiques du capital, écrit Marx, est « l'existence de la puissance de travail vivante comme existence seulement *subjective*, séparée des moments de sa réalité objective, et, de ce fait, séparée tout aussi bien des *conditions* du travail vivant que des *moyens d'existence, moyens de subsistance*, moyens d'auto-conservation, de la *puissance de travail* vivante ; [c'est] donc [...] la possibilité vivante du travail dans cette abstraction totale[63] ».

Condition pour qu'apparût le capital, la force de travail ouvrière est maintenant son résultat, et en tant que telle, désormais, source de toute possibilité historique.

4. L'énigme d'un changement terminologique

La distinction entre la « force de travail » et le « travail » lui-même affleurait dans toute l'économie politique classique anglaise. Qu'elle fût absolument cruciale, Marx en avait probablement pris conscience avant de rédiger ses premiers grands manuscrits en 1857-1858 où elle se trouve

explicitée pour la première fois. C'est dans ces manuscrits que l'on peut suivre pas à pas cette découverte que *Le capital* fera connaître dix ans plus tard.

Pour désigner la «force de travail», Marx utilisa longtemps dans ses manuscrits le mot composé: **Arbeitsvermögen**. Or, fait surprenant, dans *Le capital*, il opta pour **Arbeitskraft**, terme qu'il n'employait presque jamais auparavant[64]. Les traductions françaises récentes des manuscrits de Marx des années 1857-1865, tiennent compte de ces variations: M. Lefebvre traduit littéralement **Arbeitsvermögen** par «puissance de travail», réservant «force de travail» pour **Arbeitskraft**[65]; il souligne que les traductions françaises antérieures faisaient preuve de laxisme en ne distinguant pas «puissance» et «force».

M. Jacques Bidet a soutenu que ce changement terminologique s'expliquerait par l'impossibilité de Marx d'arriver à exposer le passage de la marchandise et de l'argent au capital comme un processus «dialectique»: dans son effort de constituer une critique dialectique de l'économie politique, Marx se serait embarrassé dans des paradoxes et des contradictions, ce qui expliquerait les variations terminologiques des manuscrits et l'inachèvement même du Capital[66].

Selon cet interprète, la substitution systématique de **Kraft** à **Vermögen** dans **Arbeitsvermögen** ne serait qu'un symptôme parmi d'autres de la rupture interminable de Marx avec «la» philosophie. Malgré lui et presque inconsciemment, Marx aurait été conduit à se défaire de la dialectique hégélienne.

Prétendant que des termes comme «sujet», «subjectivité», «subjectivation» et «objectivation» auraient disparu au fil des rédactions successives qui ont abouti au premier livre du *Capital*, M. Bidet conclut à un «retrait de la terminologie philosophique[67]». La notion de «puissance», «avec son arrière-fond philosophique (δύναμις)[68]», ferait partie du lot des notions évincées.

Or, nous venons de voir que Marx n'a aucunement renoncé à cette catégorie «philosophique». Il reste que, dans *Le capital*, la substitution de **Kraft** à **Vermögen**, sans explication de la part de Marx, constitue une sorte d'énigme que nous devons résoudre, puisque nous soutenons, à l'inverse de M. Bidet, que la notion de force de travail a le sens de la δύναμις aristotélicienne. Une telle modification, si elle avait le sens que lui donne M. Bidet, infirmerait notre thèse selon laquelle Marx s'est servi de la catégorie aristotélicienne de puissance, y compris dans *Le capital*, précisément pour dire ce que la notion de «force» au sens de la physique moderne était impuissante à exprimer.

Pour déterminer le sens de la susbstitution de **Kraft** à **Vermögen** dans **Arbeitsvermögen** (puissance de travail), il faut répondre à plusieurs questions: quand cette substitution est-elle survenue? Quand **Vermögen** est-il apparu lui-même et avec quel sens théorique? Enfin, la substitution fut-elle aussi systématique que le prétend M. Bidet? La réponse à ces questions peut seule fournir une base pour discuter les raisons qui ont conduit Marx à ses choix successifs.

Une terminologie résulte d'un besoin théorique : elle a un sens conceptuel. A suivre l'interprétation de M. Bidet, l'abandon de **Vermögen** et l'adoption de **Kraft** signifieraient que le concept de force doit être entendu au sens d'énergie ou de force mécanique. Marx aurait donc évolué d'une philosophie dialectique vers un certain positivisme et un certain scientisme. Nous avons vu que des philosophes fort différents, appartenant à toutes sortes d'écoles, ont justement compris le matérialisme de Marx et d'Engels de cette façon[69].

Le concept de possibilité change complètement de sens dans une philosophie du devenir, ou dans un matérialisme classique. Dans ce dernier cas, on est renvoyé à la conception de la nature issue de Galilée, Descartes et Newton, basée sur la mécanique rationnelle. Par sa manière « matérialiste » de comprendre la production, les besoins et la force de travail, Marx se serait-il rallié à une telle conception ?

L'enjeu de ce débat est philosophique. Une pensée pour laquelle le devenir est fondamental se fait une tout autre conception de la nature. Y prennent place la vie et la finalité, notions que la science moderne bannissait, mais qui se trouvent au premier plan dans la pensée de Marx, comme dans celle de Hegel, dans lesquelles se conserve la notion de φύσις des Anciens[70]. Celle-ci, avec la notion de croissance, contient les idées de changement et de fin naturelle immanente.

Si l'idée de δύναμις est essentielle à celle de force de travail, la substitution de **Kraft** à **Vermögen** dans « puissance de travail » signifie-t-elle qu'un changement conceptuel serait intervenu dans la manière dont Marx pense cette force ?

Répétons-le, Marx n'a jamais signalé un changement quelconque dans l'analyse qu'il a faite de la séparation entre la force de travail et les moyens de production correspondants, ni dans l'explication corrélative de l'origine de la plus-value, qui est définitivement clarifiée et maîtrisée à partir de 1857.

Ceux qui soutiennent que la pensée marxienne aurait subi une modification profonde entre la période des *Grundrisse* et celle où paraît le premier livre du *Capital*, doivent admettre, ou bien que Marx ne s'en serait pas aperçu, ce qui n'est pas vraisemblable, ou bien qu'il n'aurait pas voulu le reconnaître, ce qui serait contraire à toutes ses habitudes intellectuelles[71].

C'est plutôt l'unité profonde et l'identité des analyses marxiennes qui frappent des *Manuscrits de 1857-1858* au *Capital*.

Cela ne veut pas dire qu'il n'ait pas eu de motifs réels de choisir un terme nouveau qu'il jugeait sans doute mieux approprié. Mais en quoi ? Avant de rechercher ces motifs, il convient d'établir quels sont le moment, les circonstances, et la nature exacte de ce changement terminologique.

Quand donc intervient le remplacement de **Arbeitsvermögen** par **Arbeitskraft** ? Ici, les recherches nécessaires n'ont pas été faites. A première vue, il semble qu'**Arbeitskraft** ne se trouve pas chez Marx avant *Le capital*.

On le signale parfois dans le texte d'une conférence sur *Salaire, prix et profit*, prononcée en juin 1865 lors de deux séances du Conseil Général de l'Association Internationale des Travailleurs :

> « Je vais être obligé de susciter [...] votre étonnement par un paradoxe apparent. Vous êtes tous absolument persuadés que ce que vous vendez journellement, c'est votre travail, que, par conséquent, le travail a un prix. [...] Et pourtant il n'existe rien du genre de la *valeur du travail* au sens ordinaire du mot. [...] Ce que l'ouvrier vend, ce n'est pas directement son *travail*, mais sa *force de travail* dont il cède au capitaliste la disposition momentanée[72]. »

L'explication marxienne de la plus-value grâce à la distinction entre force de travail et travail est ainsi rendue publique pour la première fois.

Cette conférence fut prononcée en anglais et le texte n'en fut publié par la fille de Marx, Eleanor Aveling, en anglais, qu'en 1898; la traduction allemande, étant postérieure, ne donne pas la preuve que Marx ait utilisé ou pensé utiliser **Arbeitskraft** pour dire « force de travail » en juin 1865[73].

La rédaction du premier livre du *Capital* remonte à 1863 et se poursuit en janvier et octobre 1866. Dans tous les autres manuscrits de 1861 à 1863, le terme employé est **Arbeisvermögen**. Il semble donc que Marx aura opté pour **Arbeiskraft** entre 1863 et 1865, peut-être seulement en 1866, en tout cas certainement avant l'année 1867.

Le mot apparaît dès les premières pages du *Capital*, mais l'édition française de J. Roy dit « force humaine », ou simplement « travail humain » là où en allemand « **die menschliche Arbeiskraft** » apparaît à côté de « **menschliche Arbeit** », mais plus fréquemment que ce dernier[74]. Ainsi, dans la première édition allemande, celle de 1867, il est employé couramment dès le premier chapitre, et, dans tout l'ouvrage, Marx en fait un usage constant et uniforme, au lieu de **Arbeitsvermögen**, à une ou deux exceptions près.

Cela semble donc confirmer l'observation de M. Bidet. Mais voici qui ruine l'interprétation qu'il en donne: au chapitre VI du *Capital* lui-même, dès que Marx en vient à définir la force de travail, il donne les deux termes pour synonymes — comme nous l'avons déjà dit —, puisqu'il écrit à deux reprises: « **das Arbeitsvermögen oder die Arbeitskraft**[75] » ! Quelques lignes plus loin figure encore une fois **Arbeitsvermögen**[76].

Cette équivalence, établie par Marx lui-même, suffit pour écarter l'hypothèse d'une variation du concept de force de travail sur la base de ce simple changement terminologique. Même si l'on admettait qu'**Arbeitskraft** n'existe pas avant 1865, il serait faux de dire qu'on ne rencontre plus **Arbeitsvermögen** après cette date et, surtout, que Marx ferait désormais une différence entre les deux termes.

En fait, il n'y a jamais eu de distinction tranchée entre **Vermögen** et **Kraft**. Ils sont généralement pris comme synonymes par Marx, de même que certains de leurs sens le sont dans la langue courante.

Dans les *Manuscrits de 1861-1863*, il parle de la puissance de travail: **Arbeitsvermögen**, en tant que simple force: **blosse Kraft**[77].

Dans les *Théories sur la plus-value*, écrites entre 1861 et 1864, lorsque

Marx analyse la force de travail, **Kraft** explicite **Arbeitsvermögen**: « La puissance de travail elle aussi ne fait la preuve de son pouvoir [**Kraft**] de créer de la valeur que lorsqu'elle est active[78]. »

Kraft est un terme très courant chez Marx depuis longtemps, en particulier dans « force productive ». On trouve fréquemment « force productive du travail », où **Kraft** voisine avec **Arbeit** [travail] dès *L'idéologie allemande*.

C'est dans les *Grundrisse* que Marx élabore sa célèbre explication de la possibilité de la plus-value capitaliste. Dans ce manuscrit, on peut repérer avec précision le moment où surgit la distinction entre « travail » et « force de travail » et où est forgé le substantif **Arbeitsvermögen**[79].

Suivons le cheminement du manuscrit pour y surprendre l'apparition de ce néologisme forgé par Marx, mais naturel en allemand. Marx note d'abord que:

> « La valeur d'usage que peut offrir le travailleur [...] n'est pas matérialisée dans un produit, n'existe pas, tout simplement, en dehors de lui, n'existe donc pas réellement, mais seulement potentiellement, comme faculté[80]. »

Puis il cherche à préciser ce qui est objet d'échange entre le travailleur et le capitaliste:

> « 1) le travailleur échange sa marchandise, le travail, qui a une valeur d'usage, [...] 2) le capitaliste obtient en échange le travail même, le travail en tant qu'activité qui pose de la valeur [**Wertsetzende Tätigkeit**], en tant que travail productif; c.-à-d., il reçoit en échange la force productive [**Produktivkraft**] qui conserve et multiplie le capital, et devient par là-même la force productive et la force reproductrice du capital, force [**Kraft**] qui appartient au capital lui-même[81]. »

Ici, Marx dit encore que la chose échangée est « le travail[82] »! C'est précisément cette formulation qui va bientôt être écartée. Toutefois, la distinction entre le travail comme marchandise et le travail comme activité est déjà là, parfaitement claire dans l'esprit de Marx: ce que l'ouvrier échange, c'est sa « force productive », sa « capacité de produire ».

Poursuivons la lecture:

> « Ce que le capitaliste obtient dans cet échange simple est une valeur d'usage: la disposition du travail d'autrui. [Quant au] travailleur, [...] ce qu'il vend, c'est la disposition de son travail, qui est un travail déterminé, une compétence technique déterminée, etc.[83]. »

Marx ne parle toujours que du travail et du fait que le capitaliste dispose du travail de l'ouvrier:

> « Si le capitaliste se contentait de la simple faculté de disposer [du travail] sans faire travailler effectivement le travailleur [...], l'échange n'en

> aurait pas moins eu lieu. [Par suite, ...] d'un point de vue général, la valeur d'échange de sa marchandise ne peut être déterminée par l'*usage* que fait l'acheteur de la marchandise, mais uniquement par la quantité de travail objectivé qu'elle recèle; donc, ici, par la quantité de travail objectivé qu'il faut dépenser pour produire le travailleur lui-même[84].»

Jusqu'ici rien de fondamentalement nouveau par rapport à Smith ou Ricardo, et par rapport à ce que Marx disait dans les *Manuscrits de 1844* sur le travail aliéné, ou dans *Travail salarié et capital*[85]. Dans ces textes, au plan économique, **grosso modo**, il suivait les économistes anglais.

Cependant, nous arrivons au moment précis où il va forger l'expression qui lui servira désormais pour désigner la «puissance de travail»: «La valeur d'usage qu'il [le travailleur] offre sur le marché n'existe que comme aptitude [**Fähigkeit**], comme capacité de son être physique [**Vermögen seiner Leiblichkeit**]; elle n'a aucune existence en dehors de ce dernier[86].»

Survient alors l'expression «puissance de travail» dans une phrase qui exige des éclaircissements:

> «Le travail objectivé qui est nécessaire pour maintenir en vie la substance générale dans laquelle existe sa puissance de travail [**Arbeitsvermögen**], donc pour le [**ihn,** l'ouvrier] maintenir [en vie] lui-même, aussi bien que pour modifier cette substance générale en vue de développer cette puissance [**Vermögen**] particulière, c'est le travail objectivé dans cette substance générale [**in ihr**][87].»

«Le travail objectivé» dont il s'agit, ce sont les moyens de subsistance nécessaires à l'ouvrier. «La substance générale dans laquelle existe la puissance du travail», c'est son être physique, son corps, sa corporéité vivante. Marx veut dire que la puissance de travail ne fait qu'un avec l'ouvrier, et que ses moyens de subsistance doivent être reproduits par son propre travail. D'où le caractère circulaire du processus de production de la puissance de travail, processus qui repose finalement sur le cercle de la reproduction de la vie elle-même. La «puissance de travail» est une propriété vitale: elle trouve elle-même sa source dans la vie toujours renouvelée de l'individu en tant qu'être vivant, ce qui présuppose que celui-ci puisse se procurer les moyens de subsistance nécessaires. Marx l'explique clairement dans les lignes qui suivent nos citations précédentes:

«Dans la circulation, quand j'échange une marchandise contre de l'argent en échange duquel j'achète une [autre] marchandise [qui] satisfait mon besoin, l'acte est terminé. C'est le cas pour le travailleur. Mais il a la possibilité [**er hat die Möglichkeit**] de le reprendre à son début parce que sa nature d'être vivant [**seine Lebendigkeit**] est la source à laquelle sa propre valeur d'usage ne cesse de se ranimer[88].»

A partir de là, pour désigner la puissance de travail ainsi déterminée, Marx dit aussi bien «capacité», «faculté» [**Fähigkeit**] que «puissance» ou

«pouvoir» [**Vermögen**], en particulier dès le début du troisième cahier[89]. La puissance de travail est définie comme valeur d'usage incorporée à l'ouvrier. Elle se confond avec lui. C'est cette notion que Marx conservera désormais. Au point de vue théorique, il n'y aura plus aucune modification conceptuelle dans l'analyse de ce qui s'échange entre l'ouvrier qui est vendeur de cette capacité, puissance ou force de travail, et le capitaliste qui en est acheteur. Quant au vocable utilisé, il restera celui d'**Arbeitsvermögen** au moins jusqu'en 1863-1864.

Mais alors, comment se justifie le fait que le changement terminologique, qui est si frappant dans la version définitive du *Capital*, intervienne si tard? Car il est surprenant que Marx ne s'en soit pas avisé plus tôt! Quels motifs peuvent donc l'avoir *empêché* d'adopter **Arbeistkraft** avant *Le capital*?

Le premier de tous, pensons-nous, ce sont les connotations de **Vermögen** qui évoque plus que **Kraft** le «pouvoir» au sens de potentialité, d'être en puissance, et qui traduit directement en allemand le latin **potentia**, et le grec δύναμις. Un second motif peut-être tout aussi décisif est le fait que, dans les ouvrages des économistes et dans la littérature en général, Marx trouvait continuellement, chez les auteurs anglais, le terme **power**, et chez les auteurs français, «faculté» ou «puissance» de travail. L'anglais dit **labour power** pour «capacité de travail» et n'emploie pas le mot **force** qui existe aussi, mais désigne les forces en physique. Or Marx pratiquait beaucoup les économistes français et anglais.

Inversement, ce qui a pu jouer en faveur du choix final de **Kraft** au détriment de **Vermögen**, c'est que les économistes vulgaires considéraient la capacité de travail de l'ouvrier comme son «bien», sa «fortune», sa «richesse», ce qui se dit **Vermögen** en allemand. Certains soutenaient même que c'était son «capital». Or Marx dénonce cette manière de voir erronée de l'économie vulgaire. D'où la nécessité, qui a pu s'imposer progressivement à son esprit, d'éviter une telle équivoque dans un terme aussi essentiel.

Par suite, la question se renverse: nous constatons que Marx est longtemps resté attaché à **Arbeitsvermögen** malgré ce risque d'équivoque! Celui-ci, très réel en allemand, n'existe pas en français: «puissance de travail» ou «pouvoir de travail» ne peut signifier «bien de travail» ou «fortune de travail», expressions dénuées de sens.

Marx a pu choisir **Arbeitskraft** pour d'autres motifs encore, en particulier parce que l'expression sonne d'une manière plus incisive que **Arbeitsvermögen**; elle admet un pluriel; enfin elle rend l'ensemble du vocabulaire plus homogène: le voisinage avec «force productive» l'implique.

A tout cela, s'ajoute un dernier motif, qui, curieusement, n'est pas invoqué par M. Bidet, bien qu'il aille tout à fait dans le sens de sa thèse. Le concept de force devenait d'usage courant dans toutes sortes de sciences. C'est justement dans les années soixante que Marx multiplie ses lectures dans le domaine des sciences de la nature. Parmi les divers ouvrages de physique qu'il étudie, il remarque *La corrélation des forces physiques* de W. R. Grove[90].

L'influence des sciences de la nature semble donc s'ajouter aux raisons précédentes et faire pencher la balance en faveur de **Kraft**.

Il est probable que l'emploi du mot «force» pour désigner toutes les formes d'énergies en physique a joué un rôle important dans le choix de Marx. Toutefois, si cette influence n'est pas niable, peut-on, sans plus de preuves, en faire le motif essentiel? Cela nous paraît difficile pour plusieurs raisons. En effet, il existe quelques textes marxiens antérieurs à 1857 où se rencontre déjà incidemment **Arbeitskraft**[91].

En 1850, ce terme apparaît à la fin d'un article signé d'Eccarius, qui collaborait avec Marx[92]. Cet article est publié dans la *Nouvelle Gazette Rhénane, revue politico-économique*, que Marx s'efforce de faire vivre au début de son exil londonien. Or Marx retouchait les textes d'Eccarius[93]. Les éditeurs de la *Marx-Engels Gesamtausgabe* y voient la marque de son style, précisément dans l'alinéa terminal où on lit: «La *manière de produire de la petite-bourgeoisie dévore trop de forces de travail* [**Arbeitskräfte**], *trop de capital*[94].»

D'après le *Sachregister zu Marx-Engels Werke*, on pourrait croire qu'une autre occurrence de **Arbeitskraft** se trouve dans un article d'Engels de la même période. Cet article, paru dans *The Democratic Review* [La revue démocratique] en mars 1850, était en anglais. Engels écrivait:

> «Dans le système social actuel, [...] le capital est entre les mains du petit nombre à qui la multitude est obligée de *vendre son travail* [**to whom the many are obliged to sell their labour**][95].»

Ainsi, c'est la traduction allemande tardive qui interpole ici «force de travail» à la place de «travail[96]»!

Il y a néanmoins un problème qui aurait dû être envisagé par ceux qui fondent une interprétation hâtive et tendancieuse sur des constatations mal étayées. En fait, c'est Engels qui, très tôt, et, semble-t-il, le premier, a employé **Arbeitskraft**, puisqu'on trouve le mot chez lui dès son *Esquisse* de 1844[97]! Dans l'espace de deux à trois pages, on en relève six occurrences[98].

Or, Marx connaissait bien ce texte: il s'y reporte en préparant le premier livre du *Capital*, puisqu'il en cite quelques lignes à propos des lois économiques qui agissent à l'insu des agents économiques et se manifestent sous forme de crises cycliques. Il l'aura peut-être relu. On sait qu'il fut influencé par cette œuvre suggestive du jeune Engels qui, dans son texte, transposait la terminologie des économistes anglais comme Adam Smith. Il reste qu'Engels n'avait pas songé à la nécessité de distinguer force de travail et travail pour comprendre et résoudre les contradictions où s'enfermait l'économie politique classique. Quoi qu'il en soit, le fait qu'Engels employait le mot **Arbeiskraft** en 1844 montre qu'il traduisait sans problème en allemand la notion de force (puissance ou pouvoir) de travail présente chez les économistes sur lesquels il s'appuyait. C'est pourquoi le mot pouvait venir spontanément sous la plume d'Engels ou de Marx. Deux occurrences de **Arbeitskraft** se trouvent aussi dans les discours

prononcés par Engels en février 1845 à Elberfeld[99]. Par contre, le mot ne semble figurer ni dans les *Manuscrits de 1844*, ni dans *La Sainte Famille*.

Mais, il apparaît une fois dans *L'idéologie allemande*:

> « L'esclavage, certes encore très rudimentaire et latent dans la famille, est la première forme de propriété, qui d'ailleurs correspond déjà parfaitement ici à la définition des économistes modernes d'après laquelle il est la libre disposition de la force de travail [**Arbeitskraft**] d'autrui[100]. »

Dans les années 1865-1867, une des sources du terme, pour Marx, pourrait donc être Engels, celui-ci ayant lui-même tout simplement traduit l'expression de Smith: « puissance productive du travail[101] ». Le mot **Kraft** est lié, chez Marx et Engels, dès 1844, à des qualificatifs variés: ce sont les forces « essentielles » de l'homme, ses forces « vivantes », ses forces « physiques » et « intellectuelles », ou les forces « naturelles » en général.

Quant à la distinction entre « force de travail » et « travail », c'est proprement une distinction conceptuelle élaborée et définitivement acquise par Marx à partir du moment où il rédige les Cahiers II et III des *Grundrisse*, et qu'il analyse l'échange entre capital et travail, c'est-à-dire en novembre-décembre 1857.

Répétons que de temps à autre, le principe de cette distinction commençait à émerger chez les économistes anglais. Engels, en 1844, n'allait pas au-delà; tout ce qu'il avait vu, c'est que « la force de travail excédentaire va constamment de pair avec un excédent de richesse, de capital, de propriété foncière[102] ».

Enfin, pour compléter cette revue, il convient de faire remarquer que **Arbeitskraft** apparaît de temps à autre, sous la plume de Marx, en 1857, dans le manuscrit même des *Grundrisse*[103]!

Au terme de cette enquête, il faut conclure que le choix terminologique définitif de Marx dans *Le Capital*, qui diffère de l'usage qu'il avait généralement suivi dans ses manuscrits préparatoires, n'implique aucun changement conceptuel. En particulier, nous pouvons affirmer que ce choix ne résulte pas d'un abandon quelconque des catégories de puissance et d'acte, auxquelles Marx continue de se référer, y compris sous leur forme grecque: les expressions « travail *en puissance* » et « travail *en acte* » désignent tout autant la distinction conceptuelle fondamentale entre « force de travail » et « travail » que **Arbeitskraft** et **Arbeit**.

Marx n'hésite pas à recourir au besoin aux termes aristotéliciens (δύναμις et ἐνέργεια), ou hégéliens (**an sich, für sich**), dans ses explications, notre précédent paragraphe l'a abondamment prouvé. Nous ne voyons pas que Marx ait cherché à s'en défaire. Cela confirme qu'il voyait dans la force de travail une forme éminente de la possibilité concrète au sens de δύναμις ou d'être en puissance.

Marx écrit quelque part dans *Le capital*: « Qui dit puissance de travail, ne

dit pas travail, pas plus que celui qui dit puissance de digestion ne dit digestion. Ce dernier processus, c'est connu, nécessite autre chose qu'un bon estomac[104]. »

Il utilise ici à dessein **Arbeitsvermögen**, et **Vermögen** pour le « pouvoir » de digérer. Il cite et discute alors un propos de l'économiste Rossi, prenant soin de marquer que **Arbeitsvermögen** rend l'expression française « puissance de travail » qu'il donne entre parenthèses[105]. Ce n'est pas sur une éventuelle différence à faire entre **Vermögen** et **Kraft** que porte le litige : Marx reproche à Rossi de supposer que l'existence même de la puissance de travail implique, **ipso facto**, l'existence des moyens de subsistance, c'est-à-dire de supposer que les conditions de la vente de la puissance de travail sont toujours réalisées, ce qui est absurde, l'expérience et l'observation immédiate montrant le contraire.

A l'issue de cette recherche sur le concept de force de travail et sur les termes employés par Marx pour l'exprimer, nous retirons certains résultats. Il ne s'agit pas pour lui de garder ou d'abandonner des « catégories philosophiques ». Qu'il continue dans *Le capital* à utiliser les termes hégéliens ou aristotéliciens, c'est indiscutable pour des notions comme celles de forme et de contenu, de substance, de quantité, de qualité, de moments et de processus : de même, en ce qui concerne « puissance » et « acte ».

Pour lui, la difficulté n'est pas essentiellement de nature terminologique. C'est de saisir, concevoir et expliquer les phénomènes. La difficulté est d'ordre conceptuel et théorique : elle est de comprendre les contradictions qui se manifestent dans la réalité, et d'en découvrir les véritables causes. Ainsi, avec la puissance de travail, la difficulté est de saisir comment elle a pu et dû se différencier concrètement du travail effectif, comment elle a pu être séparée de celui-ci.

En étudiant ses origines historiques, ses conditions d'apparition, on découvre comment la force de travail a été réduite à la simple « possibilité de travail » qu'est l'ouvrier « libre », exploité par le capital. Mais, le travailleur est la source de toute possibilité réelle, qui réside dans la réunion de ces capacités et des moyens de production existants dans l'activité productive elle-même.

5. *Les forces naturelles sont-elles productives?*

On pourrait croire que la possibilité historique relève uniquement de l'homme, c'est-à-dire des forces productives humaines, au premier rang, de la force de travail, et que les forces productives se réduisent à celle-ci et aux moyens de production mis en œuvre par les hommes. Or, le concept de forces productives a une extension bien plus grande : Marx y englobe les forces naturelles. La possibilité historique reposerait-elle donc aussi sur les possibilités de la nature?

A cette question : y a-t-il pour Marx, d'autres forces productives que la

force de travail humaine?, l'on hésite à répondre par l'affirmative. Des interprètes du marxisme disent hardiment: non!

Personne ne met en doute que la force de travail soit, par excellence, une force productive. Par contre, dans les définitions que l'on donne ordinairement des forces productives, souvent les forces naturelles sont omises.

Au mot «production», le *Dictionnaire Général des Sciences Humaines* présente la définition suivante: «On entend par forces productives le résultat de la combinaison des travailleurs directs et des travailleurs indirects avec les moyens de production dans des rapports techniques (une division technique du travail) déterminés[106].»

Les auteurs de cette définition omettent deux choses: non seulement «sont oubliés» les rapports sociaux de production, mais aussi les forces naturelles. L'accent est mis unilatéralement sur la division technique du travail. A la décharge des auteurs de cet ouvrage, reconnaissons qu'ils ne prétendent pas exposer les vues de Marx.

On trouvera sans doute mieux dans le *Dictionnaire critique du marxisme*. Dans l'article sur les forces productives, rédigé par M. J.-P. Lefebvre, cet ouvrage propose de distinguer trois sens: «1) Productivité (du travail social); 2) (toujours au pluriel en ce sens) Capacités de production d'une formation sociale, ensemble des forces de travail et des moyens de production d'un pays ou d'une époque donnée; 3) Système interactif des forces de travail et des moyens de production dans lequel s'exprime le rapport de l'homme aux objets et aux forces naturelles[107].»

Si cette définition fait allusion aux forces naturelles, on voit qu'elle ne les considère pas vraiment comme des forces «productives». Seraient-elle incluses dans «les moyens de production»? On ne sait.

De même, on cherche en vain une mention des forces naturelles dans l'article «Marx et marxisme» de MM. Étienne Balibar et Pierre Macherey de l'*Encyclopaedia Universalis*: ils présentent la «productivité du travail» comme dépendant uniquement «des progrès des instruments et techniques de production[108]», et parlant des «forces productives matérielles», ils ne disent pas en quoi elles consistent, tenant seulement à souligner qu'elles «incluent la force de travail humaine[109]». Du rapprochement de ces deux indications, il résulte que les forces productives matérielles sont a) la force de travail, et b) les moyens de production (instruments et techniques).

Dans le *Philosophisches Wörterbuch* de MM. Buhr et Klaus, les forces productives sont définies comme «le système de l'action réciproque des moyens de production et du travail humain[110]». A l'appui de sa définition, M. Gunter Heyden, auteur de l'article sur les forces productives, cite *Le capital*: «Quelles que soient les formes sociales de la production, les travailleurs et les moyens de production en restent constamment les facteurs[111].»

Ainsi, l'admission des forces naturelles parmi les forces productives se heurte à de sérieuses résistances. D'où vient que des «marxistes» commettent cet «oubli» quand il s'agit de définir les forces productives? Toutefois,

reconnaissons-le, M. Heyden ajoute que, ainsi définies, elles « expriment le rapport de l'homme aux objets et forces de la nature » et que l'homme « agit sur la nature » et « utilise ses propriétés[112] ».

En soutenant que les forces naturelles sont « productives », n'allons-nous pas verser dans une interprétation tendancieuse, et faire endosser à Marx la thèse des Physiocrates, qui considéraient que seule la nature était productive, l'origine de toute richesse se trouvant ainsi dans l'agriculture?

Avec la théorie de la valeur-travail, Marx n'a-t-il pas adopté les vues générales de l'économie politique anglaise, qui impliquaient un rejet des idées physiocratiques? La productivité du travail ne provient-elle pas uniquement des procédés et agencements que l'homme ajoute à la nature? Celle-ci ne paraît pas participer à l'acte productif, au processus de travail.

Pour Marx, comme pour les économistes anglais, l'homme est la source de la plus-value: son travail est la seule source de la valeur, répète-t-il. Les besoins et les buts de la production sont les siens; les moyens aussi: la nature ne procure que des matières brutes et des formes d'énergies qui n'ont pas de valeur marchande en elles-mêmes. Marx conteste que les outils et instruments soient productifs de valeur; **a fortiori**, la nature. Il polémique contre ceux qui soutiennent que la terre aurait une « valeur ».

Pourtant, il faut mettre les forces naturelles au nombre des forces productives. Cela découle incontestablement du fait qu'il considère la terre comme l'une des sources de la richesse matérielle, sous forme de valeurs d'usage:

> « L'homme ne peut point procéder autrement que la nature elle-même, c'est-à-dire qu'il ne fait que changer la forme des matières. Bien plus, dans cette œuvre de simple transformation, il est encore constamment soutenu par des forces naturelles. Le travail n'est donc pas l'unique source des valeurs d'usage qu'il produit, de la richesse matérielle. Il en est le père, et la terre, la mère, comme dit *William Petty*[113]. »

En 1875, Marx insiste sur ce point de doctrine fondamental:

> « Le travail n'est pas *la source* de toute richesse. La *nature* est tout autant la source des valeurs d'usage (qui sont bien, tout de même, la richesse réelle!) que le travail, qui n'est lui-même que l'extériorisation [**Ausserung**] d'une force naturelle, la force de travail de l'homme[114]. »

Or, Marx le précise souvent: lorsqu'il définit la productivité du travail, il soutient qu'elle dépend, non seulement des qualités du travail humain, mais aussi des « conditions naturelles », par exemple de la faveur des saisons, ou de l'abondance des mines[115].

Il ne s'agit nullement d'une remarque isolée, ni d'une formulation hâtive qui lui aurait échappé par quelque négligence. Dans *Le capital*, cette idée est répétée de la manière la plus expresse:

> « Abstraction faite du mode social de la production, la productivité du travail dépend des conditions naturelles au milieu desquelles il s'accomplit. Ces conditions peuvent toutes se ramener soit à la nature de l'homme lui-même, à sa race, etc., soit à la nature qui l'entoure. Les conditions naturelles externes se décomposent au point de vue économique en deux grandes classes : richesses naturelles en moyens de subsistance, c'est-à-dire fertilité du sol, eaux poissonneuses, etc., et richesses naturelles en moyens de travail, tels que chutes d'eau vive, rivières navigables, bois, métaux, charbon et ainsi de suite[116]. »

Marx ajoute même qu'« aux origines de la civilisation c'est la première classe de richesses naturelles qui l'emporte; plus tard, dans une société plus avancée, c'est la seconde[117] ».

Pour lui, il y a donc une influence des forces naturelles et de la nature en général sur la productivité du travail humain. Peut-on préciser davantage cette influence? Comment la conçoit-il? Ses propos à ce sujet ne sont pas toujours sans créer quelque confusion.

Dans le troisième livre du *Capital*, il développe une comparaison entre l'emploi de chutes d'eau naturelles et celui de machines à vapeur comme sources d'énergie[118]. Contre toute attente, il déclare que le surprofit est moindre dans le second cas! Pourquoi alors, se demande-t-on, le capitalisme aurait-il développé à grande échelle la production fondée sur la machine à vapeur, lui dont le mobile est de chercher le plus grand profit possible? Marx semble en pleine contradiction.

Quelles sont les raisons qu'il avance pour dire que le surprofit est plus grand dans le cas de l'usage de la chute d'eau? Cela est dû « tout d'abord à une force naturelle, à la force motrice de la chute d'eau existant naturellement; elle ne coûte rien, contrairement au charbon qui transforme l'eau en vapeur et qui est lui-même un produit du travail, et donc possède une valeur pour laquelle il faut payer un équivalent[119] ».

Résoudre les difficultés qui se présentent ici n'est pas chose aisée. D'une part, le capitaliste cherche tout autant à utiliser la chute d'eau naturelle que la machine à vapeur si, tous comptes faits, il peut produire *plus* avec la *même* dépense. D'autre part, il est clair que les forces naturelles qui ne supposent aucun transport, ni aucun travail préalable, sont dites productives bien qu'on ne les paie pas : dans le travail de cueillette ou d'extraction, l'on n'échange pas ce qu'on obtient directement de la nature contre de l'argent. On paie le travail de l'ouvrier agricole, mais on ne paie pas la nature elle-même pour la multiplication des grains qui résulte des propriétés des plantes et de la végétation naturelle.

Dans la comparaison de la machine à vapeur à la chute d'eau, Marx oppose les coûts de l'extraction et du transport d'un combustible à la gratuité de la libre disposition de la chute d'eau naturelle. Mais on ne saurait maintenir cette supposition sans restriction : il faudrait comparer les coûts respectifs des

installations et des instruments ou machines; même dans le cas limite et idéal où la chute d'eau ne demanderait aucun aménagement du sol, il faut au moins une roue et quelque mécanisme rudimentaire. Ce que Marx compare, c'est la contribution des forces naturelles elles-mêmes en tant qu'énergie à la « production », indépendamment de la part qu'y prennent les moyens. C'est une première raison de l'obscurité de son propos.

Il y a une autre raison d'ambiguïté: Marx mêle et semble confondre la production de valeurs d'usage et celle de la valeur d'échange. Son argument est que les forces naturelles, en elles-mêmes, sont « gratuites »: c'est un don de la nature. Or, dans le cas de la machine à vapeur, la nature contribue également à la « productivité du travail »:

> « Le fabricant qui utilise la machine à vapeur se sert, lui aussi, de forces naturelles qui ne lui coûtent rien, mais rendent le travail plus productif. [...] Il ne paie pas le pouvoir que posède l'eau de changer d'état physique et de devenir vapeur, ni l'élasticité de la vapeur, etc.[120]. »

Venant d'affirmer que le fabricant doit son surprofit « d'abord à une force naturelle », Marx ajoute que les forces naturelles « rendent le travail plus productif ». On comprend qu'il soit productif au sens de production des valeurs d'usage, et que la « productivité du travail » dépende du concours que les forces naturelles lui apportent. C'est pourquoi, en régime de production capitaliste, c'est le capitaliste ou du moins la classe capitaliste qui profite de cette productivité naturelle.

Mais, on ne peut en rester là: pourquoi Marx dit-il que les forces naturelles « rendent le travail plus ou moins productif », sans préciser s'il s'agit de la valeur d'échange ou de la valeur d'usage? En réalité, cela ne se comprend qu'en admettant qu'il considère les choses sous les deux points de vue à la fois: un certain rapport entre valeur d'usage et valeur d'échange s'établit, bien que ce rapport ne soit pas quantifiable. Marx répète que ce sont des choses incommensurables.

Une chose est claire: les forces naturelles sont productives en ce qui concerne les valeurs d'usage. Dans l'esprit de Marx, cela entraîne qu'elles soient indirectement productives en ce qui concerne la valeur d'échange, car d'elles dépend la productivité du travail, c'est-à-dire la proportion entre les produits nécessaires à la vie d'un ouvrier et ceux qu'il réalise (proportion qui peut également s'exprimer en temps ou valeur).

Dans ces conditions, d'où vient qu'en général les commentateurs tendent à passer sous silence les forces naturelles quand ils définissent les forces productives?

Si certains mentionnent les « matériaux » ou « matières premières » tirés de la nature, quand ce ne sont pas simplement des moyens de susbsistances ou objets de consommation tout prêts, ils omettent presque toujours les « forces » naturelles[121].

Dans sa discussion sur ce qu'il convient d'inclure dans la liste des « forces productives », G. A. Cohen, analyste pourtant minutieux et rigoureux, commet lui aussi cet « oubli » : il ne compte parmi les moyens de production que les « espaces » (la géographie et le climat) et les matériaux bruts, mais pas les « forces » de la nature[122] !

Les interprètes, mettant en avant l'idée que la force de travail dans le mode de production capitaliste est la force productive « par excellence », en concluent subrepticement que, pour Marx, elle serait la seule ! Cette compréhension de la pensée marxienne est unilatérale et, partant, fallacieuse : les forces productives, ou la force productive globale[123], d'une société, c'est un ensemble où la force productive du travail, les moyens de production, les forces et matières naturelles sont intimement liés en un tout absolument indissociable.

En réalité, cette omission est grave : ne pas considérer les forces naturelles comme « productives » déforme la pensée marxienne et obère toute compréhension profonde du processus historique. Les interprètes, allant plus loin que Marx lui-même, focalisent leur attention sur l'exploitation de la force ouvrière dans le système capitaliste. Pour le capitaliste, la force de travail est la seule source de plus-value ; par suite, il ne s'intéresse qu'à la valeur[124] comme quantité de travail moyen socialement nécessaire.

Pourtant, cela ne signifie pas que les forces naturelles ne soient pas productrices : elles sont productrices de valeurs d'usage ! De ce fait, elles déterminent des possibilités concrètes, et la possibilité historique dépend des possibilités inhérentes à la nature, en particulier de celles qui résident dans les forces naturelles que l'homme découvre et utilise. La possibilité ne réside donc pas seulement dans la force de travail, mais aussi dans les forces naturelles, qui conditionnent la productivité du travail.

L'erreur où certains sont ainsi conduits a ses racines dans le système capitaliste lui-même. Dans tout mode de production où apparaît l'échange lié à un marché (donc dans la production marchande en général), la force de travail est seule créatrice de valeur d'échange. Le mode de production capitaliste exploite cette faculté et la développe pour en tirer la plus-value.

Ni le capital accumulé, ni les moyens de production existants (capital constant) ne produisent de valeur nouvelle, en entendant valeur au sens de valeur d'échange, mais Marx ne dit pas qu'ils ne produisent pas de valeurs d'usage, au contraire. La nature n'est pas productive au sens où elle produirait des valeurs d'échange, mais elle l'est dans l'autre sens ! Marx le dit de la manière la plus formelle :

> « Le capital, de même que toutes les conditions de travail, y compris les forces de la nature, qu'on ne rétribue pas, a une action productive dans le processus de travail, dans la création de valeurs d'usage, mais il ne devient jamais source de valeur[125]. »

On remarquera que le capital lui-même est dit avoir une «action productive»! Ici, il y a une difficulté pour ceux qui n'admettraient pas le rôle des forces naturelles dans la production. Car, comment comprendre que le capital agisse comme la nature elle-même dans le processus de travail, si l'on n'a pas vu que celle-ci a son propre rôle dans la production des valeurs d'usage?

Lorsque Marx parle de «l'utilisation des forces naturelles et de nombreuses autres forces productives [126]», cette affirmation implique que les forces de la nature font partie des forces productives. Or, l'une des grandes victoires du capitalisme, sa supériorité sur les modes de production précédents, c'est de s'être emparé de certaines forces naturelles nouvelles, de la force expansive de la vapeur par exemple (grâce à la machine à vapeur) qui, comme toutes les forces naturelles, «ne coûte rien [127]».

Si l'on s'y trompe, c'est que se produit ici une illusion spécifique au capitalisme. A propos du rôle de la science, dans la forme développée du mode de production capitaliste, Marx explique que «les forces naturelles également se présentent comme *forces productives du capital* [128]».

Ainsi, on confond la productivité sociale et la productivité naturelle du travail. Cette confusion est à son comble dans le capitalisme développé, car le capital engendre une illusion: développant les moyens de production matériels et, par là, accroissant la production des valeurs d'usage, c'est-à-dire la satisfaction d'une plus grande quantité de besoins sociaux, il paraît jouer le même rôle que la découverte de nouvelles forces naturelles.

C'est parce que le capital peut faire fonctionner les forces naturelles à son profit, comme il le fait avec la force de travail, que se produit l'illusion: il *semble* que le capital soit lui-même productif. Mais sa productivité est d'emprunt. La productivité naturelle du travail et des forces de la nature passent pour la sienne propre, parce que, dans les conditions sociales de son existence, il peut seul les mettre en œuvre.

En fait, la nature crée toutes sortes de valeurs d'usage sans aucun concours du capital, ni aucun travail: «Une chose peut être une valeur d'usage sans être une valeur. [...] Tels sont l'air, des prairies naturelles, un sol vierge, etc. [124].»

Soutenir que la nature n'est pas productive, que la productivité du travail ne dépend pas des capacités productives qui sommeillent dans les matériaux et sources d'énergie naturels, c'est trahir la pensée de Marx.

Que seul le travail soit source de richesse, c'était, entre autre, la thèse de Destutt de Tracy [130].

Le terme «production» est l'occasion d'une double équivoque. La première est celle que nous venons d'indiquer: elle concerne la caractère apparemment non productif de la nature. Il semble que celle-ci ne soit pas productive, parce qu'elle n'est pas à l'origine de la valeur en tant que valeur d'échange.

D'autre part, si l'on n'a pas percé à jour le mystère de la production de la

plus-value tout en respectant la loi de l'échange d'équivalents, et bien qu'on ait découvert que le travail est l'origine de la valeur (cas des économistes anglais), c'est alors le capital, acheteur de la force de travail qui apparaît comme productif de toute valeur, y compris de la valeur d'usage! Ce fait engendre une seconde équivoque, inverse de la précédente: c'est lui, le capital, qui se présente comme créateur des nouvelles valeurs d'usage qui croissent sous son impulsion. Même celles que la nature fournit gratuitement semblent découler de lui! Alors, le renversement est complet: l'équivoque redoublée rend la mystification totale[131].

La première face de l'équivoque (que la nature n'est pas productive) est d'autant mieux ancrée dans la conscience commune que le mode de production capitaliste fait croire que le travail n'est pas la source de la productivité en valeur, puisque le travail ne *peut* rien sans le capital.

Or, Marx distingue deux sortes de productivité: la productivité naturelle du travail et sa productivité sociale. En s'emparant de celle-ci, le capital fait penser que la productivité naturelle découle de lui comme si c'était sa propriété intrinsèque et spécifique. Marx souligne bien l'équivocité du mot «productif» lorsqu'il précise que, «dans le sens capitaliste du terme *productif*», ce vocable signifie «productif de plus-value»[132].

Mais il y a le sens «naturel» du mot. En fait, la réalité est la suivante: c'est la force de travail *et* toutes les autres forces naturelles qui créent les valeurs d'usage.

L'accroissement de la force productive du travail ne consiste pas seulement dans l'intensification du travail, dans l'allongement de sa durée, dans son perfectionnement (coopération, division du travail, etc.), mais aussi et simultanément dans l'exploitation des ressources de la terre et de la nature en général. C'est ce qui permet de comprendre que les sciences deviennent de plus en plus une force productive directe, car c'est par elles que l'on acquiert la connaissance des «possibilités» naturelles[133].

La nature est donc, en elle-même, une réserve de possibilités. Des forces y sommeillent que l'homme n'a pu, jusqu'ici, découvrir et faire agir à son profit. Elle constitue une source de possibilités concrètes pour le développement humain, qui passe par celui des moyens de production, c'est-à-dire des techniques. Cela se réalise grâce à l'exploitation des forces naturelles (sources d'énergie, etc.). La puissance productive de ces forces, mise en œuvre par l'homme, les fait passer de l'état de possibilité concrète à celui de possibilité réelle et de réalité.

Cela est d'une importance philosophique fondamentale: il est tout différent de penser que l'homme est la seule source de la possibilité, et de penser que la nature est également à l'origine de toute possibilité. Le développement de toutes les forces productives est ce qui rend l'histoire possible, ou mieux, c'est la possibilité historique elle-même. Ce développement dépend au moins autant des réserves potentielles de la nature que des facteurs propres à la force productive du travail. C'est pourquoi, traitant de la

productivité du travail, Marx ajoute cette précision: «si les conditions naturelles sont favorables»[134].

C'est une des raisons majeures pour lesquelles il est impossible de se prononcer sur le contenu et le cours de l'histoire à venir. Pour le faire, il faudrait connaître toutes les possibilités qui existent au sein de la nature[135].

Ceux qui pensent que, pour Marx, seule la force de travail serait créatrice, sont victimes de l'amphibologie du concept de valeur que Marx a dénoncée. Cela rejaillit sur le concept de production: ils prennent le concept de production au sens capitaliste! Ce **quiproquo** désastreux touche également le concept de productivité. On peut parler de la productivité ou bien en utilités ou bien en valeur, quoique les deux soient toujours liées. Dans tout mode de production marchande, elles sont liées «polairement»: «Les marchandises ne sont marchandises que parce qu'elles sont deux choses à la fois, objet d'utilité et porte-valeur[136].»

L'histoire montre, et la théorie du *Capital* démontre, que le capitalisme a considérablement accru les valeurs d'usage en quantité et en qualité par rapport aux époques antérieures. Il a poussé au développement de la population, donc à celui de la force de travail, et par conséquent à celui des possibilités réelles. Il est contraint, par nature, de chercher à créer toujours plus de valeur, du fait de la concurrence entre capitalistes. Surtout, il a développé le machinisme. Or celui-ci évince les hommes. Ainsi, se meut-il au sein d'une contradiction.

Dans ces conditions, comment est-il possible d'accroître la plus-value, si seule la force de travail est créatrice de valeur? La solution réside dans l'accroissement de la productivité du travail: celle-ci dépend à son tour de bien des facteurs, en particulier de l'utilisation des ressources naturelles. Parmi ces ressources, les forces naturelles occupent une place de plus en plus importante, indique Marx. On ne peut les mettre en œuvre que grâce au développement des moyens techniques en général.

Pour lui comme pour William Petty, la terre (la nature) est «la mère des richesses». Marx n'a pas rejeté les thèses physiocratiques autant qu'on le pense. Elles restent valables en ce qui concerne la production des valeurs d'usage; toutefois, elles ne le sont qu'en partie, car, dans la production, c'est d'un concours de l'homme et de la nature qu'il s'agit, c'est-à-dire d'une *unité* des forces humaines et des autres forces naturelles.

Si le capitalisme a pu, et, dans une certaine mesure, peut encore, se développer malgré sa contradiction interne, c'est qu'il exploite les forces naturelles sur une échelle beaucoup plus large que dans les régimes socio-économiques antérieurs: il le fait sans vergogne, poussé par les impératifs de la lutte concurrentielle. Les forces naturelles sont productives de valeurs d'usage qui servent de support à la valeur d'échange. Le capitalisme ne peut réaliser la valeur que grâce à ces forces: le capital s'empare de la productivité naturelle pour la faire fonctionner à son profit. Marx souligne que l'emploi toujours plus poussé de moyens techniques nouveaux et plus perfectionnés est

une des sources essentielles de la multiplication inouïe de la force productive du travail.

Toutefois, ce progrès a des limites à la fois matérielles et sociales, limites très variables selon les branches, les pays et les circonstances. Même lorsqu'elle est techniquement et matériellement possible, l'utilisation des forces naturelles (nouvelles techniques et maîtrise de nouveaux pouvoirs de la nature) rencontre des résistances sociales et politiques: le maintien et la reproduction des rapports sociaux est une nécessité pour les classes sociales dominantes. Mais ces impératifs se heurtent aux crises économiques, où les forces productives entrent en contradiction avec les rapports de production.

La force de travail tant qu'elle n'est pas mise au contact des moyens de production n'est productive qu'en puissance. Il en va de même des forces naturelles qui ne deviennent utilisables que dans des conditions concrètes, matérielles et sociales, déterminées: il y faut le truchement d'outils, d'appareils et d'instruments, d'une force de travail et de rapports sociaux appropriés. Le travail, ou force de travail en acte, et les forces naturelles, sont les manifestations d'agents naturels. Les possibilités qu'ils recèlent ne deviennent *réelles* que dans l'*activité* productive.

NOTES

1. Selon Émile Littré, « force », « au sens métaphysique », désigne « les forces, les substances qui sont causes », c'est-à-dire « ce qui est à la fois substance et cause des phénomènes » (*Dictionnaire de la langue française*, **sub.** V° « Force », sens n° 17). C'est en ce sens que Marx le prend, sauf s'il ne l'aurait pas dit « métaphysique » !.

2. Sens n° 1 de Littré, **ibid.**

3. Sens n° 13 de Littré, **ibid.**

4. Quoique **Kraft** signifie plutôt « force », ce principe est désigné en allemand comme **Prinzip des Erhaltung der Kraft**. Il fut découvert et posé à la base de la thermodynamique dans les années quarante du XIX^e^ siècle. Helmholtz avait présenté son traité *Uber die Erhaltung der Kraft* [Sur la conservation de l'énergie] à la Société de Physique de Berlin le 23 juillet 1847. Marx a dû avoir connaissance de ce principe avant d'étudier des ouvrages de physique, ce qu'il fit surtout dans les années soixante. Le 14 juillet 1858, Engels lui écrivait: « Un [...] résultat, qui aurait réjoui le vieux Hegel, est, en physique, la corrélation des forces [**die Korrelation der Kräfte**], autrement dit la loi selon laquelle, dans des conditions données, le mouvement mécanique, donc la force mécanique (par frottement, p. ex.) se transforme en chaleur, la chaleur en lumière, la lumière en affinité chimique, l'affinité chimique (dans la pile de Volta p. ex.) en électricité, et celle-ci en magnétisme » (*Correspondance*, t. V, p. 203; *MEW* 29, p. 338; *Lettres sur les sciences*, p. 17; trad. modifiée). — En 1864, Marx étudia l'ouvrage de W. R. Grove, *Correlation of physical forces*. Il trouve que Groce est « le plus philosophique de tous les savants anglais (et même allemands !) » (**ibid.**, t. VII, p. 255: *MEW* 30, p. 424). — En 1858, Engels lui disait qu'un anglais avait prouvé que ces forces passent l'une en l'autre selon des rapports quantitatifs très précis. Il s'agissait de James Prescott Joule.

5. *Encyclopédie*, § 136, Addition (trad. Bourgeois, p. 569).

6. Cette discipline est justement définie comme l'étude des mouvements et des changements

en fonction de leurs causes. Rappelons que les physiciens divisent la mécanique en dynamique et cinématique, cette dernière étudiant les formes des mouvements indépendamment de leurs causes.

7. *Manuscrits de 1844*, p. 98; *MEW* EB I, p. 545. On trouve des remarques identiques dans un fragment de l'époque de la Dissertation doctorale, où Marx oppose au vieux Schelling ce que celui-ci avait écrit dans sa première période (cf. *Différence*, pp. 285-286; *MEW* EB I, pp. 369-370; *Œuvres* (éd. Rubel), t. III, pp. 99-100, n. 9). Toutefois, Marx ne bannit pas la catégorie de création mais seulement celle de création ex **nihilo** qui suppose un «créateur». Nous le vérifierons plus d'une fois.

8. *Le capital*, t. 1, p. 59; trad. Lefebvre, p. 50; *MEW* 23, pp. 58-59.

9. **Ibid.**, p. 61; p. 53; p. 61.

10. «Matérialisme et révolution», **op. cit.**, p. 138.

11. **Ibid.**, p. 147.

12. **Ibid.**, p. 154. — On trouve une réduction semblable chez Heidegger pour qui «l'essence du matérialisme ne consiste pas dans l'affirmation que tout est matière, mais bien plutôt dans une détermination métaphysique, selon laquelle tout étant apparaît comme la matière d'un travail» (*Lettre sur l'humanisme*, bil., trad. et présent. de R. Munier, Paris, Aubier/Montaigne, p. 103). Comme si le fait que des choses soient matière d'un travail relevait de quelque décision «métaphysique»!

13. **Op. cit.**, p. 148. La physique contemporaine montre qu'il est impossible de dissocier l'énergie et la matière; c'est ce que dit, depuis 1905, la fameuse équation de la théorie de la relativité restreinte: $e = mc^2$, qui renverse la physique classique.

14. Se rangeant politiquement aux côtés du parti de la révolution, Sartre rejette néanmoins avec la dernière énergie la philosophie de Marx et d'Engels pour cause de matérialisme mécaniste: «il y a un décalage entre l'action du révolutionnaire et son idéologie» (**ibid.**, p. 138), et «qu'arrivera-t-il un jour si le matérialisme étouffe le projet révolutionnaire?» (**ibid.**, p. 225).

15. **Op. cit.**, pp. 421-423, 429-430. — Dans son Index analytique, M. Calvez mentionne les forces productives sous «production».

16. *La société ouverte...*, p. 70-76. Popper discutant «l'historicisme économique» de Marx n'aborde que des idées assez générales et ne s'arrête pas sur le concept de force.

17. Il est employé par Charles DUNOYER (*De la liberté du travail: ou simple exposé des conditions dans lesquelles les forces humaines s'exercent avec le plus de puissance*, Paris, 2 t., 1845), Pellegrino ROSSI (*Cours d'économie politique — Année 1836-1837* —, Bruxelles, 1843), Constantin PECQUEUR (*Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou étude sur l'organisation des sociétés*, Paris, Capelle, 1840), Andrew URE (*La philosophie des manufactures*, Paris, Mathias, 1835), Ernest JONES (*An Essay on the Distribution of Wealth and on the Sources of Taxation*, Londres, 1831), Charles DUPIN (*Les forces productives et commerciales de la France*, Paris, 1827), William THOMPSON (*An Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth most conducive to Human Hapiness*, Londres, 1824). Adam SMITH parlait de «l'accroissement de la puissance productive du travail, auquel donne lieu la division du travail» (*Richesse...*, pp. 40, 41, etc.). Marx connaissait la plupart de ces ouvrages qu'il avait lus et étudiés: il analysa longuement les textes de Jones qui insistaient sur les forces productives (cf. *Théories*, t. 1, p. 36, et t. 3, p. 511 et suiv.; *MEW* 26-1, p. 18, et 26.3, p. 425 et suiv.). De tous ces ouvrages, le seul qu'il semble ne pas avoir connu est celui de Ch. Dupin, dont le titre ne manque pas d'étonner aujourd'hui (Honoré de Balzac a connu cet ouvrage très tôt).

18. Certains interprètes de Marx ont soutenu que la force de travail serait, pour lui, la seule force productive véritable, ce qui est faux. Que, dans l'étude du capitalisme, Marx mette d'abord l'accent sur l'exploitation de la force de travail (ou extorsion de la plus-value absolue) ne signifie pas qu'il oublie les autres forces productives; en particulier, elles interviennent dans la théorie de la plus-value relative! Nous le montrerons à propos des forces naturelles à la fin du présent chapitre, et plus loin dans le huitième chapitre.

19. Cf. *Le capital*, t. 1, pp. 180-181; trad. Lefebvre, p. 200; *MEW* 23, pp. 192-193.

20. «La force de travail existe uniquement comme une disposition [Anlage] de l'individu vivant» (*Le capital*, trad. Lefebvre, p. 192; *MEW* 23, p. 185). Le texte n'est pas tout à fait identique dans la traduction de J. Roy: «Mais elle n'existe en fait que comme puissance ou faculté de l'individu vivant» (*Le capital*, t. 1, p. 174).

21. **Ibid.**, p. 201; *MEW* 23, p. 194. Le texte traditionnel commet ici une bévue (typographique ou due à J. Roy)? en parlant de la «nature naturelle» de l'homme! (Cf. *Le capital*, t. 1, p. 182; *MEW* 23, p. 194). Cette bévue est relevée et commentée par M. Jacques d'Hondt («La traduction tendancieuse du "Capital" par Joseph Roy», in *L'œuvre de Marx, un siècle après*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 132).

22. *Le capital*, t. 1, p. 174; trad. Lefebvre, pp. 192-193; *MEW* 23, p. 185. Trad. modifiée d'après le texte de la première édition allemande (cf. *MEGA*, II/5, pp. 123-124).

23. *Le capital*, t. 1, p. 174; trad. Lefebvre, pp. 192-193; *MEW* 23, p. 185.

24. **Ibid.**

25. Ce mot allemand signifie «formation», «apprentissage», «culture» (sur la formation historico-sociale des sens humains, cf. *Manuscrits de 1844*, pp. 92-94; *MEW* EB I, pp. 541-542).

26. «Pour modifier la nature humaine de manière à lui faire acquérir aptitude, précision et célébrité dans un genre de travail déterminé, c'est-à-dire pour en faire une force de travail développée dans un sens spécial, il faut une certaine éducation qui coûte elle-même une somme plus ou moins grande d'équivalents en marchandises. Cette somme varie selon le caractère plus ou moins complexe de la force de travail. Les frais d'éducation, très minimes d'ailleurs pour la force de travail simple, rentrent dans le total des marchandises nécessaires à sa production.» (*Le capital*, t. 1, pp. 174-175; trad. Lefebvre, p. 193; *MEW* 23, p. 186) — On voit ici que la détermination du travail simple est rien moins que «simple», et qu'il convient de faire intervenir ces nouvelles considérations dans la critique sur les moyennes et les théories de la compensation que Marx développe ailleurs (cf. ci-dessus, chap. 4, § 5, p. 189 et suiv.).

27. Darwinien ukrainien, propagateur du marxisme, Pololinski avait publié un article sur «Le socialisme et l'unité des forces physiques» dans le journal italien *La Plèbe* en 1881.

28. Engels analyse l'article de Podolinski dans sa lettre à Marx du 19 décembre 1882 (*Lettres sur les sciences*, pp. 110-111; *MEW* 35, p. 134).

29. **Ibid.**, p. 109; p. 133.

30. **Ibid.**, p. 111; p. 134.

31. **Ibid.**, pp. 111-112; p. 134.

32. Discutant cette question, Marx conclut: «Il arrive toujours un point où [...] le prix de la force de travail et son degré d'exploitation cessent d'être des grandeurs commensurables entre elles» (*Le capital*, t. 2, p. 198; trad. Lefebvre, p. 590; *MEW* 23, p. 549).

33. Par exemple, l'esclave attaché des dizaines d'années à une noria (cas cité par Marx). Déjà Aristote distinguait bien l'esclave de l'animal et de l'automate en le définissant «un objet de propriété animé [ἔμψυχον]». Il divisait les objets de propriété en «instruments d'action [ὄργανα πρακτικά] et «instruments de production» proprement dits [ὄργανα ποϊητικά] (cf. *La politique*, L. I, IV, §§ 2-4, 1253 b 33 et 1254 a 2; trad. Aubonnet, p. 17). Ainsi, pour Aristote, l'esclave était, comme tout serviteur, un «instrument d'action animé», comparable à la vigie au service du pilote sur la proue du navire. Il appartient à la vie qui est «action» et non pas «production» (*ibid.*, 1254 a 7; p. 18).

34. Pour PLATON, cf. *Le Sophiste* et J. SOUILLÉ, *Étude sur le terme DUNAMIS dans les dialogues de Platon*, Paris, 1919. Pour ARISTOTE, cf. *Métaphysique*, L. 9, et L. 12, ch. 5.

35. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 439; *Gr.*, p. 401. Trad. modifiée, celle de M. Lefebvre omettant le mot «sinon».

36. **Ibid.**, p. 440; p. 402. — La traduction littérale: «des travailleurs salariés δύναμει libres», est curieuse en français. Marx veut dire qu'à l'époque dont il s'agit, la fin du Moyen Age, ces hommes ne sont des «travailleurs libres» qu'en puissance, puisqu'ils conservent la marque de leur origine sociale, appartiennent à des ordres sociaux déterminés: ils sont serfs, manants ou bourgeois, roturiers ou nobles, aînés ou cadets, etc.

37. **Ibid.**, p. 441; p. 403.

38. **Ibid.**

39. **Ibid.**

40. Introduction, *Contribution*, p. 156; *Méthode*, pp. 132-133; *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 25; *MEW* 13, p. 623; *Gr.*, p. 12. Trad. modifiée.

41. *Contribution*, Fragment de la version primitive, p. 254; *Gr*, p. 946. Trad. modifiée. — Des remarques incidentes de cette nature apparaissent souvent chez Marx (cf., entre autres, *Manuscrits de 1861-1863*, t. 1, p. 142, p. 145; *MEGA*, II/3.1, p. 119, p. 122).

42. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 69; *Gr.*, p. 53. Trad. modifiée.

43. **Ibid.**, p. 34; p. 440. — Le style syncopé du texte vient du fait qu'il s'agit, ne l'oublions pas, de manuscrits de premier jet.

44. *Théories*, t. I, p. 462; *MEW* 26.1, p. 370. — Chez Aristote, «entéléchie» désigne la forme ou raison qui détermine l'actualisation d'une puissance. C'est la forme finale ou perfection vers laquelle tend un être (cf., par exemple, *Métaphysique*, L. IX, ch. 8, 1050 a).

45. C'est ce qu'a soutenu récemment M. Jacques Bidet (**op. cit.**, pp. 144-146 et **passim**). Nous reviendrons sur ce changement terminologique et son interprétation dans notre prochain paragraphe (cf. ci-dessous pp. 282 et suiv.).

46. *Le capital* (trad. Lefebvre), p. 199 (trad. modifiée); *MEW* 23, p. 192; *MEGA*, II/5, p. 129 (texte allemand identique). La traduction de J. Roy (*Le capital*, t. 1, p. 180) est approximative. Elle contracte le texte allemand, omettant la deuxième phrase: dans l'affaire, **actu et potentia** ont disparu! M. J.-P. Lefebvre les fait disparaître aussi sous leur forme latine, volontairement adoptée par Marx. Comme M. Bidet, M. Lefebvre ne veut pas que Marx soit aristotélicien.

47. **Ibid.**

48. **Ibid.**

49. *Le capital*, t. 7, p. 46; *MEW* 25, pp. 394-395. Trad. modifiée. — Ces lignes sont reprises de *Théories* (t. III, pp. 575-576; *MEW* 26.3, p. 479).

50. **Ibid.**

51. « L'Esprit commence par son infinie possibilité, simple possibilité il est vrai, mais qui enferme son contenu absolu comme l'En-soi [...]. La possibilité indique quelque chose qui doit se réaliser, et la δύναμις d'Aristote est aussi **potentia**, force et puissance » (*La raison dans l'histoire*, pp. 186-187; déjà cité ci-dessus, p. 25).

52. *Le capital*, t. 7, p. 23; *MEW* 25, p. 368. Trad. modifiée.

53. **Ibid.**, t. 3, p. 154. Souligné par nous. — Dans cette page, la traduction française de Roy ne suit pas le texte allemand (cf. *MEW* 23, p. 742 et trad. Lefebvre, p. 804), qui resta pourtant le même dans les diverses éditions (cf. *MEGA*, II/5, p. 575). En l'absence du manuscrit de J. Roy (et des épreuves), on ne sait si Marx a retouché ici ce que Roy proposait.

54. « La notion de puissance (δύναμις) implique la référence à un pouvoir, et plus précisément à un pouvoir-devenir-autre, les deux termes qu'emploie Aristote là où la tradition parle uniformément d'acte (ἐνεργεία et ἐντελέχεια) se réfèrent plus concrètement encore à l'expérience du mouvement », écrit M. Pierre Aubenque (*Le problème de l'être chez Aristote*), 4e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1977, p. 440).

55. *Métaphysique*, L. 9, ch. 1, 1046 a 10-11 (trad. Tricot, t. 2, p. 483).

56. **Op. cit.**, p. 441.

57. *Métaphysique*, Livre 9, ch. 8, 1049 b 5 (**op. cit.**, p. 507). — A propos de cette thèse, Aristote précise sa définition de la puissance pour l'appliquer à la nature: « La nature aussi rentre dans le même genre que la puissance, car elle est un principe producteur de mouvement, tout en n'étant pas dans un autre être, mais dans le même être en tant que même » (**ibid.**, 1049 b 9-10). On peut dire que, sur ce point, Marx le suit aussi; nous y reviendrons.

58. *Le capital*, t. 1, p. 230; trad. Lefebvre, p. 260; *MEW* 23, p. 248. — On pourrait aussi bien traduire: « Je veux économiser mon unique *capacité* [ou pouvoir], ma force de travail. »

59. *Théories*, t. III, pp. 575-576; *MEW* 26-3, p. 479. Trad. modifiée. — Marx y reprend, en nov.-déc. 1862 (cf. **ibid.**, p. 535, n. 2) un passage des *Grundrisse*, écrit cinq ans plus tôt, sur lequel nous reviendrons (cf. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 224; *Gr.*, p. 193).

60. *Le capital*, t. 6, p. 50; *MEW* 25, p. 38.

61. *Manuscrits de 1861-1863*, p. 58; *MEGA*, t. II/3.1, p. 45. — Ces manuscrits, qui constituent une étape de rédaction intermédiaire entre les *Grundrisse* et *Le capital*, n'ont été édités que récemment dans la nouvelle *MEGA*.

62. L'argent qui provient de la valorisation d'un capital préalable apparaît « non plus comme argent qui est simplement la forme abstraite de la richesse universelle, mais comme assignation sur la possibilité réelle de la richesse universelle — la puissance de travail —, en l'occurrence, *la puissance de travail en devenir*. [...] Il n'y a pas d'*équivalent* pour la valeur nouvelle créée; sa seule possibilité est dans du travail nouveau » (*Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 307; *Gr.*, p. 273). La « création d'argent » « quant à la forme, est déjà capital (déjà *possibilité posée* du capital) » (**ibid.**). Il en est de même de la force de travail (**ibid.**, p. 439; *Gr.*, p. 401).

63. **Ibid.**, t. I, p. 402; *Gr.*, p. 367.

64. Il y a en effet des exceptions remarquables que nous examinerons ci-dessous.

65. Cf. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. XIII, Introduction du traducteur, Remarque sur **Arbeitsvermögen**, et p. 231 (note 70 de M. J.-P. Lefebvre).

66. M. Bidet (**op. cit.**) centre son analyse sur la théorie de la valeur, estimant que Marx y aurait rencontré des difficultés insurmontables. Il se fonde sur l'existence de certaines modifications terminologiques chez Marx (remplacement de « formation » par « forme », etc.) au fil des années. Il soutient que Marx aurait finalement opté pour une « épistémologie non-dialectique », pour un « non-hégélianisme », et ne serait débarrassé peu à peu des catégories « philosophiques », sans y parvenir complètement, puisque — accorde M. Bidet — ces démêlés de Marx avec des concepts « philosophiques » se seraient poursuivis, avec des fortunes diverses, jusque dans ses derniers écrits.

67. **Ibid.**, p. 144 (titre du troisième paragraphe).

68. **Ibid.**, pp. 145-146.

69. Ce n'est pas la conclusion que M. Bidet tire des changements qu'il repère dans la terminologie marxienne. Pour lui, les concepts fondamentaux de Marx ont un sens «socio-politique». A notre avis, en niant que la pensée de Marx repose sur une «philosophie» d'inspiration non seulement hégélienne, mais aussi, sur certains points importants, aristotélicienne, M. Bidet verse dans un positivisme. C'est pourquoi il dénie au concept de «force de travail» le sens de δύναμις.

70. Les historiens de la philosophie antique ont établi que, chez les grecs et chez Aristote en particulier, *δύναμις* est synonyme de *φύσις* (cf. A. FAUST, **op. cit.**; W. SESEMAN, Logik und Ontologie der Möglichkeit, *Blätter für deutsche Philosophie*, 1936, Bd. 10, 2, pp. 161 et suiv.; A. Becker-Freyseng, **op. cit.**).

71. Quand Marx s'oppose à certaines idées des philosophes, des économistes, ou des socialistes, ou quand il varie lui-même sur quelque point de doctrine, il ne manque jamais de le faire savoir d'une façon ou d'une autre, soit dans ses ouvrages eux-mêmes, soit dans ses échanges épistolaires avec Engels. En ce qui concerne le mode d'exposition dialectique en général, la Postface à la deuxième édition allemande du *Capital* s'inscrit en faux contre la thèse de M. Bidet — et de quelques autres. Sur le point précis qui nous occupe, on ne peut trouver la moindre chose chez Marx qui indique qu'il ait délibérément opéré un changement conceptuel.

72. *Salaire*, p. 44; *MEW* 16, pp. 129-130. — Marx ajoute que Hobbes, «avait déjà, d'instinct, dans son *Léviathan*, signalé ce point qui a échappé à tous ses successeurs, en disant: "*La valeur d'un homme* est, comme pour toutes les autres choses, son *prix*: c'est-à-dire exactement ce qu'on donne pour *l'usage de sa force*"» (**ibid.**); citation reprise dans *Le capital* (t. 1, p. 173, n. 2; trad. Lefebvre, p. 191; *MEW* 23, p. 184, n. 42). Voici le texte de Hobbes: «**The value or worth of a man, is as of all other things his price — that is to say, so much as would be given for the use of his power**» (*Works*, éd. Molesworth, Londres, 1839-1844, v. VIII, p. 76; cf. *Capital*, éd. anglaise de Moore-Aveling (1887), p. 167, n. 2).

73. Cf. *MEW* 16, p. 623, n. 98. — Les éditeurs ne signalent pas la première édition allemande de 1898 due à Bernstein, et parue dans le journal socialiste *Neue Zeit*. — M. Rubel retrace l'histoire des éditions du texte (cf. Marx, *Œuvres*, éd. Rubel, t. I, pp. 476-477).

74. *MEGA*, II/5, p. 24, lignes 25 et suiv. — Le texte français de J. Roy (*Le capital*, t. 1, p. 59) parle ici de «dépense de force humaine», alors que l'on a en allemand: **die Verausgabung menschlicher Arbeitskraft** (cf. *Le capital* (trad. Lefebvre), pp. 50-51; *MEW* 23, p. 53). — Quand on rencontre «force de travail» en français, quelques pages plus haut (**ibid.**, t. 1, p. 4), ce passage ne figure pas dans la première édition allemande (cf. *MEGA* II/5, pp. 20-21), mais a été ajouté par Marx et introduit dans les éditions allemandes ultérieures, ce qui complique les comparaisons. Toutefois, cela ne change rien à l'emploi général de **Arbeitskraft** dans *Le capital*. — A ce propos, notons que le *Dictionnaire français-allemand* de Sachs et Villate, édité à Berlin en 1884, mentionne **Arbeitskraft**, dans les composés de **Arbeit**, avec le sens de «force active» au singulier et le sens de «bras» ou d'«ouvriers» (**Arbeiter**) au pluriel. Le même ouvrage indique les sens suivants pour **Vermögen**: «pouvoir (**das Können**), puissance (**physische Fähigkeit**), faculté (**geistige Fähigkeit**), forces (**kräfte**), moyens (**Mittel**)», puis dans un deuxième groupe: «fortune (**Hab' und Gut**), (du) bien».

75. *Le capital*, t. 1, p. 170, l. 27-28; trad. Lefebvre, p. 188, l. 8; *MEW* 23, p. 181, l. 24 — M. Bidet (**op. cit.**, p. 145) pense que c'est «substituer une définition nouvelle de la force de travail» à une définition précédente. Sans doute le terme est nouveau — et encore: nous verrons qu'il ne l'est pas tout à fait. Mais, à coup sûr, la définition n'est pas nouvelle!

76. *Le capital*, t. 1, p. 171, l. 9; trad. Lefebvre, p. 188, l. 23; *MEW* 23, p. 182, l. 6.

77. *Manuscrits de 1861-1863*, p. 60; *MEGA*, t. II/3.1, p. 46, l. 35.

78. *Théories*, t. III, p. 575; *MEW* 26.3, p. 479; *MEGA*, II/3.4, p. 1489, l. 4-6. (Déjà cité ci-dessus p. 281.) — Si l'on voulait traduire d'une manière uniforme, on devrait dire «force de créer de la valeur» et non «pouvoir»! Ce passage est textuellement repris dans le Livre III du *Capital* (t. 7, p. 46; *MEW* 25, p. 394).

79. En allemand, la formation de substantifs composés est normale et très courante.

80. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 207; *Gr.*, p. 178, l. 8-12.

81. **Ibid.**, p. 215; p. 185.

82. Plus tard, Marx s'excusera de suivre parfois la manière de parler usuelle: «Lorsque j'emploierai, par la suite, l'expression «valeur du travail», je ne ferai que prendre la tournure populaire pour «valeur de la force de travail» (*Salaire*, p. 51; *MEW* 16, p. 135).

83. **Loc. cit.**, p. 223, l. 30-38; p. 193, l. 1-9.

84. **Ibid.**, p. 224; p. 193, l. 21-27 et 37-41.

85. Conférences prononcées à Bruxelles en décembre 1847 et publiées en 1849 dans la *Nouvelle gazette rhénane* (cf. *Travail salarié*, pp. 5-7, et l'Introduction d'Engels, pp. 9-19; *MEW* 6, pp. 397 et suiv.).

86. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 224; *Gr.*, p. 193, l. 40-42. Soulignons ici encore la difficulté de traduire. Dans le texte de M. Lefebvre qui a insisté sur la «rigueur onomastique» nécessaire (cf. son Introduction au *Capital*, trad. de la 4e éd. allem., p. XVIII), à quelques lignes d'intervalle, **Vermögen** est traduit, tantôt par «capacité», tantôt par «puissance». D'autre part, M. Lefebvre traduit **Leiblichkeit** par «être physique» ce qui n'est pas très heureux: **Leib** évoque le «corps» et la vie [**Leben**], ce que ne rend pas «être physique». Ailleurs, M. Lefebvre traduit **Leilichkeit** par «corporéité vivante».

87. **Ibid.**, p. 224; pp. 193-194. Trad. modifiée. — La difficulté de traduire tient à deux choses. D'une part, Marx écrit rapidement: 730 pages (les sept cahiers des *Grundrisse*) d'octobre 1857 à mars 1858. D'autre part, le français ne dispose pas du jeu de déclinaisons, ni des articles et pronoms neutres de l'allemand et ne peut donc rendre la densité du texte sans lourdeur; celle-ci est inévitable si l'on veut écarter toute ambiguïté ou contresens.

88. **Ibid.**

89. **Ibid.**, pp. 231-232; pp. 200-201. — En tête de ce troisième Cahier figure une date: 29-30 novembre 1857.

90. «J'ai eu récemment entre les mains un ouvrage scientifique très important: *Correlation of Physical Forces* [La corrélation des forces physiques] de Grove. Celui-ci démontre que la force mécanique, la chaleur, la lumière, l'électricité, le magnétisme et la **chemical affinity** [l'affinité chimique] ne sont tous, à proprement parler, que des modifications de la même force, qui s'engendrent mutuellement, se remplacent, se transforment l'une en l'autre, etc. Il élimine très habilement ces monstrueuses chimères métaphysico-physiques que sont la «chaleur *latente*» (laquelle n'est guère pire que la «lumière invisible»), le «fluide» électrique et autres **pis-aller** de la même eau qui ne servent qu'à placer des mots au moment propice, là où les idées font défaut» (Lettre de Marx à L. Philips du 17 août 1864, *Correspondance*, t. VII, p. 253; *Lettres sur les sciences*, p. 32; *MEW* 30, p. 670). Nous avons mentionné ci-dessus (p. 300, n. 4) la lettre à Engels du 31 août 1864 où il parle aussi de cet ouvrage et de son importance «philosophique».

91. Des recherches plus approfondies permettraient peut-être d'en découvrir d'autres que celles que nous allons examiner.

92. «Die schneiderei in London» (Les tailleurs de Londres) (*MEGA*, t. I/10, p. 604).

93. Il le dit lui-même à son ami Weydemeyer à propos d'un autre article d'Eccarius (Lettre du 30 janv. 1852, *Correspondance*, t. III, p. 36; *MEW* 28, p. 486).

94. *MEGA*, t. I/10, p. 604, et Apparat, p. 1115, note de la p. 604, l. 10-12. — Cet alinéa est du plus pur marxisme.

95. **Ibid.**, p. 226, l. 31-32. Traduit et mots soulignés par nous.

96. Alors que **Arbeitskraft** n'apparaît qu'une vingtaine de fois avant 1867, l'Index des *MEW* en signale des centaines d'occurrences! Malgré son utilité, on ne peut donc se fier complètement à cet *Index des MEW*. Comme cela ressort des entrées répertoriées et classées sous **Arbeitskraft**, quand les références renvoient à des textes antérieurs à 1865, il s'agit d'éditions (ou rééditions ou traductions) ultérieures modifiées, parfois par Marx et Engels eux-mêmes, plus souvent par les éditeurs de leurs œuvres. Le cas de *Travail salarié et capital* est bien connu: en effet, Engels s'explique sur les corrections qu'il a apportées lors de son édition de 1891. Il en est de même pour toutes les traductions en allemand d'œuvres, articles, ou lettres, écrits en français ou en anglais, où **Arbeitskraft** a remplacé **Arbeit** le cas échéant. C'est dire le manque d'une édition critique des œuvres de Marx et d'Engels. La nouvelle *MEGA*, en cours d'édition, apporte enfin l'apparat critique nécessaire. — Quant à **Arbeitsvermögen**, ce terme n'est pas retenu dans l'Index des *MEW*. — En outre, cet Index, comme bien d'autres, ne relève guère les termes philosophiques chez Marx.

97. *Esquisse d'une critique de l'économie politique*. «Esquisse géniale», selon Marx, qui en faisait grand cas: il souhaitait sa réédition. Cet article d'Engels, paru dans les *Annales franco-allemandes* en janvier 1844, avait vivement frappé Marx, qui se décida alors à se lancer dans des lectures et études économiques qui ne cesseront plus. Il est à l'origine des *Manuscrits de 1844* et de la collaboration de Marx et d'Engels.

98. *Esquisse* (éd. bil.), pp. 84-85, 88-89, 90-91, 94-95, 102-103, 104-105; *MEW* 1, p. 517, l. 15; p. 519, l. 12 et 24; p. 521, l. 15; p. 523, l. 37; p. 524, l. 18-19. — **Arbeitskraft** figure parmi une série d'expressions apparentées: «force productive de la terre» [**Produktionskraft der Erde**] (p. 519, l. 2; p. 520, l. 27), «force productive en général» [**Produktionskraft überhaupt**] (p. 516, l. 3, 7, 11, 26, 35; p. 517, l. 9; p. 519, l. 30), «force productive de l'humanité» [**Produktionskraft der Menschheit**]

(p. 520, l. 27-28), « force des machines » [**Maschinenkraft**] (p. 519, l. 28), « capacité de production » [**Produktionsfähigkeit**] (p. 511, l. 11, 14; p. 517, l. 17), « force naturelle » [**Naturkraft**] (p. 517, l. 16), « forces [**Kräfte**] du travailleur tendues à l'extrême » (p. 516, l. 28).

99. *MEW* 2, p. 539, l. 32, et p. 548, l. 4. — Le texte de ces discours a paru, en 1845, dans le premier volume des *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform* (Annales rhénanes pour la réforme sociale).

100. *L'idéologie* (1968), p. 61; (1976), p. 31; (bil.) pp. 102-103; *MEW* 3, p. 32. — L'*Index des matières des Marx-Engels Werke* signale à tort le terme dans le livre qu'Engels publia en 1845: *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*. Il ne se trouve pas dans les pages mentionnées, mais seulement **arbeitsfähig** (apte au travail), **Kräfte der Arbveiter** (forces des travailleurs) et **Elementarkräfte** (forces élémentaires, c'est-à-dire les forces des éléments de la nature) (cf. *La situation*, pp. 120, 124; *MEW* 2, pp. 308, 311).

101. Cf. A. Smith, *Recherches...*, pp. 87, 88, 89.

102. Engels, *Esquisse*, p. 89; *MEW* 1, p. 519. Trad. modifiée.

103. Dix occurrences sont signalées par *MEGA*, II/1, Apparat, p. 1145. On se reportera à *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 285, l. 3; p. 447, l. 21; p. 449, l. 36-37; t. II, p. 39, l. 33-34; p. 76, l. 1 et 9; p. 189, l. 2; p. 190, l. 6, 11; p. 262, l. 25; — *Grundrisse*, p. 251, l. 7; p. 408, l. 19-20; p. 410, l. 35-36; p. 445, l. 32; p. 479, l. 40;, p. 480, l. 3; p. 588, l. 31; p. 589, l. 32-33, 38; p. 660, l. 3-4. — *MEGA* II, 1/1, p. 259, l. 7; II, 1/2, p. 411, l. 19; p. 413, l. 24; p. 444, l. 32; p. 477, l. 6, 13; p. 577, l. 35; p. 578, l. 33, 38; p. 644, l. 28. — Toutes ces occurrences voisinent avec **Arbeitsvermögen**, et tantôt au singulier tantôt au pluriel, ce qui invalide l'hypothèse de M. J.-P. Lefebvre selon qui la « notion de puissance explosera [...] en deux sens: celui de *force* (**Kraft**) et celui de *potentialité* (**Potenz**) » [*Dictionnaire critique du marxisme*, p. 469, **sub V** Force(s) productive(s)]. M. J.-P. Lefebvre (**ibid.**) tente également de montrer qu'il faudrait distinguer, chez Marx, le sens singulier de « force » et le sens pluriel. Ces interprétations paraissent vaines au regard des textes de Marx!

104. *Le capital* (trad. Lefebvre), p. 195; ES, t. 1, p. 176; *MEW* 23, p. 187; *MEGA* II/5, p. 125, l. 33 et suiv. — Dans cet alinéa, Marx emploie le mot **Arbeitsvermögen**, comme il le fait pour traduire l'expression « puissance de travail » de Sismondi, respectant les connotations du terme en français. En effet, à l'affirmation de Rossi, il oppose celle de Sismondi: « La puissance de travail [...] n'est rien si elle n'est pas vendue » (**ibid.**). Comprenons: elle n'est rien d'autre qu'être en puissance.

105. **Ibid.**

106. Ce Dictionnaire, dû à M. Georges Thinès et Mlle Agnès Lempereur, a paru aux Éditions universitaires en 1972. L'article auquel nous nous référons se trouve p. 762, col. A.

107. **Op. cit.**, p. 466.

108. *Encyclopaedia Universalis*, vol. 10, p. 579, col. A.

109. **Ibid.**, p. 579, col. A et col. B.

110. *Philosophisches Wörterbuch*, t. 2, p. 978, col. A.

111. *Le capital*, t. 4, p. 38; *MEW* 24, p. 42. — Marx poursuit: « Mais les uns et les autres ne le sont qu'à l'état virtuel [**nur der Möglichkeit nach**] tant qu'ils se trouvent séparés. Pour une production quelconque, il faut leur combinaison. C'est la manière spéciale d'opérer cette combinaison qui distingue les différentes époques économiques par lesquelles la structure sociale est passée » (**ibid.**).

112. **Op. cit.**, p. 579, col. B.

113. *Le capital*, t. 1, p. 84; trad. Lefebvre, p. 49; *MEW* 23, pp. 57-58.

114. « Gloses marginales au programme du parti ouvrier allemand », **in** *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, p. 22, *MEW* 19, p. 15. Trad. modifiée. (La note 2, p. 22 de l'édition française, est introduite par l'éditeur, M. Bottigelli. Elle renvoie aux lignes du *Capital* citées dans la note précédente).

115. *Le capital*, t. 1, p. 55; trad. Lefebvre, p. 45; *MEW* 23, p. 54.

116. *Le capital*, t. 2, p. 186; trad. Lefebvre, p. 574; *MEW* 23, p. 535.

117. **Ibid.**

118. **Ibid.**, t. 8, pp. 35 et suiv.; *MEW* 25, pp. 656 et suiv.

119. **Ibid.**, p. 35, p. 656.

120. **Ibid.**

121. M. Henri Lefebvre n'a pas commis cette « bévue ». La mention de la nature vient en tête de son énumération: « Les *forces productives* comprennent: la nature, la technique du travail et les instruments, l'organisation et la division du travail » (*Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris, Bordas, 1966, p. 137).

122. **Op. cit.**, pp. 37-38, 55, 96-97.

123. L'usage du singulier ou du pluriel ne modifie en rien l'analyse. M. J.-P. Lefebvre lui attribue cependant une importance majeure; il y voit le signe d'une certaine ambiguïté et de variations chez Marx (Les deux sens de «forces productives», *La Pensée*, n° 207, 1979, pp. 126 et suiv.; et Force(s) productive(s), *Dictionnaire critique du marxisme*, pp. 446 et suiv.)

124. Marx prévient, dès le début de la première édition du *Capital*: «Quand nous emploierons par la suite le mot «*valeur*» sans autre précision, il s'agira toujours de la *valeur d'échange*» (*MEGA* II/5, p. 19, n. 9. — Cette note ne figure ni dans l'édition de J. Roy, ni dans la quatrième édition allemande).

125. *Théories*, t. I, p. 92; *MEW* 26-1, pp. 64-65.

126. *MEW* 3, p. 29, note . — Ces lignes se trouvent reportées à un tout autre endroit, par les diverses traductions françaises [cf. *L'idéologie* (1968), pp. 91-92; (bil.) pp. 192-195; (1976), p. 60].

127. Cf. *Le capital*, t. 8, pp. 34-39; *MEW* 25, pp. 656-661. — Ou encore: «Dans l'agriculture (comme dans l'industrie extractive) n'intervient pas uniquement la productivité sociale [du travail], la productivité naturelle du travail intervient aussi qui dépend des conditions naturelles. [Mais] il est possible que l'accroissement de la productivité sociale en agriculture compense à peine ou ne compense même pas la diminution de la force naturelle [...]» (à cause de l'épuisement du sol, par exemple) (**ibid.**, p. 150; p. 775).

128. *Théories*, t. I, p. 457; *MEW* 26-1, p. 366.

129. *Le capital*, t. I, p. 56; trad. Lefebvre, p. 46; *MEW* 23, p. 55.

130. «*Le travail est la source de toute richesse.*» «Nos facultés sont notre seule richesse originaire, notre travail produit toutes les autres, et tout travail bien dirigé est productif» (Destutt de Tracy, 1826, p. 242 et 243, cité **in** *Théories*, t. I, p. 318; *MEW* 26.1, p. 251). Or, on retrouve cette thèse en tête du programme du parti ouvrier allemand de 1875: «Le travail est la source de toute richesse et de toute culture» (cité **in** *Critique du programme de Gotha et d'Erfurt*, p. 22; *MEW* 19, p. 15. — On se souvient que Marx critique vivement cette idée, cf. ci-dessus, p. 293, n. 114).

131. Ainsi, Destutt de Tracy soutenait que «ceux qui vivent de profits [**les capitalistes industrieux**] alimentent tous les autres et seuls augmentent la fortune publique et créent tous les moyens de jouissance. [...] Eux seuls donnent une *direction utile au travail actuel*, en faisant *usage utile du travail accumulé*» (*Théories*, t. I, p. 318; *MEW* 26.1, p. 251).

132. *Théories*, t. II, p. 117; *MEW* 26-2, p. 104.

133. Cette idée est développée, en particulier dans les *Manuscrits de 1857-1858*: «C'est par ce moyen seulement [l'action du capital] que l'application de la science et le plein développement de la force productive *deviennent possibles*» (t. I, p. 218; *Gr.*, p. 188. Souligné par nous). «Ce n'est ni le travail immédiat effectué par l'homme lui-même, ni son temps de travail, mais l'appropriation de sa force productive générale, sa compréhension et sa domination de la nature [...] qui apparaît comme le grand pilier fondamental de la production et de la richesse»; une page plus loin, Marx conclut: «le savoir social général, **knowledge** [connaissance], est devenu force productive immédiate» (**ibid.**, t. II, pp. 193-194; pp. 593-594).

134. Un chapitre du *Capital* est spécialement consacré à cette question: «Nouvelles recherches sur la production de la plus-value» (*Le capital*, t. 2, pp. 183 et suiv.; trad. Lefebvre, pp. 569 et suiv.; *MEW* 23, pp. 531 et suiv.), où Marx se demande «s'il n'y a pas [...] une *base naturelle* de la plus-value» (**ibid.**, p. 185; p. 573; p. 534). Il répond que «la grandeur du surtravail variera, toutes autres circonstances restant les mêmes, selon les conditions naturelles du travail, et, surtout, selon la fertilité du sol» (**ibid.**, p. 187; p. 575; p. 536), mais que «la faveur des circonstances naturelles fournit, si l'on veut, la possibilité, mais jamais la réalité du surtravail, ni, conséquemment, du produit net ou de la plus-value» (**ibid.**, p. 188; p. 576; p. 537). Par exemple, la «faveur de la nature», dans certaines îles du Pacifique, peut limiter le travail nécessaire à une journée par semaine (**ibid.**, pp. 188-189; p. 577; p. 538)!

135. Comme Sartre, M. Michel HENRY parle, à son tour, des lois «impassibles» de la nature (*Karl Marx*, Paris, Gallimard, 1976, t. II, p. 295). Le moins que l'on puisse dire est que Marx ne déclare pas la nature «impassible». Au contraire, elle est, pour lui, dans un devenir incessant. M. Henry ne s'arrête guère sur le rôle que Marx attribue aux forces naturelles dans la production et, conséquemment, dans l'histoire. Après avoir rappelé qu'il ne fallait pas confondre les plans de la valeur d'usage et de la valeur d'échange, il écrit que Marx est génial pour avoir dit que «la production de valeur s'accomplit totalement, parfaitement, en *l'absence du capital constant*» (**ibid.**, souligné par nous). A notre avis, c'est là un contresens total: M. Henry détourne de son sens la remarque de Marx selon laquelle, dans l'étude de la production de la valeur, on peut «poser» le capital constant comme = 0. Cela ne saurait signifier qu'on pourrait produire **sans** moyens de

production ! Ce contresens explique qu'a **fortiori** M. Henry fasse bon marché des forces naturelles.

136. *Le capital*, t. 1, p. 62 ; trad. Lefebvre, pp. 53-54 ; *MEW* 23, p. 62. « L'habit est porte-valeur » (**ibid.**, p. 66 ; p. 59 ; p. 66).

TROISIÈME PARTIE

LA POSSIBILITÉ RÉELLE OU LE MATÉRIALISME PRATIQUE

Chapitre 7

L'ACTIVITÉ

Au commencement était l'action.
GOETHE

Tendances et développement historiques reposent sur le progrès des forces « productives ». Des forces ne font la preuve de leur réalité que par leur extériorisation, dans une manifestation effective, c'est-à-dire dans des activités et, chez l'homme, dans des « pratiques ». Le concept d'activité est central chez Marx. Il est présent dans celui de production, ou activité productive matérielle, qui est à la base de l'histoire humaine. Il est présent également dans celui de pratique en général, ou de « **praxis**[1] ».

A l'encontre de Jean-Paul Sartre et des marxistes, M. Claude Lévi-Strauss s'efforça de distinguer entre « pratiques » et **praxis**: « les pratiques, [...] réalités discrètes, localisées dans le temps et l'espace et distinctives de genres de vie et de formes de civilisation, ne se confondent pas avec la *praxis* qui constitue pour les sciences de l'homme une totalité fondamentale[2] ». Par la fin de cette remarque, M. Lévi-Strauss se réclamait malgré tout, quoique partiellement, du point de vue de Marx qui, lui, ne distinguait pas entre pratique et **praxis**.

Pour la grande majorité des hommes, l'activité de production matérielle a été, jusqu'à notre époque, une contrainte: elle est de l'ordre de la nécessité objective. Marx pensait qu'elle pouvait et devait de plus en plus laisser place à des activités « libres », au riche déploiement de toutes les capacités humaines, ce qui ne peut arriver qu'avec l'avènement d'un prochain « règne de la liberté ». Il convient d'appeler cet avènement la *possibilité réelle* par excellence. En tant que pensée de l'avènement de la liberté pour tous les hommes, le marxisme est fondamentalement une philosophie de la possibilité.

Par ce concept d'activité (production, pratiques en général, ou libre déploiement de puissances naturelles), Marx se rattache autant à Aristote qu'à Hegel ou à Spinoza. Le rapport de Marx à Aristote, par-delà Hegel, nous

retiendra tout particulièrement dans ce chapitre[3], car il passe inaperçu et a été beaucoup sous-estimé. C'est un point sensible pour apprécier les véritables positions philosophiques de Marx.

L'activité humaine consciente n'a joué qu'un rôle indirect dans le passé. Dans le « règne de la liberté », elle sera appelée à jouer un rôle de premier plan. Ce règne de la liberté reposera sur l'activité de production matérielle sans s'y réduire: la liberté, explique Marx, commence au-delà du temps consacré à la production matérielle nécessaire.

La production matérielle est évidemment une condition préalable, un présupposé, pour la réalisation de la liberté. Cette fin ne peut être atteinte que grâce à l'activité technique par laquelle l'homme renverse sa dépendance à l'égard de la nature en maîtrise de celle-ci.

L'épanouissement des facultés et de toutes les potentialités humaines n'est possible que sur la base du développement de toutes les forces productives. Or, celui-ci a lieu dans des conditions sociales données qui constituent une barrière à ce développement même.

L'existence des classes est l'obstacle majeur qui s'oppose à l'avènement du règne de la liberté, car jusqu'ici seuls certains hommes ou certaines classes furent libres. La division de la société en classes antagonistes d'une part, le développement des techniques productives d'autre part, provoquent des crises qui ne trouvent généralement leur solution que dans des révolutions plus ou moins violentes.

La liberté pour tous les hommes ne se réalise que comme mouvement de libération des classes exploitées et opprimées, dans des luttes et, au besoin, des mouvements révolutionnaires dirigés contre les classes dominantes.

C'est de la conception marxienne de l'activité pratique, des techniques productives, des crises révolutionnaires et de l'accomplissement de la liberté, qu'il sera question dans cette troisième partie.

I. Le marxisme en tant que philosophie de l'activité

Activité, production, praxis: laquelle de ces trois catégories est la plus fondamentale? Laquelle sert de matrice aux deux autres?

Les marxistes italiens, Gramsci en tête, ont proposé de considérer la pensée de Marx comme une « philosophie de la praxis[4] ». Depuis une décennie, des commentateurs ont insisté sur l'importance de la catégorie d'activité chez Marx et découvrent chez lui une « philosophie de l'activité[5] ».

Il est vrai que cette catégorie est omniprésente dans les œuvres de Marx. La nature et l'homme sont essentiellement actifs. Tous les agents naturels manifestent un pouvoir de transformations continuel: partout des êtres et des forces naissent, se développent, et s'affrontent en des métamorphoses et des cycles toujours renouvelés. La nature offre le spectacle d'un mouvement

perpétuel d'apparitions et de disparitions. L'histoire, faite par les hommes, présente le même tableau. Le changement est incessant.

Les diverses sciences s'appliquent à connaître et comprendre ce devenir et ses modalités. Elles dépassent beaucoup ce que peuvent en saisir la perception immédiate ou la connaissance commune. Dans sa théorie de la connaissance, Marx lie néanmoins la théorie à la pratique, car « c'est dans la pratique que l'homme a à faire la preuve de la vérité, c'est-à-dire de la réalité [**Wirklichkeit**] et de la puissance [**Macht**] de sa pensée[6] ».

L'activité humaine se distingue de l'activité générale de la nature. Elle se partage en divers type de pratiques: pratiques productives (matérielles) ou théoriques, artistiques ou politiques, scientifiques ou religieuses, qui s'autonomisent, mais s'influencent aussi les unes les autres. L'activité productive se scinde elle-même et revêt diverses formes selon les branches de la production.

Marx subsume-t-il toutes les activités humaines sous le concept de « praxis » ou de « pratique » ? Le terme de « praxis » n'est-il pas trop limité ? Ne convient-il pas seulement pour caractériser les « activités humaines ». Inversement, étant plus général puisqu'il s'applique aux agents naturels, le concept d'« activité » n'a-t-il pas le défaut d'être plus abstrait et plus indéterminé ?

Quel est le type d'activité qui sert de modèle pour penser les autres ? Doit-on penser l'activité en général à partir de la pratique de production matérielle, ou, au contraire, doit-on penser la production à partir du concept général d'activité ? Marx ne voit-il pas dans le travail, non seulement une activité vitale, mais dans la force de travail en acte, dans l'acte de production, des métamorphoses pensées sur le modèle du métabolisme des êtres vivants ? Or celui-ci renvoie aux processus chimiques et à l'énergie des éléments naturels. Si Marx pense toute énergie potentielle à l'aide du concept aristotélicien de δύναμις, ne pense-t-il pas toute activité à l'aide du concept aristotélicien d'ἐνεργεία ?

Reprochant aux matérialistes de n'avoir pas fait de l'activité le concept central de leur philosophie, reprend-il simplement ce concept aux grands idéalistes allemands qui y voyaient essentiellement une activité de la conscience et de la pensée, ou bien n'est-ce pas plutôt au grand réaliste de l'Antiquité, à Aristote, qu'il l'emprunte ? Nous sommes ainsi amené à nous poser la question des rapports de Marx à Aristote.

Marx s'étant essentiellement consacré à l'étude des processus économiques et de l'activité de production matérielle, il semblerait plus simple de s'en tenir au concept de « production » ou d'activité productive. Mais, Marx ne part-il pas des concepts d'activité naturelle et de vie ? C'est l'un de ces « présupposés » philosophiques généraux qui sont nécessaires pour faire l'analyse du travail en tant qu'activité productive. Le travail est « activité », « vie », « création », souligne-t-il constamment.

Cela découle d'ailleurs du fait que le concept de force productive est plus large que celui de force productive humaine, puisqu'il englobe les forces naturelles. Marx n'isole pas l'homme de la nature : l'homme est d'abord un être naturel vivant. Pour lui, les racines de toute activité humaine se trouvent

dans la vie: la production présuppose des êtres vivants; l'existence d'êtres humains vivants est la « première présupposition » de toute histoire.

Il faut donc ranger les catégories de l'activité dans l'ordre suivant: tout d'abord l'activité en général en tant que telle, c'est-à-dire la nature avec son devenir. La vie vient en second lieu, forme de cette activité naturelle, qui apparaît dans des êtres organisés. Des rapports des êtres vivants entre eux et avec leur milieu résultent l'évolution des espèces et l'apparition de l'homme. Vient, en troisième lieu, la pratique humaine au sens le plus large. Parmi ses diverses formes, la plus caractéristique est le travail, activité spécifique de production matérielle, décisive pour l'avènement humain dans le passé et qui le restera pour l'avenir.

On nous objectera que Marx ne s'attarde pas à examiner des questions aussi scolastiques: tantôt le concept d'« activité » lui servirait de présupposition générale pour penser le travail productif, tantôt c'est celui de « production » ou de travail humain qui lui servirait pour penser tous les types d'activité[7].

Nous pouvons pourtant faire remarquer qu'il ne se contente pas d'analyser l'acte de production matérielle, mais exprime des vues philosophiques générales qui impliquent une philosophie de la nature et de l'être. Dans cette mesure, la définition du marxisme comme « philosophie de la praxis »[8] ne résoud pas le problème que nous discutons: elle conduit plutôt à le poser. Cette dénomination de « philosophie de la praxis », choisie à cause de ses connotations dialectiques et historiques concrètes[9], convient mieux, à certains égards, que « matérialisme dialectique » ou que « matérialisme historique ».

Mais il n'est pas facile de baptiser la pensée de Marx d'un mot. Cependant, il a une philosophie qu'il ne cache pas: le matérialisme, et une méthode: la dialectique, qu'il conçoit, dans sa théorie réaliste de la connaissance, comme reflet et expression d'une dialectique réelle et objective. La difficulté vient de ce qu'il n'a pas fait œuvre de philosophe[10]. Mais, au sujet de son « matérialisme », il avertit: c'est un matérialisme « nouveau », un « matérialisme pratique », c'est-à-dire un matérialisme pour lequel l'activité est un concept essentiel. En dialecticien consommé ayant parfaitement assimilé la magistrale leçon de Hegel, Marx a constamment critiqué ceux qui élèvent une notion quelconque au rang de catégorie générale, dont ils veulent tirer les catégories particulières et parfois même la réalité empirique. Toutefois, se passer de catégories générales est impossible, ainsi, de celle de pratique (ou praxis).

Pourtant, à notre avis, cette notion générale ne convient pas pour caractériser la réalité dans sa totalité. On ne saurait parler d'une praxis de la nature! L'expression « philosophie de la praxis » présente cet inconvénient majeur de ne pas permettre de penser la philosophie naturelle de Marx. Or, nous l'avons vu, l'histoire renvoie à la nature, repose sur elle, se noue et renoue à elle. C'est pourquoi, parler, à un moment ou à un autre, du marxisme comme d'une « *philosophie de l'activité* » est inévitable.

Que dit Marx de l'activité? Il ne la dissocie pas de l'être dont elle est l'activité. De plus, si toute activité implique un *agent* qui l'exerce, elle suppose aussi un *objet*. Alors qu'il procède à l'analyse du travail en tant qu'activité productive matérielle, Marx note, dans une remarque lapidaire: «*L'activité qui n'a pas d'objet n'est rien*[11].»

Toute activité implique donc, non seulement un agent, mais aussi un objet auquel elle s'applique ou qu'elle prend pour fin, fût-ce l'agent lui-même. Dans les *Manuscrits de 1844*, Marx soulignait que seul un être lui-même réel, objectif, donc objet, peut avoir une action sur des choses réelles:

> «L'*homme* est immédiatement *être de la nature*. En qualité d'être naturel, et d'être naturel vivant, il est d'une part pourvu de *forces naturelles*, de *forces vitales*; il est un être naturel *actif*. [...] Dire que l'homme est un être en chair et en os, doué de forces naturelles, vivant, réel, sensible, objectif, c'est dire qu'il a pour objet de son être, de la manifestation de sa vie, des *objets réels, sensibles*, et qu'il ne peut *manifester* sa vie qu'à l'aide d'objets réels, sensibles. *Être* objectif, naturel, sensible, c'est la même chose qu'avoir en dehors de soi objet, nature, sens ou qu'être soi-même objet, nature, sens pour un tiers. [...] — Un être qui n'a pas sa nature en dehors de lui n'est pas un être *naturel*, il ne participe pas à l'être de la nature. Un être qui n'a aucun objet en dehors de lui n'est pas un être objectif. Un être qui n'est pas lui-même objet pour un troisième être n'a aucun être pour *objet*, c'est-à-dire ne se comporte pas de manière objective, son être n'est pas objectif. — Un être non-objectif est un *non-être*[12].»

Il est clair qu'il s'agit, pour Marx, d'une dialectique où activité et être s'impliquent et passent l'un en l'autre. L'activité ne peut exister que dans un être, appartenir à un être, et tout être réel est actif.

Si la page citée à l'instant insiste sur le caractère «objectif et naturel» de l'être, c'est que Marx y critique la dialectique hégélienne de la conscience de soi, résumée au début du dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*[13]. Selon Hegel, c'est la conscience de soi qui «pose» l'objet par son processus d'«auto-aliénation». Marx lui oppose un «naturalisme». Toutefois, il n'entend pas abandonner la catégorie d'activité, ni la dialectique de l'être et de l'activité. Cela est capital dans sa philosophie générale: cette dialectique se retrouve partout chez lui.

Dès lors, certains ne retiennent plus que le moment de la subjectivité. Naguère, M. Michel Henry a donné du concept d'activité une interprétation «subjectiviste» toute personnelle[14]. Voici comment il a proposé de comprendre cette notion chez Marx:

> «Il ne faut pas dire seulement que nous pouvons agir sans avoir l'intuition de ce que nous faisons, mais que notre action est nécessairement étrangère à toute intuition, qu'elle n'est possible que pour autant qu'elle n'est pas l'intuition, qu'elle n'est ni l'intuition d'elle-même, ni l'intuition d'un objet quelconque. Dès qu'elle serait intuition en effet, l'action serait regard, voir, contemplation, elle ne serait plus l'action. Ainsi nous sommes apporté

devant [sic] l'exclusion réciproque de l'essence de la **theoria** et de l'essence de la **praxis**[15]. »

La prémisse de ce raisonnement — « l'homme agit sans voir ce qu'il fait » — fait violence à la pensée marxienne. M. Henry pensait justifier cette affirmation en se référant à la théorie marxienne de l'idéologie comme « fausse » conscience. Mais une conscience « fausse » ou trompée n'est pas une absence de conscience. Marx n'a jamais imaginé qu'on puisse avancer une telle thèse : il soutient tout simplement qu'il y a des illusions de la conscience, et non pas que pour agir il ne faudrait aucune intuition, aucun « voir » !

La praxis « pure », exclusive de tout « voir », se trouve peut-être dans les habitudes, les instincts, les réflexes et comportements du même genre ; nous pourrions évoquer à nouveau ici le somnambulisme. Assurément, Marx ne tenait pas ce genre de « pratiques » pour caractéristiques de l'activité humaine ! L'inconscience avec laquelle l'homme participe au processus historique est tout autre : ce n'est qu'une demi-inconscience, une inconscience relative, une « aliénation » *de* la conscience[16] !

L'action telle que la décrit M. Henry est coupée de toute conscience, de toute fin poursuivie avec quelque idée ou représentation d'un but. Même l'activité des organes des sens semble exclue de l'« activité pure » au sens de M. Henry. En excluant brutalement l'intuition et l'action l'une de l'autre, M. Henry retrouve le procédé favori de la métaphysique qui sépare et oppose des réalités inconciliables à ses yeux.

Ce ne sont là, ni la démarche, ni les idées de Marx, à qui un tel dualisme est tout à fait étranger. Certes, il critique l'idéalisme hégélien, mais, comme Hegel, il lie être et activité : il n'instaure pas entre eux de séparation « absolue » ! La manière dont il définit l'homme comme être de la nature montre qu'il repousse tout dualisme métaphysique. Le *primat* de la pratique n'est pas *exclusif* de la « théorie » : « Le débat sur la réalité ou l'irréalité de la pensée — d'une pensée [qui serait] isolée de la pratique — est une question purement *scolastique*[17]. »

Marx développe donc une philosophie où le concept d'activité joue un rôle éminent. C'est ce que montre pertinemment l'étude de M. C. C. Gould qui présente la pensée de Marx sous l'angle d'une « ontologie du travail » d'après laquelle l'homme « se crée librement lui-même grâce à son activité laborieuse[18] ».

En 1857, dans les *Grundrisse*, la conception dialectique de l'être et de l'activité est au premier plan de toutes les analyses économiques et fonde la critique de l'économie politique. Il faudrait citer toutes les analyses des rapports du travail et du capital, du travail et des moyens de travail, de la marchandise et de l'argent. Donnons un exemple où Marx décrit l'acte de production en tant que « consommation productive » :

« Le travail n'est pas seulement consommé, mais il passe en même temps

> de la forme [**Form**] d'activité à celle d'objet, de repos, où il est fixé, matérialisé [**materialisiert**]; en tant que changement [**Veränderung**] de l'objet, il change sa propre configuration [**Gestalt**] et, d'activité, devient être [**wird aus Tätigkeit Sein**]. Le terme du processus est le *produit*, où la matière première apparaît combinée [**verbunden**] au travail, et où l'instrument de travail, de simple virtualité [**Möglichkeit**] s'est transposé pareillement en réalité [**Wirklichkeit**], du fait qu'il est devenu le conducteur réel [**wirklichen Leiter**] du travail[19].»

La thèse des *Manuscrits de 1844* selon laquelle l'activité devient être se retrouve intégralement ici.

Dix ans plus tard, dans *Le capital*, c'est la même dialectique qui est présente dans l'analyse du rapport du travail au produit (exemple du tissu). Elle sous-tend la conception des rapports entre l'homme et la nature:

> «Il [l'homme] se présente face à la matière naturelle [**Naturstoff**] comme une puissance naturelle [**Naturmacht**] lui-même. Il met en mouvement les forces naturelles de sa personne physique, ses bras et ses jambes, sa tête et ses mains pour s'approprier la matière naturelle sous une forme utile à sa propre vie. Mais en agissant sur la nature extérieure et en la changeant [**verändern**] par ce mouvement, il change aussi sa propre nature[20].»

Cette dialectique de l'objectivation du sujet humain dans des produits où il ne se reconnaît pas provoque des phénomènes d'aliénation, en particulier la fétichisation des marchandises dans le mode de production capitaliste et la réification du capital qui, fondamentalement, n'est qu'un rapport social. Cette réification consiste à prendre les rapports sociaux pour des «choses». Le capital devient objet. Mais, en réalité, il n'est rien en soi; il n'est que l'objectivation du travail, sa matérialisation, sa cristallisation (termes employés par Marx). L'activité, c'est-à-dire le travail vivant, concret, réel, devient être, c'est-à-dire un produit, une chose inerte. Marx dit qu'elle «s'éteint» dans son résultat[21].

Bien plus, «l'homme lui-même, considéré comme pure existence [**Dasein**] de force de travail, est un objet naturel, une chose, certes vivante et consciente de soi, mais une chose, et le travail lui-même est l'extériorisation réifiée [**dingliche Ausserung**] de cette force [**Kraft**][22]».

On a proposé les appellations les plus diverses pour désigner au mieux la doctrine de Marx: «matérialisme dialectique», «philosophie de la praxis», «science de l'histoire», «ontologie de l'activité», etc., furent longuement, voire âprement, discutés.

Quant à lui, Marx ne privilégiait pas plus «activité» [**Tätigkeit**], que «action» [**Tat**], ou «pratique» [**Praxis**], ni davantage «être» [**Sein**], que «chose» [**Ding**] ou «objet» [**Gegenstand, Objekt**]. Il n'avait pas la religion du mot. Dans les *Thèses sur Feuerbach*, **Tätigkeit** et **Praxis** sont pratiquement synonymes[23].

Bien que l'activité productive matérielle soit l'objet quasi-exclusif des

analyses de Marx, elle n'est pas, pour lui, le seul type d'activité. Qui soutiendrait qu'il tenait l'activité politique pour « secondaire »? Quand il met le travail productif au centre de ses analyses, il ne veut en aucune façon minimiser les autres modes d'activité humaine, les activité théoriques (science), artistiques, religieuses, etc., ni non plus les activités animales ou les modes d'activité cosmique de tous les êtres ou éléments naturels (activité volcanique, électrique, chimique, solaire, etc.).

Concentrant sa réflexion sur l'histoire des hommes, il prend néanmoins en considération toutes les formes d'activité; il souligne leurs caractères spécifiques; mais, il est parfois difficile de comprendre ce qu'il veut dire exactement, tant ses indications sont laconiques. A quoi pense-t-il, par exemple, lorsqu'il ajoute, après avoir affirmé qu'une activité qui n'a pas d'objet n'est rien: « ou [elle] n'est tout au plus qu'une activité mentale; or ici il n'est pas question de celle-ci[24] »? S'agit-il de l'activité théorique de connaissance par opposition à l'activité pratique, ou bien de l'activité de la conscience en général, c'est-à-dire de la faculté de se représenter toutes sortes de choses imaginaires, fantastiques, utopiques ou illusoires (œuvres littéraires, représentations religieuses, etc.)? Il faut vraisemblablement l'entendre en ce sens large.

Cela dit, comment Marx conçoit-il la pratique humaine « en général »? Est-ce la « production matérielle » qui lui servirait de modèle? Celle-ci, dans *Le capital* est décrite comme une fabrication, un faire, où le sujet imprime, de l'extérieur, une forme à un objet. Aurait-il abandonné la dialectique de l'objectivation d'un sujet et de la subjectivation de la chose qu'on trouve au premier plan des œuvres dites « de jeunesse », comme les *Manuscrits de 1844*, et les *Thèses sur Feuerbach*, dialectique qui exerce toujours une influence profonde dans les *Grundrisse*?

Dans les *Thèses sur Feuerbach*, Marx se plaint que « le matérialisme jusqu'ici » n'ait pas saisi « l'objet extérieur, la réalité, le sensible, [...] en tant qu'*activité* [**Tätigkeit**] *humaine sensible*, en tant que pratique [**Praxis**], de façon subjective. C'est pourquoi [...] le côté *actif* [**die tätige Seite**] fut développé de façon abstraite par l'idéalisme, qui, naturellement, ne connaît pas l'activité réelle, sensible, comme telle[25] ».

Comment comprendre ces affirmations denses et énigmatiques? Peut-on les accorder avec celles du *Capital* où la caractéristique essentielle de l'activité humaine est sa finalité consciente? Dans le travail, le processus de fabrication est adapté à un but préconçu. L'homme se fait à l'avance une représentation du produit ouvragé à obtenir[26].

Il semble plus facile de réunir dans un même genre l'activité de production matérielle et l'action politique (celle-ci poursuivant également une fin consciente préalablement pensée et voulue), que de ramener le travail et l'« activité réelle sensible », dont nous entretient la première *Thèse sur Feuerbach*, sous une seule et même catégorie.

L'action politique se propose un but, par exemple une société sans classes. La conscience de ce but implique celle des moyens à mettre en œuvre. En ce

sens, la pratique humaine est finalisée d'une manière consciente. Pourtant elle s'illusionne souvent sur les causes et sur les résultats effectivement atteints, qui diffèrent généralement de ceux qui étaient visés, ce qui, selon Marx, a été la règle dans l'histoire jusqu'ici.

De même, le travail, échange entre l'homme et la nature, a pour caractère propre d'être une opération préméditée :

> « Le résultat auquel aboutit le processus de travail était au commencement déjà représenté dans la conscience du travailleur, donc déjà présent idéellement. Non qu'il [le travail] effectue simplement une modification dans la forme [**eine Formveränderung**] de la réalité naturelle : il y réalise [**verwirklicht**] en même temps son propre but, qu'il connaît [...][27]. »

Est-ce à dire qu'« au commencement » serait, non pas « l'action » [**die Tat**], ou l'activité [**Tätigkeit**], mais... l'idée? A cette interprétation idéaliste des rapports de la conscience et de l'action[28], il faut opposer que ce qui pousse au travail, ce sont des besoins, et que, d'autre part, l'idée finale présupposée au début du travail ne modifie pas la nature de l'activité de travail qui reste un « changement » [**Anderung**]. La réalité naturelle est changée en réalité humanisée : l'homme humanise la nature. Mais ce faisant, il modifie sa propre nature, car il « se » change, se transforme lui-même plus ou moins volontairement par sa propre activité[29].

C'est la même objectivation, et la même auto-transformation, que Marx décrit dans « le sensible en tant qu'activité réelle sensible » de la première *Thèse sur Feuerbach*. L'activité de perception de la chose sensible « élabore » l'objet des sens, qui, de plus, est généralement une chose travaillée (le paysage a été modelé par l'homme, etc.) ; le sujet percevant s'éduque lui-même dans cette activité de perception[30]. Cette transformation du sujet est le résultat d'une activité humaine, le produit d'une histoire.

Qu'il s'agisse de l'activité matérielle finalisée, ou de l'acte de perception sensible, dans les deux cas, c'est un processus dialectique de transformation réciproque qui touche autant le sujet que l'objet.

Cela caractérise non seulement toute « activité humaine », mais aussi « toute activité en général ». Car, selon Marx, dans la nature aussi les changements sont des processus où les choses, en interagissant les unes sur les autres, se modifient mutuellement. En un certain sens, on peut donc dire que, dans ces processus, la nature « se » change elle-même.

Malgré la différence essentielle entre le travail ou activité productive matérielle et les autres pratiques humaines en général (idéelles ou sensibles), il s'agit toujours de processus où être et activité, activité et objet, sont dialectiquement unis, ce qui justifie l'usage du terme grec de **praxis** (πρᾶξις) pour désigner toute activité humaine, les mots **Tätigkeit**, **wirken** (agir) et **Wirklichkeit** (réalité effective) convenant, plus largement, pour la vie en général, et pour tout processus naturel.

Le terme de **praxis** (πρᾶξις) vient des Grecs, en particulier d'Aristote qui le faisait synonyme de vie[31], désignant par là avant tout l'activité humaine éthique et politique. Mais, d'Aristote à Hegel puis à Marx, le concept de « **praxis** » n'a-t-il pas complètement changé de sens?

En effet, Aristote distinguait deux espèces d'activité: la πρᾶξις et la ποίησις (**poïêsis**):

> « On observe, en fait, une certaine différence entre les fins: les unes consistent dans des activités, et les autres dans certaines œuvres, distinctes des activités elles-mêmes[32]. »

Ainsi, la vision est une πρᾶξις; par contre la fabrication d'un bateau est une ποίησις. Dans la praxis, la fin et l'acte s'identifient, ce qui, selon le philosophe grec, est le propre de l'action éthique et politique du citoyen ou « homme libre », au sens grec du terme.

Cette distinction classique s'efface complètement dans le concept marxien de la **praxis** qui désigne l'activité humaine fabricatrice d'un objet extérieur au travailleur. Alors qu'Aristote nommait ποίησις la fabrication — activité où agent et produit diffèrent —, Marx l'appelle **praxis**. Il y voit même une forme fondamentale de la **praxis**, celle dont toutes les autres dépendent et auxquelles elle imprime son cachet.

Ainsi, la pratique au sens de Marx recouvre et la **praxis** et la **poïêsis** aristotéliciennes, comme déjà chez Hegel qui est l'intermédiaire entre Aristote et Marx.

Dans l'activité pratique par laquelle le travailleur transforme l'objet, il y a bien davantage, pour Marx, que la fabrication artificielle. L'homme *s'extériorise* dans ses productions, *il s'y objective*. Comme pour Hegel, l'objectivation est en même temps affirmation de soi. Le sujet, en s'extériorisant dans l'objet, y découvre ses pouvoirs. L'objet lui révèle ce qu'il est. C'est pourquoi, toutes les fois où l'objet (le produit) lui échappe, il ne s'y reconnaît pas: cette « objectivation » est une « aliénation ».

Chez Hegel, puis chez Marx, la pratique n'a pas seulement le sens de la ποίησις aristotélicienne[33]. Tout produit de l'activité humaine est la « réalisation ou la réalité de l'homme ».

Comme le dit Marx, « l'homme ne se perd pas dans son objet à la seule condition que celui-ci devienne pour lui objet *humain* ou homme objectif. Cela n'est possible que lorsque l'objet devient pour lui un objet *social*, que s'il devient lui-même pour soi un être social, comme la société devient pour lui être dans cet objet[34] ».

Dès lors, d'Aristote à Marx, le renversement du sens de **poïêsis** en celui de **praxis** est plus apparent que réel. Marx, comme Hegel, conserve la **praxis** aristotélicienne dans la dialectique du sujet et de l'objet. Cette dialectique caractérise l'activité productive ainsi que toute activité pratique. Hegel avait déjà opéré la synthèse de ce que le philosophe grec dissociait en **poïêsis** et

praxis: il l'avait décrite comme le propre de l'Esprit devenant conscient de soi après s'être objectivé, c'est-à-dire aliéné. Or, pour Marx, toute objectivation n'est pas aliénation: c'est seulement dans certaines conditions sociales que celle-ci envahit le champ des pratiques humaines, à commencer par le travail[35].

Dans leur activité sociale et politique, un individu ou une classe donnés se prennent eux-mêmes pour but «final». C'est pourquoi Marx les appelle parfois l'individu ou la classe «pour soi». Le but de l'action de la classe ouvrière, c'est de se libérer des aliénations sociales et de toute servitude naturelle; ce qu'elle vise et poursuit, c'est sa liberté.

Dans tous les domaines de son activité, l'homme non-aliéné se prend lui-même pour fin. Marx parle alors de «libre activité des travailleurs associés». Son idée maîtresse est que lorsque les hommes auront la maîtrise de leur action, leur activité et leur but ne feront plus qu'un, ce qui ne peut se réaliser que dans une société sans classes où les travailleurs ne produiront plus en vue d'un but fixé par d'autres qu'eux-mêmes.

Marx conserve donc aux pratiques humaines, malgré les aliénations socio-historiques qui les ont grevées jusqu'ici, le sens qu'Aristote donnait à la **praxis**: la **praxis** véritable, c'est l'épanouissement de toutes les facultés humaines, où, comme pour Aristote, l'activité et le but ne diffèrent plus.

Toute l'histoire, pour Marx, est le processus de l'auto-production de l'homme à partir de conditions données, ces conditions étant elles-mêmes progressivement transformées de naturelles en historiques.

Tant que le travail est aliéné (esclavage, servage, salariat), pour les hommes exploités, le but personnel de leur activité est dissocié du produit objectif de cette activité. C'est dans certaines conditions sociales, c'est-à-dire dans des rapports sociaux donnés, que le travail est réduit à n'être qu'une **poïêsis** (et une **poïêsis** dont le producteur immédiat n'a pas la maîtrise), alors qu'il devrait être, en même temps, une **praxis**:

> «La manifestation de la force de travail, le travail, est l'activité vitale propre à l'ouvrier, sa façon à lui de manifester sa vie. Et c'est cette *activité vitale* qu'il vend à un tiers pour s'assurer les *moyens de subsistance* nécessaires. Il travaille pour vivre. Pour lui-même le travail n'est pas une partie de sa vie, il est plutôt un sacrifice de sa vie. C'est une marchandise qu'il a adjugée à un tiers. C'est pourquoi le produit de son activité n'est pas le but de son activité. Ce qu'il produit pour lui-même ce n'est pas la soie qu'il tisse, ce n'est pas l'or qu'il extrait de la mine, ce n'est pas le palais qu'il bâtit. Ce qu'il produit pour lui-même, c'est le *salaire* [...] La vie commence pour lui où cesse cette activité[36].»

Ce qui est ainsi décrit, c'est l'*activité aliénée*. L'activité productive qui ne serait *pas aliénée*, Marx l'entend au sens de **praxis** en grec[37], car, pour le citoyen libre de la cité antique, la **praxis** était la réalisation de soi, ce qu'expriment les philosophies de Platon, puis d'Aristote.

Le but de la **praxis** pour les «hommes libres» au sens d'Aristote est comparable à ce qu'il est chez Marx. En effet, le travailleur d'une société sans classes a pour but la réalisation de soi en tant qu'individu, le libre épanouissement de ses facultés humaines par la maîtrise collective de la nature et des rapports sociaux. L'objectif des citoyens libres, au sens athénien, c'est-à-dire décidant démocratiquement en assemblée politique des affaires de la cité, est analogue à celui des travailleurs librement associés décidant de la production collective dans la société sans classes[38]. Dans une telle société, les individus libres, non aliénés, ce sont tous les travailleurs décidant, en connaissance de cause, de l'organisation sociale de la production matérielle.

Malgré la différence des contextes dans lesquels le concept de **praxis** est employé par Aristote et par Marx, on voit que son sens aristotélicien est préservé. Si l'on ne peut pas dire que Marx, dans l'analyse dialectique de l'activité productive matérielle, reprenne purement et simplement le concept de pratique aux anciens, par contre, tout comme chez Hegel, s'agissant de la pratique en général, son origine aristotélicienne est patente.

S'il y a une certaine modération dans l'emploi des catégories philosophiques «hégéliennes» dans *Le capital*, modération d'ailleurs très relative, ne serait-ce pas que Marx use davantage que Hegel d'un fond philosophique de cartégories et de thèses générales venant directement d'Aristote?

Ainsi s'expliquerait le fait que Marx pensait la dialectique de l'activité et de son objet plutôt à l'aide des concepts aristotéliciens de puissance et d'acte, qu'à l'aide de la dialectique spéculative de l'Idée et de l'objectivation de la conscience de soi de Hegel. La question se fait insistante. En effet, quand Marx donne une référence philosophique, outre les catégories hégéliennes, ce sont celles d'Aristote qui lui viennent! N'est-ce pas conscient et voulu?

Si, à propos de la possibilité, en particulier dans la manière de concevoir les forces productives et les possibilités historiques qu'elles ouvrent, il se fonde continuellement sur la fameuse doctrine aristotélicienne de l'acte et de la puissance, doctrine qui est un moyen conceptuel de penser le devenir et le changement en général, n'est-ce pas parce que sa pensée emprunte délibérément au grand philosophe grec des thèses qu'il transpose presque sans modification et qu'il intègre à sa propre philosophie matérialiste? Tout nous pousse donc à étudier pour lui-même le rapport de Marx à Aristote, seul moyen qui permette de fonder une réponse à cette question.

2. L'appréciation d'Aristote par Marx

Marx ne recourt pas seulement aux deux catégories de «puissance» pour désigner les forces productives, et d'«acte» pour désigner l'activité, il use de nombreuses autres catégories aristotéliciennes: contenu (ou matière) et forme, substance et accident, universel et singulier, essence et différence spécifique, nécessité et contingence, etc.[39].

L'héritage hégélien de Marx a été souvent souligné, à juste titre. Il fut aussi parfois vivement contesté. En tout cas, il a été beaucoup étudié. Par contre, l'héritage aristotélicien est resté dans l'ombre et est généralement méconnu. Les commentateurs l'ont souvent négligé, les historiens de la pensée de Marx l'estimant insignifiant et sans importance véritable: lorsqu'on énumère les « sources du marxisme », on ne songe pas à mentionner Aristote! Le faire peut paraître bizarre et même incongru.

Ce qui complique la recherche — et cela a sans doute empêché longtemps de l'entreprendre —, c'est que Hegel avait intégré de nombreuses vues philosophiques importantes du Stagirite dans son système. Il est donc difficile de démêler la part de l'influence indirecte et celle de l'influence directe de la philosophie aristotélicienne sur Marx. Une bonne part de notre démonstration sera d'abord consacrée à établir que Marx a eu un contact étroit avec la pensée du Stagirite dans de nombreux domaines.

Nous nous demanderons si l'influence de Hegel sur Marx n'a pas eu une rivale dans celle d'Aristote: malgré l'étendue de l'héritage hégélien recueilli par Marx, certaines de ses options philosophiques fondamentales ne devraient-elles pas plus à Aristote qu'à Hegel lui-même? Ainsi, lorsqu'il dirige sa critique contre les philosophes spéculatifs en général et contre Hegel en particulier, Marx ne s'inspire-t-il pas de la critique anti-platonicienne d'Aristote?

Pour le dire d'un mot, notre thèse sera que, à l'encontre de l'idéalisme en général, y compris l'idéalisme absolu de Hegel, Marx adopte un réalisme et une démarche critique dont Aristote lui fournissait les modèles. Or, pour les raisons dites à l'instant, il est difficile de le prouver directement. Nous effectuerons donc un long détour avant d'en arriver à des arguments plus décisifs lors de notre examen de la critique marxienne du chapitre terminal de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Les liens qui rattachent la pensée marxienne à l'aristotélisme authentique[40] sont plus profonds et plus difficiles à saisir que de simples emprunts terminologiques. Cette question n'a guère été abordée; elle ne l'a été que récemment, et, de plus, dans des perspectives soit très générales, soit, au contraire, très particulières et spécialisées[41].

C'est un fait que l'inventaire des emprunts de Marx à Aristote, ou même simplement des mentions d'Aristote dans l'œuvre de Marx, n'a pas été véritablement fait. Nous commencerons par là, pour en venir ensuite aux questions essentielles qui prendront appui sur ce qui ce sera dégagé de cette enquête préalable, car le rapport de Marx à Aristote est à élucider.

Nous distinguerons: a) le jugement que Marx porte sur Aristote, sur sa place chez les Anciens et dans l'histoire de la pensée en général; b) l'utilisation de l'œuvre d'Aristote par Marx: ce qu'il en retient et la manière dont il le fait; c) le sens de la philosophie d'Aristote pour Marx.

Nous constaterons qu'étant étudiant, Marx s'est intéressé à Aristote avec prédilection. En cherchant d'où provient cet intérêt du jeune Marx, nous

découvrirons un aspect peu connu du développement de la pensée philosophique allemande après la mort de Hegel. L'interprétation d'Aristote était alors devenue un enjeu capital où le jeune Marx s'apprêtait à jouer un rôle: mais il dut rapidement abandonner tout espoir de jamais faire une carrière philosophique, et même, bientôt, de pouvoir s'exprimer d'une manière quelconque en Allemagne. Son orientation première vers la philosophie antique jette une vive lumière sur bien des aspects de sa pensée ultérieure. En retour, l'Aristote que nous découvrirons à travers Marx reste d'une étonnante vigueur; c'est un rajeunissement de la figure du Stagirite qui sortira de cette confrontation. On comprendra alors à quel point l'influence d'Aristote sur Marx fut profonde, durable et très importante.

Abordons notre premier point. Le jugement que Marx porte sur Aristote est plus que positif: c'est un jugement très élogieux, qui dépasse de loin les appréciations qu'il décerne à d'autres, hormis Hegel. Marx a toujours professé pour lui une grande et réelle estime. Il le qualifie de « géant de la pensée[42] », de « plus grand penseur de l'Antiquité[43] ».

Cette appréciation n'est pas unique, ni exceptionnelle. Il ne variera pas là-dessus. En 1858, Lasalle lui avait envoyé son ouvrage: *Héraclite l'obscur*, en lui disant qu'il tenait Héraclite pour le plus grand dialecticien parmi les philosophes grecs. Dans sa réponse, Marx tempère cet engouement: « Mes remerciements pour "Héraclite". J'ai toujours eu une grande affection pour ce philosophe auquel je ne préfère qu'Aristote parmi les Anciens[44]. »

Dès sa Thèse de doctorat, Marx a profondément apprécié Aristote. Ce fait est masqué parce que Marx y prenait pour objet la philosophie d'Épicure et qu'il avait des accents enthousiastes lorsqu'il exaltait en elle une philosophie de la conscience de soi, affirmant la liberté absolue de l'homme face aux dieux des religions populaires et face aux théologies spéculatives.

Mais, dans ses *Cahiers préparatoires*, quand il désigne trois philosophes « intensifs », ce sont: Aristote, Spinoza, et Hegel[45].

La philosophie d'Épicure n'est pour Marx que l'un des trois principaux courants dans lesquels se divisa la pensée grecque après la mort d'Aristote. Lorsqu'il s'agit de présenter le développement de l'ensemble de la philosophie grecque, Aristote en est l'acmé, le point culminant, de même que la philosophie hégélienne est le point culminant de la philosophie classique allemande et ainsi de toute la pensée moderne.

Dans *L'idéologie allemande*, Marx critique vertement Stirner pour la manière dont il présentait l'histoire des idées chez les Anciens. Stirner passait, sans façon, de Socrate aux... Sceptiques! Marx s'élève contre cette présentation cavalière de la part de Stirner:

> « La philosophie positive des Grecs, qui succède précisément aux Sophistes et à Socrate et notamment la science encyclopédique d'Aristote, n'existe donc absolument pas pour [lui][46]. »

Plusieurs pages de *L'idéologie allemande* sont consacrées à la philosophie des Anciens. En dehors de la *Dissertation Doctorale* et des Cahiers préparatoires à cette dissertation, c'est un des rares passages où Marx s'exprime avec quelque détail sur les philosophes anciens. Ces pages confirment la *Dissertation doctorale*, et donnent une très bonne idée de la manière dont il utilise ses travaux de jeunesse des années plus tard.

Il apprécie beaucoup les philosophies encyclopédiques et systématiques[47]. Un socialiste, Hermann Semming, avait affirmé: «Tous les systèmes sont de nature dogmatique et dictatoriale.» Marx lui rétorque:

> «En faisant connaître son opinion sur les systèmes en général le socialiste vrai s'est épargné la peine, évidemment, d'étudier les systèmes communistes eux-mêmes. D'un seul coup, il a dépassé non seulement l'Icarie, mais aussi tous les systèmes philosophiques d'Aristote à Hegel, le *Système de la nature* [de D'Holbach], la classification des plantes de Linné, et de Jussieu et même le système solaire[48].»

Plus tard, il ne réagira pas autrement à l'égard de Ludwig Büchner, qui lui envoya ses *Six leçons sur la théorie de Darwin*. S'estimant grand naturaliste, Büchner portait un jugement dédaigneux sur Aristote. A ce propos, Marx écrivit à Engels: «son **chapter** [chapitre] *sur la philosophie matérialiste* est recopié sur Lange. Et le même Büchner jette un regard plein de pitié sur *Aristote* qu'il ne connaît manifestement que par ouï-dire[49]». Marx, lui — nous le constaterons —, connaissait Aristote de première main!

Quand Engels, dans l'*Anti-Dühring* qualifie Aristote de «tête la plus universelle d'entre eux [les anciens Grecs][50]» et le tient pour le meilleur dialecticien de l'Antiquité, il exprime la pensée de Marx. D'ailleurs, Engels mentionne Aristote aux côtés de Hegel, lequel professait une admiration non dissimulée pour Aristote dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, et l'on sait qu'il clôt son *Encyclopédie* par une longue citation extraite de la *Métaphysique*.

Dans son projet d'Introduction pour ce même *Anti-Dühring*, Engels magnifiait Aristote comme étant «le Hegel du monde antique[51]». Se doutait-il, en écrivant cela, qu'il faisait écho à la déclaration liminaire de la *Dissertation doctorale* du jeune Marx qui couronnait Aristote du titre d'«Alexandre macédonien de la philosophie grecque[52]»?

Dans sa Thèse, Marx partait de l'idée que la philosophie d'Aristote jouait le même rôle, dans l'Antiquité, que celle de Hegel au XIX^e^ siècle. Il mettait en parallèle ces deux systèmes encyclopédiques, philosophies «qui s'étendent jusqu'à la totalité», disait-il[53]. «La philosophie grecque a atteint sa fleur la plus haute avec Aristote[54]», de même que la philosophie moderne avec Hegel. Ce parallèle se prolonge dans leur destin historique: leurs auteurs disparus, chacun de ces systèmes se scinde en ses propres moments constitutifs, que les successeurs et épigones développent de façon unilatérale[55].

Marx prend souvent la défense de Hegel, tout en rejetant son idéalisme. Si l'on dressait un bilan, peut-être découvrirait-on qu'il prend aussi souvent la défense du Stagirite que celle du grand dialecticien moderne.

3. *Le « trésor » d'Aristote. Son utilisation par Marx*

Marx apprécie donc en Aristote le savant encyclopédique qui a embrassé et enrichi l'ensemble du savoir d'une époque, mais aussi le puissant penseur qui, analysant les systèmes philosophiques antérieurs, a réalisé un examen critique des catégories de la pensée. D'où son appréciation d'Aristote comme dialecticien.

Les modernes avaient été très sévères envers le grand savant et philosophe grec; ils avaient rejeté sa philosophie et ses conceptions en bloc.

Hegel tentait au contraire de les réhabiliter et il entreprit une réappropriation de son œuvre. Il ne voyait pas uniquement ni essentiellement en lui le métaphysicien et le logicien que présentait la tradition scolastique. Il estimait que « le trésor d'Aristote est depuis des siècles pour ainsi dire inconnu[56] »? Ces propos sont sybillins. De quel trésor s'agit-il? Perdu depuis combien de siècles? Hegel parle à mots couverts. Aujourd'hui encore, il faut chercher ce trésor[57], qui n'avait pas plus échappé à Marx qu'à Hegel.

D'ailleurs, est-ce le même trésor pour tous deux? Les références et emprunts de Marx à Aristote vont se révéler plus nombreux qu'on ne pense. Ils sont disséminés dans des œuvres diverses, mais sont toujours très significatifs, jamais accidentels ou de pure forme. Ils relèvent d'une série de domaines que l'on peut classer comme suit, en s'élevant à partir des plus apparents et des plus connus jusqu'aux plus spéculatifs :

a) dans l'ordre socio-politique : la conception de l'homme comme animal politique, celle des rapports sociaux et de propriété, celle du rapport entre hommes libres et esclaves ;

b) dans l'ordre économique : les théories de la valeur et de l'argent, le rôle économique de l'argent accumulé (trésor) et son influence sociale, les formes du capital dans l'antiquité ;

c) dans l'ordre historique : Aristote comme historien de la philosophie et comme source pour l'histoire de la pensée antérieure à lui ;

d) dans l'ordre philosophique, Aristote comme penseur critique de la religion, de la théologie et de la spéculation, comme naturaliste enthousiaste à l'égard de l'étude des êtres vivants ; comme psychologue : théorie des fonctions psychiques ; comme épistémologue : théorie de la connaissance, conception des formes de conscience et de connaissance et des rapports entre la théorie et la pratique ; enfin, couronnant le tout, Aristote comme théoricien critique des catégories les plus générales de l'être et de la pensée : acte et puissance, matière et forme, substance et accident, nécessité et possibilité, causalité et hasard, etc.

De ce point de vue, il est apprécié en tant que dialecticien par Marx, comme il l'avait été par Hegel.

a) La théorie socio-politique

Si Marx rappelle volontiers la célèbre conception aristotélicienne de l'homme comme «animal politique[58]», c'est pour faire ressortir le caractère plus «politique» que «social» de cette définition chez Aristote. Pourtant Aristote part bien de l'idée que l'homme vit en société, qu'il n'est rien en dehors de la communauté à laquelle il appartient par son origine, par son éducation, par sa culture. Mais lorsqu'il caractérise l'homme comme animal «politique», c'est d'une communauté de «citoyens» qu'il s'agit.

Traduire «animal politique» par «animal social», comme le font souvent les commentateurs, c'est commettre un certain contresens que Marx fait voir en mettant immédiatement l'accent sur le contexte socio-politique dans lequel cette définition d'Aristote prend son sens: il ne s'agit pas seulement du fait que l'homme ne peut vivre isolé de ses congénères, mais du fait que le citoyen doit ses forces, son temps, et même sa vie, à la communauté (service guerrier) et que la ville (la cité), non la campagne, est le lieu de séjour de l'homme libre[59]. Par là, Marx souligne la spécificité de la πόλις **(polis)** grecque.

A propos de l'émulation dans le travail en commun, s'il invoque la définition d'Aristote, c'est pour souligner la distance qui sépare la société bourgeoise moderne de la société grecque antique: «Cela [l'émulation dans le travail] vient de ce que l'homme est par nature, sinon un animal politique **[politisch]**, suivant l'opinion d'Aristote, mais dans tous les cas un animal social **[gesellschaftlich]**.» Il explique en note: «La définition d'Aristote est à proprement parler celle-ci, que l'homme est par nature citoyen, c'est-à-dire habitant d'une ville. Elle caractérise l'antiquité classique tout aussi bien que la définition de Franklin: "l'homme est naturellement un fabricant d'outils", caractérise le Yankee[60].»

Cette distinction entre animal social et animal politique n'est pas tard venue chez Marx. En mai 1843, il faisait cette remarque, ce qui montre à quel point elle est essentielle pour lui: «L'Aristote allemand qui voudrait écrire une "Politique" à partir de la réalité allemande devrait inscrire en tête ces mots: "l'homme est un animal sociable **[gesellig]**, mais totalement apolitique **[unpolitisch]**"[61].» Si Marx fait référence à la formule d'Aristote, c'est pour lui restituer son sens dans le contexte socio-politique du monde grec ancien. Il a donc déjà un sens très aigu des différences socio-politiques qui séparent les idées propres aux grandes périodes historiques et aux différents types de sociétés.

Néanmoins, il arrive qu'il prenne cette formule en s'en tenant au sens large où «politique» signifie «social». Dans l'*Introduction de 1857*[62], il s'appuie sur la définition aristotélicienne dans un contexte théorique plus général: il veut souligner la profondeur de vue du philosophe grec, pour qui l'homme ne se définit pas seulement par des caractères naturels (biologiques),

mais par une fin: la vie dans une communauté humaine, une société, qui lui permet de bien vivre. L'homme qui vivrait seul, dit Aristote, serait un sous-homme; il n'aurait plus qu'une vie animale, et ne pourrait subsister et se défendre: il serait «comme un pion isolé au jeu de dames[63]», ou bien il serait un dieu, ajoutait le philosophe grec. L'homme ne peut se réaliser en tant qu'homme, explique *La politique*, que dans une communauté. Son plein accomplissement humain n'est possible que dans une cité qui, elle, peut vivre en autarcie.

Marx juge cette conception supérieure à celle des modernes qui, en justifiant l'atomisme de la société-civile bourgeoise, prônent l'individualisme. En somme, Aristote en était presque arrivé à la thèse selon laquelle, l'essence humaine, «dans sa réalité, c'est l'ensemble des rapports sociaux[64]». L'individu isolé est un résultat historique récent, ce dont n'ont pas conscience les penseurs modernes: ils nous présentent l'individu singulier, autonome et indépendant, qu'ils voient dans la société de leur temps, comme ayant toujours existé. En le prenant pour point de départ de leurs théories, les économistes (Smith, Ricardo) tombaient dans des «robinsonnades». Rousseau présuppose un individu apolitique et asocial avant l'instauration du «contrat social». Par sa définition: «l'homme est par nature un vivant destiné à vivre en cité», Aristote est beaucoup plus réaliste. Il l'emporte donc sur les modernes. Pour Marx, l'analyse qui ouvre *La politique* mérite d'être rappelée et retenue face au principe du monde bourgeois.

Ce réalisme de la conception aristotélicienne des rapports entre individu et société ressort déjà d'un article de 1842 où Marx souligne que «d'abord Machiavel, Campanella, puis plus tard Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius, jusqu'à Rousseau, Fichte et Hegel [...] se mirent à considérer l'État avec des yeux humains, et à déduire ses lois naturelles de la raison et de l'expérience, et non de la théologie», «travail qu'Héraclite et Aristote déjà avaient entrepris[65]».

Ce que Marx apprécie ainsi, c'est l'étude comparée d'un très grand nombre de constitutions politiques effectuée par Aristote dans un esprit scientifique et comparatiste peu commun à son époque[66].

Liée à l'idée de l'homme animal politique, l'idée d'une genèse historique concrète des rapports sociaux apparaît dès le début de *La politique*. Marx n'a pas manqué de relever ces vues esquissées par Aristote. Quand il souligne que «le processus d'échange des marchandises, à l'origine, n'apparaît pas au sein même des communautés primitives[67]», il indique en note: «Aristote fait la même remarque au sujet de la famille privée considérée [par lui] comme la communauté primitive [...]», et il cite *La politique*:

«Dans la communauté primitive, il n'existait manifestement aucune espèce de nécessité pour celui-ci [pour l'échange][68].»

On voit que Marx fut un lecteur attentif d'Aristote. Il l'apprécie hautement pour avoir eu une conception historique du développement des échanges, ainsi que des rapports sociaux constitutifs des sociétés, même si

Aristote se trompait en prenant la famille privée pour la forme originaire de la communauté.

Allons plus loin et avançons une hypothèse. Selon Aristote, il y a un rapport étroit entre le genre de nourriture, le genre de vie, et le genre d'acquisition[69]. A notre connaissance, il n'y a pas de mention dans l'œuvre de Marx de cette thèse d'Aristote. Néanmoins, on peut assurer qu'il la connaissait, car, dans *Le capital*, à propos de l'échange, il cite la fin du chapitre de *La politique* où se trouvent exposées ces idées. De même, dans ses analyses des formes de sociétés antérieures au capitalisme moderne, quand il part du fait que l'homme se comporte en propriétaire des conditions objectives de son travail productif, et qu'une unité «naturelle» s'établit entre la communauté humaine et ses conditions matérielles de production (terroir, etc.), on peut supposer qu'il pensait aussi à Aristote chez qui se trouvaient déjà ces réflexions[70]. Aristote en faisait un principe général, qui s'appliquait au mode de vie des animaux.

En 1853, dans un article politique, Marx observe: «Depuis l'époque d'Aristote, le monde est [...] submergé de dissertations sur le thème: Qui doit être la force dominante[71]?» C'est une claire allusion à *La politique* où Aristote soutient, dans le premier Livre, le droit de certains hommes à être «maîtres» par nature et à dominer les autres. Aristote partait d'un constat: de la plus petite communauté (le couple) à la plus grande (la cité ou l'empire), il y a un «maître», individu ou groupe social[72].

Au sujet de la maîtrise et de la servitude, nous retrouverons la même acuité de lecture de Marx et la même pertinence dans son utilisation des textes du philosophe grec: il relève en effet que, selon Aristote, la liberté n'est pas, pour le maître, l'antithèse de la nécessité, alors que pour l'esclave liberté et nécessité sont totalement opposées.

b) Les conceptions économiques

Les références marxiennes aux théories économiques d'Aristote sont aussi importantes, sinon aussi connues, que les précédentes. Marx attribue à Aristote deux découvertes essentielles que bien des économistes modernes ignorent ou ont oubliées.

Dans la *Contribution*, le chapitre sur la marchandise s'ouvre sur un renvoi à Aristote dont le mérite fut d'avoir distingué valeur d'usage et valeur d'échange et d'avoir analysé leurs rapports. Marx cite un paragraphe du *De Republica* (*La politique*, appelée aussi parfois *De la République*):

> «Tout bien peut servir à deux usages... L'un est propre à la chose en tant que telle, mais pas l'autre; ainsi une sandale peut servir de chaussure, mais aussi d'objet d'échange[73].»

Dans *Le capital*, cette citation n'est pas faite dès le début[74]. Elle est reportée au chapitre II qui traite des échanges, lorsque Marx introduit l'idée

que, pour l'échangiste, la seule valeur utile de la chose qu'il possède c'est d'être «un instrument d'échange»: il renvoie alors à cette même remarque fondamentale d'Aristote[75].

Eugène Dühring avait entrepris et publié une *Histoire critique de l'économie politique*[76]. Il y exprimait naïvement l'opinion suivante: «En ce qui concerne la théorie de la science économique, nous n'aurions à proprement parler rien du tout de positif à relever dans l'antiquité[77]», ce que Marx ne peut laisser dire: «Dans la mesure où les Grecs», écrit-il, «ont fait [...] des incursions dans ce domaine, ils y montrent le même génie, la même originalité que dans tous les autres[78].» Il pense, non seulement à Aristote, mais aussi à Platon ou à Xénophon[79].

Quant à la deuxième découverte d'Aristote en économie, il s'agit des deux formes sous lesquelles se présente l'argent, d'une part, simple moyen de circulation (monnaie), d'autre part, capital-argent (trésor). Ce que Marx rappelle à ce sujet dans l'*Anti-Dühring*[80], est déjà dit dans la *Contribution*: «Aristote dans le chapitre IX, Livre 1er de *La république*, expose les deux mouvements opposés de la circulation M-A-M et A-M-A sous les noms de "Économique" et "Chrématistique"[81].»

Marx signale qu'Aristote blâmait la poursuite de la richesse sous sa seconde forme, ce qui montre que le Stagirite avait distingué les deux formes spécifiques de l'argent, celle où il sert seulement en tant que moyen d'échange, et celle où on le thésaurise, où l'on cherche en lui la richesse pour la richesse. L'Antiquité avait généralement condamné l'usure (prêt à intérêt). Dans les *Grundrisse* et dans les Annexes aux *Théories sur la plus-value*, Marx note à ce sujet: «Dans la théorie (comme chez Aristote), point de vue qu'elle est mauvaise en soi [**an und für sich**][82].»

Aristote a également fait preuve de génie, selon Marx, dans sa définition de l'argent en tant que *mesure de valeur*[83], allusion à la proposition essentielle selon laquelle l'«argent est moyen d'échange par convention», définition qui soulève la question, si décisive pour la théorie de la monnaie, de la nature de l'instrument de mesure.

On lit chez Aristote que «la monnaie est devenue une sorte de substitut du besoin et cela par convention[84]», qu'il est «une sorte de gage, donnant l'assurance que l'échange sera possible si jamais le besoin s'en fait sentir[85]»; ainsi, la marchandise qui sert de mesure («étalon» dit encore Aristote) prend la forme d'un équivalent universel[86].

Bref, pour remplir cette fonction, qui dérive des nécessités de l'échange, l'argent, chose parmi les autres choses, et qui a une valeur d'usage en tant qu'il est un métal apte à d'autres emplois éventuels, doit être choisi et faire l'objet d'une convention pratique.

Selon Marx, Aristote a parfaitement exposé les choses, car il a vu la difficulté qui surgit ici; il y a en effet dans tout échange, insistait Aristote, incommensurabilité de fait entre les choses échangées, mais commensurabilité de convention imposée par la pratique: «Si [...], en toute rigueur, il n'est pas

possible de rendre les choses par trop différentes commensurables entre elles, du moins, pour nos besoins courants, peut-on y parvenir d'une façon suffisante[87]. »

C'est une véritable contradiction dialectique, immanente à l'argent en tant qu'instrument de mesure, et qu'Aristote voit et expose; il n'a pas reculé devant sa mise en évidence. Marx y insiste bien en disant de l'or et de l'argent: « Leur nature de marchandise particulière entre ici en conflit avec leur fonction de monnaie. Toutefois, comme le remarque déjà Aristote, leur grandeur de valeur est plus constante que celle de la moyenne des autres marchandises[88]. »

Ces analyses pénétrantes de la monnaie dans l'*Éthique à Nicomaque* fournissent à Marx l'occasion de critiquer Michel Chevalier, professeur d'économie politique au Collège de France, qui « cite ce passage pour prouver que, d'après Aristote, le moyen de circulation est nécessairement constitué par une substance ayant une valeur intrinsèque[89] ».

Marx met les choses au point: il renvoie d'abord à Platon pour qui « La monnaie est un symbole d'échange[90] », mais il précise qu'Aristote « a eu de la monnaie une conception incomparablement plus large et profonde que Platon[91] ». Car, Aristote explique comment les caractères contradictoires de la monnaie résultent du développement des échanges.

M. Chevalier ne comprend pas que, pour Aristote, le moyen de circulation, la monnaie, puisse avoir une valeur intrinsèque et être, en même temps, « mesure par convention », que la monnaie n'a qu'une grandeur conventionnelle *bien qu'*elle ait une valeur intrinsèque ! Pour Aristote, c'est contradictoire, mais c'est ainsi: la valeur intrinsèque et la valeur conventionnelle n'ont aucun rapport nécessaire et fixe ! Selon M. Chevalier, Aristote soutiendrait le contraire, ce qui est une incompréhension totale, fait remarquer Marx. Sur cet exemple, on comprend clairement pourquoi, aux yeux de Marx, Aristote était dialecticien, alors que M. Chevalier ne l'était pas !

La limite de l'analyse aristotélicienne de l'argent se manifeste ailleurs, estime Marx. Si sa compréhension de l'argent dans sa fonction de mesure de la valeur est tout à fait exceptionnelle parmi les Anciens, Aristote n'a cependant pas découvert la véritable substance de la valeur d'échange: le travail abstrait, la quantité de travail mesurée par le temps. En sa qualité de Grec de l'Antiquité, il ne pouvait pas faire cette découverte, car la pratique de l'esclavage dominait l'économie. Que l'argent ait une grandeur de valeur « plus constante » que les autres marchandises, il l'a vu, mais il ne pouvait pas le comprendre. Aristote s'en tient à la convention. En profond observateur des formes économiques et de leur fonction sociale, il a discerné le fait. C'est son titre de gloire dans la science économique. Mais il ne pouvait aller plus loin.

Cette limitation est flagrante dans sa conception du travail: il pense que l'esclavage est nécessaire. En réaliste, il en analyse les fonctions économiques et sociales, tout en voyant bien les problèmes que cela pose à une éthique et une politique humanistes. Comment concevait-il le travail et que dit Marx à ce sujet ?

Aristote définit le travail comme l'activité créatrice des valeurs d'usage et en reste donc essentiellement au « travail concret » (au sens de Marx). Aussi, considère-t-il les tâches remplies par les esclaves sous l'angle du service. L'esclave est conçu comme un serviteur particulier. Aristote n'a pas vu dans l'esclavage une forme d'exploitation de l'homme par l'homme: il tente de le justifier comme fondé en nature, et prône un traitement « humain » de l'esclave par le maître. De là découle son incapacité de découvrir la nature de la valeur d'échange. Cette manière de concevoir le travail était sans doute inévitable de son temps.

L'estime que Marx porte à Aristote n'en est pas diminuée: « Quand un géant de la pensée comme Aristote a pu se tromper dans son appréciation du travail esclave, pourquoi un nain comme Bastiat serait-il infaillible dans son appréciation du travail salarié?[92] »

Dans *Le capital*, Marx s'arrête sur le « paradoxe économique[93] » de la machine dans le monde moderne. A cette occasion, il cite le fameux texte aristotélicien:

« "Si", rêvait Aristote [...], "si chaque outil pouvait, sur ordre ou bien par pressentiment, exécuter le travail qui lui échoit, comme les chefs-d'œuvre de Dédale qui se mouvaient d'eux-mêmes, ou comme les trépieds d'Héphaïstos qui se mettaient spontanément à leur travail sacré; si donc les navettes des tisserands se mettaient d'elles-mêmes à tisser, le contremaître n'aurait pas besoin d'aides, ni le maître d'esclaves[94]. »

Ces lignes de *La politique* ne sont pas d'interprétation aisée. M. Pierre-Maxime Schuhl a-t-il raison de n'y voir aucune « prévision de l'industrie moderne », c'est-à-dire des machines à tisser « automatiques »? Il emploie le même mot que Marx: c'est un « rêve » d'Aristote, et des anciens en général. Cela pose problème: devons-nous suivre M. Schuhl lorsqu'il ajoute que ce rêve « se situe pour lui [Aristote] dans le domaine de la mythologie, presque dans celui de la magie. [...] Nous sommes dans le domaine de la fable[95] »? Est-ce ainsi que l'entendait Marx? Il y a rêve et rêve. Quel sens donner au « rêve » d'Aristote?

Que voulait dire au juste le philosophe grec? Il faut examiner de plus près le contexte de *La politique* où il analyse la diversité des fonctions économiques et techniques liées à la diversité des moyens mis en œuvre. Or, toute tâche [ἔργον][96], dit Aristote, nécessite des instruments [ὄργανα]: « parmi ceux-ci, les uns sont inanimés, les autres animés[97] ». L'esclave est défini à partir de là comme « instrument animé »; mais Aristote précise: « objet de propriété animé », et il justifie la propriété d'une chose par l'usage qui en est fait, par son propriétaire, pour vivre. Dans ces conditions, « tout serviteur est comme un instrument précédant les autres instruments », comme la « vigie sur la proue du navire[98] ».

Aristote ne dit pas que les instruments et machines soient impossibles ou inutiles. Son idée, semble-t-il, est que, aussi perfectionné que soit l'instrument mécanique, il a encore besoin de quelqu'un qui l'emploie, s'en serve et le

dirige: il ne peut exécuter sa tâche de lui-même avec l'intelligence et le comportement d'un être vivant comprenant ce qu'on lui demande. C'est là qu'Aristote voit la différence entre l'instrument ou la machine et l'être humain. Il en déduit la nécessité de serviteurs: vigie, manœuvres, ou esclaves, sous les ordres d'un chef ou d'un maître. La propriété d'esclaves se justifie, pour lui, comme celle de tous les autres instruments et objets utiles, mais il la limite expressément aux besoins de la vie du maître: c'est le sens de son opposition entre économie et chrématistique (recherche de la richesse pour la richesse).

Aristote a-t-il pressenti que si le machinisme pouvait être poussé jusqu'à l'automatisation, alors on pourrait abolir l'esclavage? L'automatisation complète des instruments lui paraissant impossible, l'abolition de l'esclavage aussi. Cette abolition impliquerait des machines capables, non seulement de remplir des fonctions complexes dévolues à la vie et à l'être humain, mais aussi d'exécuter des ordres « verbaux ». Entre une pensée de la magie et une pensée du machinisme, Aristote se situe à mi-chemin: il est dans une pensée de l'instrument. Or l'instrument est l'organe de la vie, qui est **praxis**: « La vie est action et non pas production; aussi l'esclave est-il serviteur dans l'ordre de l'action[99]. »

Voilà où gît la limite de l'analyse du travail chez Aristote. Le grand penseur grec n'a pas vu dans le travail de l'esclave une forme d'exploitation de l'homme par l'homme, mais une nécessité d'ordre technique et naturel. Néanmoins, Marx souligne la pertinence de son analyse de la division du travail, et des fonctions des moyens de production, analyse dans laquelle Aristote considère l'homme lui-même (l'esclave) comme un moyen en vue d'une fin: la vie du maître; mais ce moyen est « animé ».

Après ces lignes célèbres d'Aristote évoquant des navettes « automatiques », Marx cite les vers d'un poète du premier siècle avant notre ère, qui s'émerveillait des progrès du machinisme: ce poète chantait la possibilité de supprimer la peine des hommes et des femmes, asservis à la dure nécessité qui les rivait à des tâches physiques machinales[100]. Marx n'oppose pas la pensée d'Aristote et celle du poète contemporain de Cicéron: il leur trouve au contraire un air commun.

Selon Marx, dans cette « idée » d'hypothétiques mécanismes automatiques, Aristote aurait réellement pensé que de tels instruments, s'ils pouvaient exister, remplaceraient le travail, ce qui marque sa supériorité d'Ancien sur bien des économistes modernes qui justifient l'exploitation des salariés par le capital malgré les possibilités décuplées que nous offrent aujourd'hui les machines avec leurs moteurs et leurs automatismes.

Marx lisait donc ce passage d'Aristote d'une manière positive, comme si le philosophe grec s'était élevé au concept d'une possible libération relative des hommes du travail physique le plus pénible, possibilité qui apparaît du temps de Cicéron avec le moulin à eau[101]. Il lit Aristote en précurseur d'Antiphilos,

comme le géant de la pensée qui évoque hardiment des réalisations peut-être pas impossibles en principe.

Rien ne permet de dire qu'Aristote exclut toute possibilité de réaliser des automates mécaniques: il constate seulement que de son temps les navettes ne marchent pas toutes seules! S'il emprunte un exemple à un récit mythique, et si son évocation prend l'allure d'une fable, ce n'est pas pour condamner l'usage d'instruments ou leur perfectionnement.

La pensée du grand philosophe grec reste donc prudente et sans doute timorée. Cela provient, selon Marx, des conditions économiques et des capacités encore très limitées des techniques du monde grec. En effet, dans un contexte où le degré de développement des forces productives est restreint, les métiers de service, auxquels sont astreints les esclaves, se justifient, — estime un penseur comme Aristote —, comme une nécessité fondée en nature, ces occupations n'étant pas dignes de l'homme libre[102].

L'avantage que le poète grec tardif, Antiphilos, a sur Aristote, c'est qu'il voit de ses propre yeux le machinisme remporter des succès, ce sur quoi Aristote pouvait seulement «rêver», incapable d'en imaginer la possibilité réelle, même future. D'où le conditionnel irréel de *La politique*: «si les navettes des tisserands pouvaient se mouvoir d'elles-mêmes, le contremaître n'aurait pas besoin d'aides». Que les choses agissent pour nous sur ordre, voilà l'utopie pour Aristote; mais que certains instruments deviennent automatiques, voilà un «rêve» moins incertain, une «anticipation imaginative». Qui en fixera le sens dans l'esprit d'Aristote? La question ne peut que rester posée, le texte étant laconique.

Pour Marx, Aristote exprime l'idée d'une libération complète, mais impossible, des tâches matérielles: c'est un «rêve», une sorte d'idéal utopique. M. Schuhl prend le mot «rêve» pour purement mythique. Marx l'interprète d'une manière plus favorable à Aristote[103]. L'automaticité *totale* est une impossibilité pour celui-ci, mais tenait-il une automatisation relative pour impossible? Excluait-il le perfectionnement des machines existantes?

Le point crucial, selon Marx, est que les Anciens en imaginant une hypothétique automatisation des tâches en concluaient à une libération des travailleurs manuels: «il n'y aurait plus besoin d'aides et d'esclaves», c'est-à-dire que tous les esclaves deviendraient des hommes «libres», ce que chante Antiphilos d'une manière idyllique.

Trois siècles avant, Aristote, plus réaliste, pensait que même si des machines réduisaient la pénibilité du travail, il resterait toujours des tâches «serviles». Toute activité dans laquelle l'homme n'a qu'une relation physique à la matière, étant utilitaire, est sans valeur et sans fin proprement «humaine». Pour lui, une différence essentielle sépare les fonctions du pilote et de la vigie. De même que le cerveau et la main sont spécifiquement différents, de même le maître et le serviteur, l'esclave étant une espèce de serviteur. Pour Aristote, un progrès du machinisme ne peut changer fondamentalement le rapport de

l'homme à la matière. D'où sa justification de l'esclavage comme un mal nécessaire que l'on peut seulement adoucir et alléger.

L'économiste A. Wagner s'en prenait aux théories économiques de Marx. Il réclamait « la démonstration préalable — absente jusqu'à présent — de la parfaite possibilité d'un processus de production sans l'intermédiaire des capitalistes privés dont l'activité crée et utilise du capital[104] ».

Pourtant partisan du socialisme d'État, A. Wagner ne pouvait pas concevoir comment se passer de capitalistes dans la production, tombant ainsi dans la même erreur qu'« Aristote [... qui], lui, se trompait quand il considérait l'économie esclavagiste comme *non* transitoire[105] ».

Si un penseur de la taille d'Aristote se trompait en jugeant nécessaires et fondés en nature les rapports sociaux esclavagistes, **a fortiori** un Wagner quand il estime nécessaires et, par conséquent éternels, les rapports de production capitalistes.

c) Aristote historien de la pensée

Il est un autre domaine où, comparé aux autres philosophes, Aristote s'est montré original: en abordant une question, il fait précéder son examen d'un historique. Il énumère les opinions de ses prédécesseurs avant de les discuter, et, souvent, prend soin de les citer. Il est ainsi le premier « historien de la philosophie », et son œuvre est une source précieuse pour l'étude de la pensée philosophique grecque.

Lors de ses recherches sur les doctrines des atomistes pour sa Thèse de Doctorat, Marx a pu apprécier les mérites d'Aristote à cet égard[106]. Il s'en souviendra jusqu'à la fin de sa vie. Donnons-en un exemple significatif.

Alors qu'Engels travaille à la *Dialectique de la nature*, Marx lui procure quelques citations extraites de l'ouvrage de Diogène Laërce: *Vie et doctrines des philosophes illustres*, concernant la conception des atomes chez les matérialistes anciens[107]. Il y ajoute un court extrait de la *Métaphysique*, qui est énigmatique dans ce voisinage. Il rapporte la célèbre thèse aristotélicienne selon laquelle l'Un n'est pas un genre. Rien n'indique pourquoi Marx joint cette citation aux autres. Tentons de comprendre.

La chimie du XIX^e^ siècle ranimait l'intérêt pour les thèses des atomistes grecs. Elle les mettait de plus en plus à l'honneur, mais souvent, on les invoquait d'une manière très superficielle. Engels voulait critiquer les erreurs que certains savants, parfois renommés, commettaient sur les doctrines atomistes par ignorance ou légèreté[108]. Il polémique ainsi contre Kékulé qui attribuait à Démocrite ce qui revenait à Leucippe, et qui affirmait que Dalton, le chimiste anglais du début du XIX^e^ siècle, était le premier à admettre des atomes différenciés qualitativement et quantitativement. Engels rappelle que les Anciens donnaient à leurs atomes des formes et des grandeurs, voire des poids différents.

C'est certainement pour l'aider dans cette circonstance que Marx lui

fournit des matériaux tirés des textes grecs anciens. Voici la citation de la *Métaphysique* relevée par Marx:

> « Que l'Un soit, dans chaque genre, une nature définie, et que jamais la nature de l'Un ne soit l'Un en soi, c'est ce qui est évident[109]. »

Cette thèse est bien connue. On sait en effet qu'Aristote n'admettait pas d'unité réelle supérieure à l'unité générique. Entre les genres, il n'y a qu'analogie. Aristote refuse l'idée de Platon de l'Un-Bien, séparé et transcendant. L'être, soutient Aristote, n'est pas un genre.

Mais quel peut être le rapport de cette thèse avec l'atomisme? La coutume n'est pas d'effectuer un rapprochement quelconque entre Démocrite et Aristote à ce propos! C'est pourtant un tel rapprochement qu'impliquent ces diverses citations groupées ensemble.

Hasardons une hypothèse: Marx voulait-il suggérer que cette thèse aristotélicienne est similaire à celle des atomistes pour qui les atomes sont des « uns » élémentaires et qu'ainsi certaines vues d'Aristote (pluralité des genres) pourraient venir au secours de celles des atomistes, de Démocrite en particulier (pluralité des genres d'atomes)? Les atomes diffèrent les uns des autres. Chaque genre d'atomes a une « nature définie », à savoir une grandeur et une forme particulières, auxquelles Épicure ajouta un poids défini.

Marx songeait-il à interpréter la thèse d'Aristote dans un sens « matérialiste », ou seulement à éclairer deux points de doctrine l'un par l'autre en leur trouvant un trait fondamental commun? Ces deux conjectures sont permises. Le passage de la conception de l'Être des Éléates à celles des atomistes par fractionnement de l'Un est bien connu. Mais qu'ainsi la doctrine atomiste et celle d'Aristote sur les rapports de l'Un et de l'être puissent s'éclairer mutuellement, voilà qui est moins banal. Nous laisserons cette hypothèse en l'état: les preuves manquent pour déterminer ce que Marx avait en vue en transmettant cette citation de la *Métaphysique* à Engels.

Quoi qu'il en soit, ce que montrent ces extraits, c'est que Marx gardait un réel intérêt pour les thèses des philosophes grecs, et pour celles d'Aristote en particulier, même lorsqu'elles avaient un caractère « métaphysique » comme cette question des rapports de l'Un et du genre. Il avait donc toujours ses études philosophiques de jeunesse très présentes à l'esprit. Il ne faut pas oublier que Marx a étudié de nombreux ouvrages d'Aristote qu'il lisait dans le grec. Nous allons voir qu'il a fait plus, puisqu'il il avait traduit en allemand, pour lui-même, certaines œuvres d'Aristote!

Ses travaux préparatoires à sa Thèse l'ont convaincu qu'Aristote est une source inestimable pour comprendre la philosophie antique. Il a eu une grande confiance en lui comme historien des idées. A son avis, les affirmations d'un Plutarque, ou d'un Augustin, quand il s'agit des atomistes, sont faibles devant celles d'Aristote. Il ironise:

> «Bayle, sur l'autorité d'Augustin», assure que «Démocrite a attribué aux atomes un principe "spirituel".» Marx objecte qu'Augustin est une «autorité complètement dénuée d'importance, vu son hostilité à Aristote et aux autres anciens[110]».

Dans la *Différence*, Marx relève que deux thèses contradictoires de Démocrite sur la vérité de la connaissance humaine sont rapportées par Aristote dans deux endroits différents, d'une part dans sa psychologie (dans son traité *De anima* [De l'Ame]: «Pour lui [Démocrite] le phénomène est le vrai»), d'autre part dans la *Métaphysique* («Démocrite affirme que rien n'est vrai, ou que le vrai est caché»). Marx se fait fort de montrer que ces deux thèses ne se contredisent qu'en apparence.

Ce point était d'importance. Un historien de la philosophie, spécialiste d'Aristote, traducteur du *De anima*, Adolf Trendelenburg, soutenait, dans le commentaire qui accompagnait cette traduction récente, qu'Aristote ignorait cette contradiction de Démocrite. Marx prouve au passage, sur cet exemple précis, que la «science» des aristotéliciens, qui refleurissaient après 1830 en Allemagne, n'était pas de premier ordre[111]. Il explique cette contradiction apparente grâce aux catégories de la réflexion au sens de Hegel, ce qui est plus convaincant que la simple négation du problème par Trendelenburg.

Cyril Bailey, le grand historien de l'atomisme ancien, salue le mérite du jeune Marx qui réussit à réunir les sources dispersées de la philosophie matérialiste grecque d'une manière remarquable pour son temps, et à les interpréter magistralement en résolvant le difficile problème que constituait la différence des philosophies de la nature de Démocrite et d'Épicure, problème qu'aucun historien de la philosophie n'avait même remarqué avant lui: «En jetant aujourd'hui un regard rétrospectif sur cette œuvre [la *Dissertation* de Marx], il est proprement étonnant, en considérant le matériau alors disponible, de voir combien Marx est allé loin[112].»

Nous avons fait le tour des emprunts explicites de Marx à Aristote. Quelle conclusion ressort de cet inventaire? Il est indéniable que Marx connaissait son œuvre de première main. Il l'avait comprise d'une manière très profonde, gardant certaines de ses thèses avec un rare sens historique et philosophique, tout en faisant preuve d'esprit critique à leur égard.

Mais bien des traces de cette influence aristotélicienne restent implicites et sont plus difficiles à discerner dans ses écrits: il pense souvent à l'aide de catégories aristotéliciennes, qui forment, avec celles qu'il prend surtout chez Hegel, la trame de sa pensée. Certains soutiennent que Marx, dans *Le capital*, raisonnait selon une «logique» aristotélicienne[113].

4. D'où vient l'importance d'Aristote pour Marx?

Des constatations précédentes il résulte que, parmi les philosophes prisés

par Marx, c'est Aristote qui occupe, après Hegel, la position privilégiée. L'origine de cette orientation est sans aucun doute Hegel lui-même. C'est à son exemple que, à son tour, Marx a apprécié et utilisé l'œuvre d'Aristote. Pourtant, cette origine ne suffit pas à expliquer complètement qu'il se soit tant inspiré du grand penseur réaliste grec.

A première vue, on pourrait penser qu'il se borne à prendre chez Hegel ce qu'il dit d'Aristote, par exemple lorsqu'il prend «en-soi» et «en puissance» comme synonymes[114]?

En effet, certaines citations d'Aristote chez Marx sortent tout droit des œuvres de Hegel. Il paraît incontestable que les références de *L'idéologie allemande* à des thèses aristotéliciennes précises sont empruntées au chapitre que Hegel consacrait à Aristote dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Lorsque Marx critique le résumé que Stirner faisait de l'histoire de la pensée des Anciens, il s'insurge contre l'absence d'Aristote dans ce résumé et écrit, en condensant le texte hégélien[115]:

«On rencontre, chez lui [Aristote], les notions de pensée en soi pour soi, (ἡ νόησις ἡ καθ' αὐτήν), de raison se pensant elle-même (Αὐτόν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς), de pensée se pensant elle-même (ἡ νόησις τῆς νοήσεως)», ajoutant: «D'une façon générale ni sa métaphysique [celle d'Aristote], ni le troisième livre de sa psychologie [**id.**] n'ont droit à l'existence [pour Stirner][116].» C'était justement la «métaphysique» et la psychologie que Hegel prisait par-dessus tout dans l'œuvre d'Aristote!

A l'inverse des penseurs modernes, Hegel avait la plus grande admiration pour la pensée du philosophe du Lycée, en particulier pour sa psychologie de l'intelligence, tout en l'interprétant, à travers ses catégories et son idéalisme absolu. Il insiste particulièrement sur la profondeur spéculative des conceptions psychologiques d'Aristote, déjà en ce qui concerne sa théorie de la sensation, mais surtout devant sa théorie de l'intellect agent:

> «Le νοῦς se pense seulement lui-même, parce qu'il est le plus excellent. Il est la pensée de la pensée, il est le penser de la pensée; en une telle affirmation s'exprime l'unité du subjectif et de l'objectif, et c'est là ce qui est excellent au plus haut point. [...] — Tel est donc le point culminant de la métaphysique aristotélicienne. C'est ce qu'il peut y avoir de plus spéculatif[117].»

Quel plus grand éloge pourrait espérer un philosophe de la part de Hegel? En 1845-1846, si Marx invoque aussi cette grande thèse d'Aristote, c'est à peu près dans les mêmes termes que Hegel. Pourtant, à cette date, Marx ne saurait être considéré comme «encore hégélien»! Il n'entend certainement pas cette thèse d'Aristote sur la pensée au sens spéculatif où l'interprétait Hegel. Mais en dialecticien, il y voit, comme lui, «l'unité du subjectif et de l'objectif», c'est-à-dire entre un objet perçu ou conçu et l'activité du sujet qui saisit cet objet par la pensée[118].

Il ne fait pas de doute que ce sont les textes de Hegel qui attirèrent l'attention de Marx sur l'importance des thèses philosophiques originales du Stagirite. Néanmoins, Marx ne procède pas en fidèle disciple de Hegel. Il n'accepte pas ses jugements sans examen critique. Très tôt, il prenait soin d'aller directement aux textes, comme s'il avait voulu retrouver par lui-même, et par-delà Hegel, la pensée véritable du philosophe grec, comme s'il avait aussi voulu vérifier le jugement de Hegel sur Aristote, et saisir le moment où Hegel l'interprète dans son propre système de pensée. Pour l'instant, ce n'est qu'une hypothèse: nous allons la voir prendre consistance.

Tout montre qu'Aristote a exercé sur Marx un influence plus grande qu'il ne semble. Nous avançons une hypothèse: cette influence s'oppose dans sa pensée à celle de Hegel, car elle entre en conflit avec celle-ci sur des points d'importance primordiale.

Marx a une connaissance directe et intime d'Aristote; mais, cela ne suffit pas, à soi seul, pour dire en quoi consiste son importance pour lui. Or, il est permis de penser que Marx a trouvé en Aristote le grand philosophe réaliste qui lui a permis de s'opposer à la puissance de l'idéalisme hégélien, sans revenir à Fichte ou Kant. On peut présumer qu'il s'est inspiré de l'exemple d'Aristote en intégrant dans son matérialisme un réalisme proche de celui du Stagirite. Marx est, en effet, le disciple dialecticien de Hegel chez qui le réalisme fait pièce à l'idéalisme sans sacrifier l'activité du sujet. En cela, il trouvait un précédent et un modèle chez Aristote, qui s'était de même opposé à l'idéalisme objectif et spéculatif de Platon.

Ce ne sont donc pas seulement des catégories générales, comme celles d'acte et de puissance, de forme et de matière (ou de contenu), de substance et d'accident, d'universel et de singulier, d'abstrait et de concret, qu'on trouve reprises à Aristote, identiquement, par Hegel et par son illustre critique: en fait, elles reçoivent chez l'un et chez l'autre des sens différents, parce que situées au sein de philosophies diamétralement opposées.

Il nous faut démontrer cette influence du réalisme d'Aristote sur Marx en la précisant. Existe-t-il des preuves que Marx ait apprécié en Aristote le grand philosophe réaliste de l'Antiquité?

Auparavant, écartons un éventuel malentendu. Nous ne voulons pas soutenir que Marx fut aristotélicien: une telle thèse n'aurait pas de sens; elle resterait prisonnière d'une démarche comparative formelle et externe, comme celle à laquelle s'est livré Nicolas Hartmann quand il fait de Hegel un « aristotélicien », en estompant les différences qui séparent Hegel d'Aristote [119].

Pas davantage nous ne soutenons que Marx fût plus aristotélicien qu'hégélien, ce qui serait impertinent, vu la nature dialectique de sa pensée, sans parler de sa conception matérialiste et historique, ni de ses doctrines politiques communistes. Nous adoptons une position toute différente; il s'agit d'évaluer un héritage, ou plutôt deux héritages: Marx utilise à la fois Hegel et Aristote. On peut certes dire qu'il subit leur *influence*, mais c'est bien plutôt de l'exploitation de deux *héritages* qu'il s'agit.

Dès lors, la question prend la forme suivante: comment comprendre la façon dont ces deux sources, celle de Hegel et celle d'Aristote, ont concouru dans la formation de la pensée de Marx? A l'héritage hégélien s'ajoute l'héritage aristotélicien, héritages que Marx met en œuvre d'une manière historique et critique.

a) Aristote, critique de la religion et de la philosophie spéculative

Que l'influence du Stagirite sur Marx ait contrebalancé celle du philosophe de Berlin, cela apparaît en pleine lumière quand on compare les positions prises par Hegel et par Aristote à l'égard des religions, et de la théologie spéculative de leur temps. Comme Hegel, Marx détermine le sens d'une philosophie d'après sa position à l'égard des idéologies de l'époque, en particulier à l'égard des religions, qu'ils conçoivent comme des réponses aux problèmes sociaux et politiques. Or, les éloges de Marx vont alors au philosophe grec. Aristote est en effet apprécié par Marx comme l'un des plus grands critiques de la religion, de la théologie et de la spéculation dans l'Antiquité. Sa Thèse sur Épicure et Démocrite a masqué ce fait. Mais on peut dégager les indications que ses manuscrits fournissent sur Aristote à ce sujet. Hegel est à la fois loué et blâmé par le jeune Marx pour son interprétation de l'histoire de la philosophie post-aristotélicienne, bien qu'elle présente des traits de génie; étant «spéculative», elle a empêché Hegel de comprendre l'originalité du système épicurien, la manière dont Épicure détermine les propriétés de l'atome. Parlant des trois grands courants philosophiques qui se sont opposés et affrontés après Aristote, l'épicurisme, le stoïcisme et le scepticisme, Marx déclare:

«Hegel, il est vrai, a déterminé dans l'ensemble avec exactitude l'élément général de ces systèmes, mais le plan admirable de grandeur et de hardiesse de son histoire de la philosophie, date de naissance proprement dite de l'histoire de la philosophie, l'empêchait d'entrer dans le détail; d'autre part, l'idée qu'il se faisait de ce qu'il appelait spéculatif **par excellence** empêchait ce penseur gigantesque de reconnaître dans ces systèmes la haute importance qu'ils ont pour l'histoire de la philosophie grecque et pour l'esprit grec en général. Ces systèmes sont la clef de la véritable histoire de la philosophie grecque[120].»

Ils en sont la clé, car ils résultent de l'éclatement du système d'Aristote, et révèlent donc ses composantes, comme l'avait vu Hegel. Surtout, pour Marx, Épicure marque le progrès des Lumières, le combat de la science et de la philosophie éclairée contre les idéologies religieuses et spéculatives. Tel est le sens de la philosophie matérialiste grecque. Or, avant Épicure, Aristote prit une position critique à l'égard de la théologie spéculative des Pythagoriciens et de Platon, comme à l'égard des représentations religieuse de la foule[121]. Cette critique se développe chez Épicure face aux spéculations théologiques qui renouent, chez les Soïciens, avec les cultes populaires d'origine orientale.

Quelques remarques incidentes faites par Marx, à diverses époques, nous indiquent qu'Aristote est, pour lui, le héraut d'un courant rationaliste qui

critique, non seulement les croyances populaires, mais aussi les doctrines des « théologues [122] ».

Le développement de la vie politique dans la cité grecque avait pour conséquence le déclin de la religion, d'où les idées quelque peu hérétiques et révolutionnaires de la psychologie et de la « théologie » aristotéliciennes; le procès de Socrate avait déjà révélé ce caractère critique de la philosophie, ce que Marx sait rappeler à l'occasion:

> « L'apogée de la Grèce à l'intérieur a lieu à l'époque de Périclès, à l'extérieur à l'époque d'Alexandre. A l'époque de Périclès, les sophistes, Socrate (que l'on peut appeler l'incarnation de la philosophie), l'art et la rhétorique ont évincé la religion. L'époque d'Alexandre fut celle d'Aristote, qui rejeta l'idée de l'éternité de l'esprit "individuel" et le dieu des religions positives [123]. »

Cette remarque de Marx est capitale. Elle montre en Aristote le philosophe qui, avant Épicure, avait été le plus loin dans la critique rationaliste de la religion et de la spéculation, puisqu'il fut le plus grand critique de la théorie spéculative des Idées de Platon. C'est dans ce contexte, qu'Aristote développait une psychologie réaliste liée à son hylémorphisme général. Il ne fait pas dépendre sa conception de l'âme (ψυχή) de quelque doctrine religieuse ou mythique, serait-ce le mythe philosophique platonicien (mythe d'Er le Pamphilien), transposition idéelle des conceptions pythagoriciennes.

La théologie aristotélicienne est une sorte de théologie naturelle en un sens qu'il nous est difficile de saisir aujourd'hui. Marx avait fort justement observé en quoi consistait cette théologie laïcisée puisque, dit-il, « même un Aristote prend les étoiles pour des dieux, ou du moins les place en conjonction immédiate avec la plus haute activité [=**Energie**] [124] », celle du « premier moteur ».

L'expression utilisée (« même un Aristote ») est très significative: elle doit être comprise par comparaison avec la « théologie » d'Épicure, dont les dieux n'ont plus aucun rapport avec le monde, c'est-à-dire avec l'activité ou le mouvement. Pour tout ce qui concerne le monde sublunaire, la philosophie, selon Aristote, se passe de toute considération « théologique ». Cela est bien connu en ce qui concerne l'étude des animaux: elle n'a nul besoin de l'hypothèse d'une origine ou d'une nature divine [125]. De même, dans le sixième des *Cahiers préparatoires* à sa Thèse, Marx note « l'enthousiasme d'Aristote pour la θεωρία (contemplation) », « quand il admire la raison dans la nature [126] ».

L'esprit réaliste dans la philosophie naturelle, c'est le sens de l'observation, l'indépendance et la liberté de la pensée. On retrouve ces traits caractéristiques d'Aristote dans sa philosophie sociale et politique, ce que Marx ne manque pas non plus de signaler, pour ceux qui l'ont oublié et qui rabaissent la pensée des Anciens. Rappelons-le: il range le Stagirite dans la

série des penseurs qui « se mirent à considérer l'État avec des yeux humains, et à déduire ses lois naturelles de la raison et de l'expérience, et non de la théologie »; à cet égard, « la philosophie moderne n'a fait que continuer un travail qu'Héraclite et Aristote déjà avaient entrepris[127] ».

Quoique disséminées et enfouies dans des écrits divers, cahiers de lecture ou articles de presse peu connus, ces quelques notations fugitives de Marx, jointes à toutes les citations d'Aristote dans la *Contribution* ou *Le capital*, sont très précieuses pour restituer l'image qu'il pouvait se faire d'Aristote, celle d'un rationaliste éclairé et critique, d'un « philosophe des Lumières », qu'il est difficile de retrouver par-delà le mélange de christianisme et d'aristotélisme que confectionna Thomas d'Aquin, et que propagea la Scolastique[128].

Ce qui rend difficile la perception de cet Aristote authentique, que Marx, ainsi que la critique historique contemporaine, nous aident à retrouver, c'est le fait que Descartes[129], et les Lumières à sa suite, ont rabaissé Aristote et les Anciens en général. Longtemps l'accent fut mis sur les œuvres métaphysiques et logiques, ce qui a caché la figure du penseur réaliste et naturaliste qu'apprécie Marx.

Il faut replacer la critique systématique qu'Aristote dirige contre la théorie des idées de Platon dans le cadre de celle, plus large, de la théologie spéculative des « théologues ». Marx relève un passage de la *Métaphysique* où Aristote qualifie de « discours vide » [κενολογεῖν] le recours de Platon à des « mythes » pour exposer cette théorie[130].

Sur tous ces points importants, Marx fait l'éloge des conceptions d'Aristote, alors qu'il critique la philosophie de l'Esprit et l'idéalisme absolu de Hegel, ce qui n'empêche pas Marx de penser que ce dernier surpasse les Anciens et les Modernes par sa philosophie de l'histoire et sa dialectique.

Marx vante donc Aristote pour son réalisme philosophique qui va à l'encontre de toutes les formes d'idéalisme. L'on peut dire que Marx a trouvé dans Aristote *l'antidote de l'idéalisme hégélien*. Cet idéalisme hégélien l'attira quand, étudiant, il l'eut découvert[131]. Ce qu'il retint surtout de Hegel, c'est la méthode dialectique appliquée aux questions historiques, économiques et sociales. Or, avec Hegel, il voit justement en Aristote un des plus grands dialecticiens de tous les temps.

Marx redonne un sens réaliste aux concepts que Hegel avait analysés et mis au cœur de son système: devenir, processus, développement, opposition, contradiction, négation de la négation. Le renversement de l'idéalisme abolu, la dénonciation du caractère spéculatif de la philosophie hégélienne, ce que Marx appelle, en retournant une métaphore célèbre « remettre la dialectique sur les pieds », se fait chez lui à la manière dont Aristote avait remis sur ses pieds la théorie des idées de Platon. Aristote est tiré vers l'idéalisme par Hegel; Marx le ramène vers le matérialisme en tenant en haute estime son naturalisme et son réalisme ainsi que l'ampleur de son savoir et de sa philosophie. De Hegel, il retient de grandes idées en philosophie de l'histoire, mais non son principe: l'idéalisme.

Or, ce n'est pas seulement pour des raisons théoriques et philosophiques que Marx s'intéresse à Aristote. Ce fut aussi, et surtout, pour des raisons pratiques: politiques et idéologiques. Nous allons les découvrir en examinant un épisode peu connu de l'histoire de la philosophie dans l'Allemagne des années dix-huit cent trente et dix-huit cent quarante.

b) Aristote, enjeu d'une bataille idéologique en Allemagne après Hegel

Sans conteste, c'est à Hegel que Marx doit le plus. Cela dit, parmi tous les autres philosophes, c'est à Aristote qu'en second lieu Marx s'est le plus intéressé. Si l'on cherche à préciser l'origine de cet intérêt et les circonstances dans lesquelles Marx prit connaissance de l'œuvre d'Aristote, on doit remonter à l'époque où il fit ses études à Berlin de 1837 à 1841.

Dans cette période Marx a traduit, au moins partiellement, deux œuvres d'Aristote. Ce fait est unique chez lui[132]. Aristote a donc occupé le jeune étudiant d'une manière tout à fait exceptionnelle. C'est tout d'abord la *Rhétorique* que Marx dit à son père avoir traduite «en partie»[133]. Quatre ans plus tard, il s'attaque au traité *De l'âme* [Περί ψυχῆς][134]. Marx traducteur d'Aristote est encore un inconnu: ce Marx-là mériterait une étude.

Pourquoi faire une telle traduction du traité *De l'âme*? Cet ouvrage avait été récemment édité en latin par Adolf Trendelenburg[135]. En outre, Marx lisait le grec à livre ouvert. Pour comprendre, il faut se reporter au contexte philosophique allemand de l'époque.

Les années pendant lesquelles Marx fut étudiant et où il prépara sa Thèse de Doctorat sont celles où se développèrent la critique historique du christianisme et plus généralement la critique antireligieuse en Allemagne. Des divergences sur le sens à donner à la philosophie de la religion de Hegel apparurent parmi les disciples du philosophe qui se séparaient, **grosso modo**, en hégéliens «de droite» et hégéliens «de gauche», ces divergences recouvrant en effet généralement des clivages politiques entre conservateurs et partisans de réformes plus ou moins radicales, alors que l'hégélianisme dominait encore à l'Université de Berlin[136].

Simultanément, l'aristotélisme était l'objet d'un enjeu important depuis le début des années dix-huit cent trente: des historiens de la philosophie influents[137] rejetèrent l'interprétation que Hegel donnait de la succession des systèmes philosophiques grecs dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, publiées en 1833 par l'auditeur et disciple de Hegel, Karl Ludwig Michelet, et tentèrent de contester à Hegel le titre d'historien de la philosophie. Pour faire pièce à la dialectique de Hegel et à son système, ils revinrent à l'interprétation traditionnelle d'Aristote donnée par la Scolastique depuis le XIII^e^ siècle. Dans la décade de 1830 à 1840, de nombreux philosophes allemands ranimèrent cette métaphysique et la logique formelle que Hegel avait si profondément critiquées et mises au rancart. Opposer les catégories d'entendement et la «logique» aristotélicienne classique à la *Science de la logique* de Hegel fut l'objectif ouvertement proclamé de Trendelenburg dans ses *Logische Untersu-*

chungen [Recherches logiques], dont les deux tomes parurent au printemps de 1840.

Bruno Bauer, en relations d'amitié très étroites avec Marx et d'une dizaine d'années son aîné, Privat Dozent à Bonn, lui écrit le 31 mars 1841 en l'encourageant dans ses travaux sur la philosophie grecque: «Trendelenburg sera naturellement une des premières victimes que tu offrirais à la philosophie offensée[138].» Un autre ami intime du jeune Marx, Karl-Friedrich Köppen, l'exhortait de même, deux mois plus tard: «A l'occasion de Trendelenburg, il faut que tu te souviennes aussi du sieur Schopenhauer[139].»

Comme ces lettres n'en disent pas davantage sur Trendelenburg, on se perd en conjectures sur les véritables projets de Marx au printemps de 1841. S'agissait-il de donner un prolongement à sa *Dissertation doctorale* dans le cadre du tryptique qu'il annonçait dans son Avant-Propos, ou — plus vraisemblablement — d'un autre projet? On ne sait. En tout cas, ces allusions de ses correspondants les plus proches prouvent qu'il avait l'intention d'intervenir contre ce retour à l'interprétation scolastique d'Aristote, et d'en défendre une autre inspirée de Hegel. Nous en donnerons bientôt une preuve plus directe.

Dans ses *Recherches logiques*[140], Trendelenburg, se fondant sur la logique aristotélicienne comprise comme logique formelle au sens traditionnel, développait une critique en règle de la dialectique de Hegel. Pour réfuter la logique hégélienne, il s'appuyait sur les sciences naturelles de l'époque. Il considérait que le développement de l'Idée que présentait la *Science de la logique* ne pouvait se faire selon une dialectique purement conceptuelle, un engendrement de déterminations de pensée pures, comme le prétendait Hegel, sans emprunter son contenu aux sciences empiriques et à l'observation. Il proposait un retour à la classification, à l'induction et à la généralisation au sens d'Aristote. C'était la «construction» et le sens de la *Science de la logique* et du système hégélien que Trendelenburg remettait en cause; indirectement, toute sa philosophie de la religion, de l'histoire, du droit, était attaquée.

Dans ce contexte, on comprend l'intérêt particulier que Marx a porté à Aristote. Ses motivations s'éclairent. Mais pourquoi choisit-il de traduire précisément le *Περί ψυχῆς*, et pourquoi le fait-il en commençant par le troisième livre?

Nous pensons pouvoir avancer l'hypothèse suivante: il s'agissait, pour lui, de juger de la pertinence de l'interprétation hégélienne de la philosophie d'Aristote en général et de vérifier sa supériorité sur les commentaires des aristotélisants traditionnels, récents ou non. En outre, Marx a certainement voulu éprouver la solidité du jugement de Hegel sur la place éminente de la psychologie dans le système d'Aristote et en particulier de sa psychologie de l'intelligence et de sa théorie de la connaissance.

Hegel laissait entendre que, là, Aristote était tout proche de sa propre conception de l'Esprit. Il insistait sur la portée spéculative, profondément dialectique, des vues aristotéliciennes: «De la sensation, Aristote passe au

penser; et là il devient essentiellement spéculatif[141]. » Quelques pages plus loin, Hegel insistait: « Tel est le point culminant de la métaphysique aristotélicienne. C'est ce qu'il peut y avoir de plus spéculatif. C'est seulement en apparence qu'on y parle du penser à côté d'autre chose. [...] ce qu'il dit du penser est, pris en lui-même, le spéculatif absolu[142]. »

Pour corroborer cette hypothèse, il convient de remarquer que Marx répète cette démarche chaque fois qu'il s'affronte à Hegel: en 1843, quand il critique la philosophie du droit, c'est la doctrine de l'État qu'il analyse en détail, c'est-à-dire la partie terminale des *Principes de la philosophie du droit*, le couronnement de l'œuvre devant en délivrer le véritable sens. Dans les *Manuscrits de 1844*, il s'attaque à la *Phénoménologie de l'Esprit*: là encore, c'est le chapitre terminal, « Le savoir absolu », qui est choisi. En 1847, dans *Misère de la philosophie*, à propos de la « méthode dialectique », c'est dans le dernier chapitre de la *Science de la logique* qu'il va chercher ses citations sur la « méthode absolue » de Hegel.

En ce qui concerne Aristote, on l'a vu[143], Marx avait des raisons de suspecter le commentaire de Trendelenburg. L'édition que celui-ci avait donnée du traité *De l'âme* ne devait pas davantage le satisfaire. Il n'est donc pas exclu que, outre son projet d'étudier tout le cycle des philosophies post-aristotéliciennes, le jeune Marx ait songé à faire œuvre de traducteur, voire de commentateur, d'Aristote, pour s'opposer aux aristotéliciens anti-hégéliens. A cette époque, il s'orientait vers la carrière universitaire. Sa Thèse fut entreprise et écrite dans ce dessein. Visiblement, il se préparait à intervenir en spécialiste de la philosophie antique[144].

On a donc toutes les raisons de croire que Marx, qui avait 23 ans[145], s'apprêtait sérieusement à intervenir dans la bataille pour l'interprétation et l'appropriation d'Aristote, en défendant vigoureusement la manière historico-philosophique de Hegel, grâce à la démarche dialectique. Cela ne veut évidemment pas dire qu'il aurait pris fait et cause pour la philosophie spéculative et qu'il aurait défendu le système hégélien. Il s'agissait plutôt pour lui d'illustrer « la manière de penser » hégélienne. Sa *Dissertation* sur Épicure et Démocrite montre parfaitement la façon dont, à cette époque, il entendait user de toutes les ressources de cette dialectique pour interpréter des systèmes philosophiques, sans faire acte d'allégeance à la philosophie spéculative elle-même. Bien qu'il ne fût pas encore sur de franches positions matérialistes, il était déjà très critique envers l'idéalisme hégélien qu'il rejetait expressément. Il ne changera pas d'attitude sur ce point: toute sa vie il prendra la défense du grand philosophe d'une manière identique, se disant même, au besoin, « son disciple »!

Une preuve positive que Marx, en 1841, entendait critiquer Trendelenburg nous est fournie par un fragment manuscrit de quelques pages qui date de cette époque[146]. La fin en est très énigmatique il est vrai, et on ne sait à quoi il était destiné. Les éditeurs, même très versés dans l'histoire de la pensée de Marx, sont plutôt avares d'éclaircissements. Ce texte se termine par un alinéa

vengeur où l'on se demande qui est visé. Aristote étant nommé, cela met sur la voie. Après avoir distingué deux tendances philosophiques opposées qui, à son avis, caractérisent la philosophie allemande en 1841, il conclut:

> « Il va de soi qu'il surgit en outre toute une foule de figures subalternes, grincheuses, sans individualité, qui, ou bien s'abritent derrière une gigantesque figure philosophique du passé — mais on découvre bientôt l'âne sous la peau du lion, la voix larmoyante d'un mannequin d'aujourd'hui et d'hier perce, en un contraste comique, sous la puissante voix qui traverse les siècles, celle d'Aristote par exemple, de qui elle s'est faite mal à propos l'organe; c'est comme si un muet voulait se procurer de la voix au moyen d'un énorme porte-voix, — ou bien, armé de doubles lunettes, quelque lilliputien, installé dans le petit coin du postérieur du géant, annonce tout émerveillé au monde quelle nouvelle perspective étonnante se découvre de son **punctum visus** [point de vue], et fait des efforts risibles pour expliquer que ce n'est pas dans le cœur palpitant, mais dans la région ferme et solide où il est posté, que se trouve le point d'Archimède, ποῦ στῶ [là où je suis fixé], où le monde est suspendu à des gonds. C'est ainsi que naissent des philosophes-cheveux, des philosophes-ongles, des philosophes-orteils, des philosophes-excréments, etc., qui, dans l'homme-monde mystique de Swedenborg, occuperaient un poste plus bas encore[147]. »

L'énumération parodique de la dernière phrase est en fait une allusion à Trendelenburg qui, dans ses *Recherches* se faisait le défenseur d'une conception finaliste de la nature dans le cadre d'un théisme qu'il appelait « conception organique ». Il prétendait trouver cette conception chez Aristote, à qui, comme les thomistes, il attribuait un finalisme transcendant[148], et il l'opposait à la conception historico-dialectique et à l'immanentisme de Hegel que réfutaient, à son avis, les théories récentes des sciences naturelles (celles de Cuvier)[149]. C'est contre cette entreprise anti-hégélienne de Trendelenburg, qui interprétait les vues naturalistes contemporaines à l'aide d'un aristotélisme frelaté, que Marx dirige ses sarcasmes. Pour Marx, Aristote est déjà le géant incompris des contemporains: Bastiat et Wagner ne le jugeront pas mieux que Trendelenburg.

A la fin de ce même fragment, le jeune Marx annonçait un projet philosophique:

> « Mais conformément à leur essence, tous ces mollusques tombent, comme dans leur élément, dans les deux tendances ci-dessus indiquées. Quant à ces deux tendances elles-mêmes, je donnerai ailleurs une explication complète de leurs relations soit entre elles, soit avec la philosophie hégélienne, ainsi que des divers moments historiques dans lesquels se présente ce développement[150]. »

Cette déclaration programmatique montre qu'il envisageait un vaste travail philosophique que les circonstances ne lui permettront pas même d'ébaucher[151]. Néanmoins, sa propre relation à la philosophie hégélienne est

déjà nettement caractérisée: ses critiques épisodiques de Hegel, mêlées à celles qu'il adresse aux Idéologues allemands dans ses manuscrits ultérieurs, se développeront conformément aux indications esquissées ici.

On pourrait encore trouver quelques autres preuves que Marx, comme Hegel, apprécia en Aristote un penseur dialecticien. Dans sa traduction du traité *De l'âme*, il insère quelques remarques. Par exemple:

> « Aristote a raison quand il dit que la synthèse est la cause de toutes les erreurs. La pensée sous la forme de représentation et de réflexion est constituée par une synthèse de la pensée et de l'être, du général et du particulier, de l'apparence et de l'essence. La pensée fausse, la conception fausse, naissent de la synthèse de déterminations qui sont étrangères l'une à l'autre, de rapports non pas immanents, mais purement extérieurs, de déterminations objectives et subjectives [152]. »

Ainsi, ce n'est pas n'importe quelle synthèse qui provoque l'erreur. Celle-ci provient de la réunion arbitraire d'éléments quelconques. La vérité aussi est synthèse [153]. Or la synthèse vraie repose sur une unité fondamentale: l'unité de différents, mais de différents qui ne sont pas étrangers l'un à l'autre et sans rapports. Cette unité rend le jugement vrai, expliquait Aristote [154]. Hegel, puis Marx, le suivent là-dessus.

Cette remarque montre que, pour Marx, Aristote est un philosophe de la synthèse, d'une synthèse « dialectique », car c'est une synthèse de contraires, tels que matière et forme, ou puissance et acte, qui sont indissolublement liés dans la substance concrète, c'est-à-dire dans l'individu concret. C'est cet Aristote-là — celui du Lycée, non celui des commentateurs [155] —, avec son encyclopédisme, son naturalisme, son réalisme et sa dialectique, qui recèle un « trésor » inestimable. C'est cet Aristote-là qui, chez Marx, transparaît partout où il apparaît.

5. Le sujet de l'activité: rapport de Marx à Hegel

Le détour précédent nous a révélé la nature exacte du rapport de Marx à Aristote, et permet de revenir sur son rapport à Hegel. Il nous a montré que, lorsque Marx se sert d'une catégorie aristotélicienne, il ne le fait pas par hasard ou d'une manière convenue, Hegel l'ayant précédé dans cet usage. Nous l'avons constaté pour la catégorie de puissance (δύναμις) qui désigne la force de travail, ou toute autre force productive (moyens matériels ou capital). De même, lorsqu'il s'agit de l'activité, il faut l'entendre au sens de l'énergie (ἐνέργεια) chez Aristote.

Étant donné le recours de Marx à ces catégories, sa conception de la possibilité est au fond celle d'Aristote, bien que, à première vue, la pensée de Marx semble dépendre davantage des conceptions de Hegel et de sa dialectique que de celles du Stagirite. En réalité, s'il reprend expressément la notion

de « possibilité réelle » de Hegel, il faut ajouter aussitôt que Hegel la devait lui-même à Aristote.

Il s'opposait en effet à Kant qui tenait la possibilité pour une modalité de la connaissance sans fondement ontologique. Au contraire, dans la *Science de la logique*, Hegel insistait, comme Aristote, sur l'objectivité de la possibilité réelle, que ne suffit pas à définir la simple non-contradiction logique (possibilité formelle). La possibilité réelle, disait-il, « c'est l'être-en-soi de l'effectivité réelle. [...] Dans la mesure où l'on s'engage dans les déterminations, circonstances, conditions d'une Chose pour connaître de là sa possibilité, l'on n'en reste plus à la [possibilité] formelle, mais [on] considère sa possibilité réelle. [...] Ainsi la possibilité réelle constitue-t-elle le *tout des conditions*. [...] Lorsque toutes les conditions d'une Chose sont intégralement présentes, elle entre dans [l']effectivité[156] ». Sur l'indigence de la possibilité formelle, Marx est en plein accord avec Hegel. C'est la possibilité réelle qui ne cesse de l'occuper et qui, seule, l'intéresse.

Pourtant, malgré la force du lien qui le rattache sur ce point, comme souvent, à Hegel, Marx a une sensibilité plus profonde que celui-ci à la possibilité. Il exploite toute la gamme des possibles qu'Aristote, conformément à sa doctrine des acceptions multiples, distingua et analysa au point de vue ontologique et au point de vue logique: outre la puissance et l'indétermination, il y a le fréquent ou probable, le fortuit ou accidentel, soit fortune, soit hasard (αὐτόματον, ou spontanéité). Aristote est justement célèbre pour avoir refusé d'abolir la possibilité d'événements futurs, même s'ils ne doivent pas se produire. Il s'est dressé contre les Mégariques[157], qui, attachés à l'argument logique pur, avaient soutenu le nécessitarisme absolu[158]. On fait gloire à Aristote de sa doctrine des événements « futurs », en particulier lorsqu'il s'agit d'événements dépendant d'actions « rationnelles » (délibérées) qui comportent un enjeu politique, social, ou éthique. Ce qui est à remarquer dans le célèbre exemple de la bataille navale[159], c'est qu'il s'agit justement d'un événement « historique » qui relève d'une décision réfléchie et calculée.

Aristote faisait une très large place à la pluralité des causes, à la probabilité (ce qui arrive « le plus souvent ») et à la fortuité (ce qui arrive rarement), au point que, parfois, on a fait de lui le père des doctrines de la « contingence » au sens d'absence de causes, parce qu'il aurait soutenu l'indétermination des futurs, dits « futurs contingents[160] ».

Une fois écartée l'équivoque « contingence » au sens d'indétermination, il est légitime de dire que Marx fait reposer sa conception de l'histoire sur l'idée de « futurs possibles », qui, comme pour Aristote, dépendent d'une décision « pratique ». Surtout, pour Marx, ils dépendent de l'action réalisant ces possibles en fonction de conditions matérielles données, alors que Hegel, rationaliste systématique, accorde finalement tout au concept, allant jusqu'à l'idéalisme absolu:

> « Le concept, qui est tout d'abord seulement subjectif, en vient, sans

avoir besoin pour cela d'un matériau et d'une matière extérieurs, en vertu de son activité propre, à s'objectiver[161]. »

Aussi convient-il de se demander si Marx ne serait pas plus proche d'Aristote que de Hegel en ce qui concerne sa conception de la réalisation du possible, bien qu'il n'y ait pas de philosophie de l'histoire à proprement parler chez le Stagirite. On retrouve effectivement chez Marx l'éventail aristotélicien des possibles ordonnés à la δύναμις dans son sens de matière. Le développement des forces productives est ouvert sur un avenir *actuellement* « indéterminé », alors que, d'après Hegel, la succession des figures subjectives et des formes objectives de l'esprit se clôt sur elle-même quand l'Esprit parvient enfin au savoir absolu de soi.

Certes, on peut soutenir que le prolétariat est la classe « pour soi » (au sens hégélien) où l'humanité prend conscience de son pouvoir, et se sait la force absolue de l'histoire à venir: en ce sens, le « marxisme » est le savoir de soi absolu de la classe ouvrière[162]. Effectivement, pour Marx, c'est là l'essence du prolétariat; cependant, il pensait aussi que le drame n'est pas joué d'avance, parce que toute action s'ouvre sur des possibles.

Cette ouverture sur les possibles apparaît dans la conception marxienne du sujet de l'action. Selon Marx, l'action politique de notre temps, par ses objectifs économiques et sociaux, vise à une révolution radicale qui est encore à accomplir, ce que Hegel envisageait à peine. Cette différence d'attitude est connue. Quelques mots nous suffiront.

Hegel approuvait les grands accomplissements de la Révolution de 1789. Il en prévoyait des prolongements (en Allemagne, en Angleterre); il les appelait de ses vœux. Mais il ne présageait pas une révolution future aussi radicale que celle-là (l'aurait-il souhaitée?). Les *Principes de la philosophie du droit* préconisent une monarchie constitutionnelle avec division du pouvoir et des classes. Au contraire, Marx œuvre pour une Révolution encore plus hardie et plus profonde encore que la Révolution Française, une révolution inédite et inouïe, allant à la racine des choses, débouchant sur un monde sans exploitation économique, et par suite sans asservissement politique et sans aliénation sociale, grâce à l'abolition complète, possible et nécessaire, de toute espèce de classe, et au dépérissement de l'État.

Des différences de tempérament et de pensée séparent le théoricien de la révolution communiste du philosophe de Berlin, bien qu'Hegel ait entr'aperçu la montée du prolétariat ouvrier, classe historique toute récente. Ces différences se traduisent au plan philosophique par la critique marxienne de la conception encore trop idéaliste que Hegel se faisait de l'action, et du « sujet » de l'activité. Dans l'histoire passée, il y a bien eu une sorte de ruse pour Marx, mais non de la raison « hégélienne » qui reste toujours quelque peu divine[163], bien que les idées « théologiques » de Hegel ne soient guère orthodoxes. Pour Marx, l'État n'est en rien l'incarnation de Dieu: il doit disparaître! Et l'Esprit mondial se révèle être... le « marché mondial[164] ».

Alors que, pour Hegel, la nature est enfermée dans un cycle répétitif, pour Marx, elle est une réserve de possibilités. Dès lors, l'avenir est ouvert, et l'histoire est loin d'être terminée: au contraire, elle commence[165]! Malgré son opposition aux réductions mécanistes, le système hégélien s'apparente, du point de vue de sa forme extérieure, à un modèle théorique formalisable[166].

Toute action implique un agent, en termes philosophiques, un «sujet». Des «puissances» (le capital, les classes, l'État ou le «marché mondial») disputent à l'individu singulier son rôle d'agent. Or, Marx ne retient pas seulement de Hegel la méthode dialectique, mais aussi une thèse philosophique fondamentale: «la substance est sujet[167]». Un sujet est défini par son activité, et en tant que tel il occupe une place éminente chez Marx comme chez Hegel, puisque la réalité [**Wirklichkeit**] inclut l'action [**Wirkung**][168].

Ce qui caractérise le sujet, explique Hegel, c'est «le mouvement de se-poser-soi-même[169]», propre à l'Esprit, ce qui le définit comme absolu. Pour Marx, l'absolu, c'est la nature; mais en parle-t-il comme d'un «sujet»?

Les termes «sujet» et «subjectivité» ne conviennent-ils pas seulement à l'homme? Avec les matérialistes, Marx rejette toute création **ex nihilo** qui suppose un «être» créateur préexistant! Pourtant, dans le cadre de son matérialisme, il maintient que la substance est sujet, puisque la nature est processus, devenir incessant et ainsi «médiation entre son devenir-autre et soi-même», comme dit Hegel de l'Esprit. Aussi la nature est-elle, pour Marx, mouvement de se poser soi-même; elle est «active».

Tout comme le travail est «vivant», la nature est «vie». Aussi est-il essentiel que Marx reprenne la catégorie aristotélicienne d'acte (ἐνέργεια, ou activité). Aristote incluait l'activité dans sa conception de la nature[170]. Hegel, lui, la plaçait dans l'Esprit. Pour autant qu'il reconnût une activité à la nature, ce n'était qu'une activité d'emprunt, une activité dégradée, l'«aliénation» d'une activité plus haute, essentiellement différente.

On le sait, Marx ne le suit pas sur ce point. La nature, dans son renouvellement continu, montre une genèse, une histoire: elle est active et source de toute activité; elle est puissance absolue, cause de soi (**causa sui**), *comme le* **deus sive natura** de Spinoza. Dans son naturalisme, Marx reprend à la philosophie classique allemande l'idée qu'il n'y a pas d'être qui ne manifeste quelque activité, qu'un être qui n'agit pas n'est pas un être.

Cependant, de même que Marx recueille l'orientation réaliste et naturaliste de la pensée aristotélicienne, il recueille tout autant la dialectique du sujet et de l'objet de Hegel. Il n'a pas développé ses vues sur la dialectique de la nature; mais il approuva Engels quand celui-ci se chargea, en leur nom, d'interpréter les apports des sciences de la nature de leur temps au sein de leur propre philosophie dialectique.

La dialectique de l'histoire, à laquelle Marx a consacré ses recherches, est une dialectique subjective-objective. L'histoire est faite par les hommes, plus ou moins à leur insu, et elle s'impose à eux qu'ils en aient conscience ou non, et qu'ils le veuillent ou non. L'homme, être naturel et partie de la nature, est

à la fois agent et patient de cette dialectique historique. Dans la production incessante des hommes par eux-mêmes, facteurs subjectifs et objectifs se métamorphosent continuellement les uns dans les autres. Le sujet — les hommes en société[171] — est un être objectif, et les objets produits, de quelque nature qu'ils soient — marchandises, rapports sociaux ou institutions — sont le résultat d'une activité subjective. Partout, il y a relation dialectique entre aspects substantiels et aspects subjectifs, entre la nature et l'homme.

Les moments subjectifs et objectifs sont les moments d'une dialectique universelle, qui caractérise toute activité, toute pratique. Les métamorphoses, transformations, renversements, inversions, que Marx analyse en économie, en histoire, en sociologie, ou dans l'idéologie, sont des manifestations d'un devenir où « substance » et « sujet » sont inséparables.

Dans le travail, activité spécifique de l'homme par laquelle il se produit lui-même parce qu'il produit les moyens de production de son existence, on trouve le double processus de subjectivation de la chose, ou humanisation de la nature, et de réalisation ou objectivation de soi dans des « êtres » objectifs: produits, instruments, moyens de production, rapports sociaux, institutions, produits culturels, idéologies. Cette dialectique se retrouve sous diverses formes dans toutes les activités humaines.

A diverses reprises, Marx fait remarquer que, dans sa philosophie spéculative, Hegel renversait les rapports réels: le philosophe de Berlin faisait « sortir » la nature de l'esprit par un processus mystérieux: une « décision » de l'Idée, disait-il[172]. En matérialiste, Marx objecte que c'est l'esprit qui provient de la nature, du fait que le développement de la pensée et de toute production spirituelle dépend de celui du cerveau, et du langage, élément de la pensée. Les sciences montrent que l'homme qui pense la nature est lui-même d'abord produit par la nature.

Marx se sépare donc de Hegel lorsqu'il s'agit de déterminer le sujet de l'acte ou de l'activité, qui est un sujet naturel. L'idéalisme hégélien renversait les rapports réels. Il s'agissait de renverser ce renversement: il parle de « la mystification que la dialectique subit entre les mains de Hegel [...]. Chez lui elle est sur la tête. Il faut la retourner pour découvrir le noyau rationnel sous l'enveloppe mystique[173] ».

Même ceux qui critiquaient la spéculation de Hegel n'avaient pas vraiment réalisé ce renversement, estime Marx. Chez les jeunes hégéliens comme Bruno Bauer et Max Stirner, la mystification idéaliste, dit-il, se poursuit sous de nouvelles formes. Ils n'ont pas vu que le moteur de l'histoire, c'était les luttes de classes, classes liées au développement des forces productives, et jusqu'ici très largement indépendantes de la volonté et de la conscience individuelle, en particulier de celle des philosophes. Pourtant, cette mystification de la dialectique par Hegel « n'empêche aucunement qu'il ait été le premier à en exposer les formes générales de mouvement de façon globale et consciente[174] ».

En quoi consiste ce « mouvement dialectique » que Marx conserve, sinon

dans l'auto-production et l'auto-développement de la nature et de l'homme dans un « processus historique »? C'est l'activité par laquelle un être se crée lui-même, ce que Hegel désignait comme « acte de se poser soi-même », auquel se reconnaît un « sujet ». Pour Marx, l'auto-position, ou plutôt l'auto-production, continue d'être le principe de toute réalité, nature ou histoire, individu ou société, travail ou capital. On ne saurait séparer qu'abstraitement matière et processus, chose et mouvement, passivité et activité, produit et producteur, objet et sujet. Parfois, même la nature est dite devenir « sujet »!

De fait, Marx n'hésite pas à appliquer la catégorie de sujet à des « choses », dans la mesure où elles ont acquis une « capacité » d'agir, un « pouvoir » et une autonomie par rapport à leur origine: le capital et l'argent deviennent ainsi, dans une large mesure, des « sujets » opposés aux travailleurs et même aux capitalistes individuels! Il sont doués d'auto-activité, de **Selbsttätigkeit**. Ils ont la puissance de se poser, de s'affirmer, de se réaliser, ce qui est le caractère spécifique d'un sujet. Pourtant, ils sont les produits de l'activité sociale des hommes; leur pouvoir provient de ce que, dans certaines conditions sociales, ces produits échappent à leurs créateurs: ils les dominent, provoquant l'aliénation des producteurs et de tous les individus sociaux.

Ainsi, « l'argent en tant qu'instrument de la circulation, en tant que moyen d'échange, *devient sujet*, et la matière naturelle dans laquelle il se présente apparaît comme étant un **accident** dont l'importance s'évanouit dans l'acte d'échange lui-même[175] ».

Balzac savait et proclamait que le véritable roi des Français était « sa Majesté la pièce de cent sous[176] ». De même, pour Marx, l'argent « quitte la livrée de valet, sous laquelle il apparaît en tant que simple moyen de circulation, pour devenir soudain le souverain et le dieu du monde des marchandises[177] ».

D'une manière semblable, le capital, à un certain degré de développement, est doué de toutes les qualités d'un sujet. Il devient un « être-pour-soi » [**für sich seiender**]. « Le capital en général est posé comme valeur existant pour soi, pour ainsi dire comme valeur *égoïque* [**selbstisch**] (ce à quoi l'argent ne faisait que tendre)[178]. »

Critiquant les souhaits, à son avis illusoires, des socialistes de son temps, Marx explique: « Comme être pour soi, le capital, c'est le *capitaliste*. Bien sûr certains socialistes disent: nous avons besoin du capital, mais pas du capitaliste[179]. Le capital apparaît alors comme une pure chose, et non comme un rapport de production, qui, réfléchi en soi, est précisément le capitaliste. Certes, je peux séparer le capital de tel capitaliste singulier, le capital peut passer à un autre capitaliste. Mais, en perdant le capital, il perd sa qualité de capitaliste. Par conséquent, le capital est séparable d'un capitaliste singulier, non *du* capitaliste qui en tant que tel fait face *au* travailleur. De même, le travailleur singulier peut aussi cesser d'être l'être pour soi du travail; il peut hériter de l'argent, voler, etc. Mais il cesse alors d'être *travailleur*. Comme travailleur il n'est que l'être pour soi du travail[180]. »

Le capital devient autonome, indépendant de tel ou tel individu singulier. Il dicte sa loi, devient un **Selbst** (un «soi»), un véritable sujet qui commande à ses «soi-disant» propriétaires. C'est lui qui possède ses possesseurs. Il capte les possibilités réelles qui échappent aux individus. Comme l'argent «qui fait fraterniser les impossibilités[181]», c'est lui qui se met à vouloir:

> «Si [...] on considère [...] le capital comme un des côtés qui, comme matière ou simple moyen de travail, font face au travail, alors on a raison de dire que le capital n'est pas productif parce qu'on ne le considère alors précisément que comme l'objet qui fait face au travail, comme matière; on le considère comme simplement passif. Mais la vérité est qu'il n'apparaît pas comme un des côtés, ou comme différence d'un des côtés pris en soi, ni comme simple résultat (produit), mais comme le processus de production simple lui-même; et que celui-ci apparaît maintenant comme le *contenu* du capital doué d'un mouvement autonome[182].»

Marx ne se fait donc pas scrupule d'employer le concept philosophique de sujet (agent autonome) dans une dialectique qui s'inspire profondément de celle de Hegel, et qui, par-delà ce dernier, renvoie aussi à la dialectique aristotélicienne des rapports entre acte et puissance.

Lorsque le concept de sujet se présente chez Marx, celui de substance n'est pas bien loin. Pas d'activité sans un sujet substantiel, même si le sujet en question n'est qu'un simple «porteur» (*Träger*): lorsqu'un individu est réduit au rôle de support d'une activité qui lui est étrangère, il manifeste encore ce minimum d'activité qui consiste à «porter». Il contribue par son activité contrainte et forcée à réaliser l'activité et la fin d'un autre. Le but de son action est choisi et défini par cet autre.

Déjà, dans l'analyse du travail aliéné qu'il entreprit en 1844, Marx définissait l'ouvrier comme «la marchandise douée de *conscience de soi et d'activité propre* [**selbstisch**][183]». Il critiquait pourtant avec virulence l'usage des catégories philosophiques comme celle de sujet, en particulier chez les Jeunes Hégéliens, car ceux-ci faisaient du sujet le maître de ses conditions historiques. Dans *L'idéologie allemande*, il faisait remarquer que les «différents stades de développement [de la philosophie allemande] ont conduit à ces absurdités: la Substance, le Sujet, la Conscience de soi et la Critique pure, tout comme ils ont produit l'absurdité religieuse et théologique[184]».

Grâce à ces catégories, les Jeunes Hégéliens se livraient à des «développements d'idées», qui restaient des «pauvretés idéalisées et inefficaces[185]». Ainsi, Bruno Bauer, pensant renouer avec la source originelle de la philosophie hégélienne, développait une philosophie de la conscience de soi[186].

Marx a-t-il, lui aussi, privilégié le sujet (ou activité) au détriment de la substance (ou matière)? La question est parfois controversée. Pourtant comme Aristote et Hegel, il soutient que tout être concret, toute réalité effective comporte ces deux aspects ou moments.

Dans les *Thèses sur Feuerbach*, Marx lie les deux très étroitement en

dénonçant le principal défaut du matérialisme, disant que, «jusqu'ici», les matérialistes n'ont jamais «saisi l'objet de façon subjective[187]».

Tout jeune, il salua avec enthousiasme la philosophie de Feuerbach comme critique décisive de la philosophie spéculative hégélienne. Cependant, il prenait déjà ses distances à l'égard des théories qui faisaient de la société, de l'État ou de l'Homme en tant que «genre», le «sujet» du processus social, politique ou historique en général. Bien avant *L'idéologie allemande*, dès 1843, il désignait les individus réels, agissant et vivant dans des conditions concrètes données, comme les seuls sujets véritables:

> «Hegel saisit société, famille, etc., en général la *personne morale* non pas comme la réalisation de la personne réelle, empirique, mais au contraire comme personne *réelle*. [...] Cette inversion du subjectif dans l'objectif et de l'objectif dans le subjectif [...] provient de ce que Hegel veut écrire l'histoire de la vie de la substance abstraite, de l'Idée, de ce que partant l'activité humaine, etc., doit nécessairement apparaître comme activité et résultat d'un autre, de ce que Hegel veut faire agir l'essence de l'homme pour soi, en tant que singularité imaginaire plutôt que dans son existence *réelle, humaine* [...][188].»

Hegel concevait l'État comme l'incarnation de la Raison, réalisation de Dieu ou Esprit Absolu sur terre. Il faisait de la société civile ou du système des besoins, «l'objet», et de l'État, «le sujet» du processus d'ensemble. Marx soutient que le rapport est inverse: c'est la société civile qui est le sujet réel de l'État. Plus exactement encore, ce sont les hommes concrets, réels, empiriques, qui sont les vrais sujets. A la «substance abstraite» de l'Idée, il oppose la «substance concrète», c'est-à-dire la société réelle avec ses diverses catégories sociales, et, à la base de celles-ci, les hommes individuels avec leurs statuts sociaux et leurs métiers particuliers, etc.:

> «Si Hegel avait procédé à partir des sujets réels en tant qu'ils sont les bases de l'État, il ne se serait pas trouvé dans l'obligation de faire en sorte, de façon mystique, que l'État se subjectivise ainsi. "Or", dit Hegel, "la subjectivité n'est en sa vérité que si elle est *sujet*, la personnalité que si elle est *personne*."[189] Cela aussi est une mystification. La subjectivité est une détermination du sujet, la personnalité une détermination de la personne. Or au lieu de les saisir comme des prédicats de leurs sujets, Hegel réalise la subsistance autonome des prédicats et les fait, après coup, sur un mode mystique, se métamorphoser en leurs sujets [...]. Alors que ce qu'il faut c'est partir du sujet réel, et considérer son objectivation. [...] C'est précisément parce que Hegel part des prédicats de la détermination universelle au lieu de partir de l'ens (ὑποκειμένον, sujet) réel et qu'il faut bien cependant qu'un porteur soit là pour cette détermination, que l'Idée mystique devient ce porteur. C'est cela le dualisme: que Hegel ne considère pas l'universel comme l'essence réelle du réel-fini, [...] ou qu'il ne considère pas l'ens réel comme le *sujet vrai* de l'infini[190].»

Cette idée se retrouve dans les *Manuscrits parisiens*: «Il faut surtout éviter

de fixer de nouveau la "société" comme une abstraction en face de l'individu[191]. » Dans *La Sainte Famille*, on lit que l'humanisme réel « ne sépare pas l'humanité de l'homme individuel, personnel[192] ». L'idée est toujours la même : l'État, la propriété privée, la société, etc., sont des prédicats, des productions des hommes individuels concrets.

L'idéologie allemande y revient longuement et avec insistance. Polémiquant contre Stirner, Marx veut marquer qu'il ne retourne pas à quelque feuerbachisme, à l'affirmation d'une priorité du « Genre » sur l'individu. Dans tous ces rappels de Marx, les individus singuliers sont considérés comme les seuls sujets réels concrets. Comment ne pas y voir une reprise de la vieille doctrine d'Aristote selon laquelle la substance concrète, première, est l'être singulier, l'individu, l'espèce n'étant qu'une « substance seconde[193] » ?

Il est bien connu que Marx s'est opposé à la thèse de Feuerbach qui faisait de l'essence humain, du « genre », le principe de détermination des individus en tant qu'« hommes », ceux-ci devant trouver leurs prédicats dans ceux qui sont caractéristiques du « Genre humain » en général, genre qu'ils prennent pour objet auquel ils s'identifient. Marx vit rapidement là une forme de spéculation philosophique, un humanisme « abstrait ». Malgré son immense intérêt pour la critique religieuse, cette théorie de Feuerbach reposait encore sur une inversion entre sujet et prédicats qu'il avait pourtant très bien vue chez Hegel[194]. Feuerbach était très éloigné de l'idée de l'auto-production de l'homme par le travail. Il n'avait pas tenu compte du fait que la « nature humaine » change avec les formes historiques des classes et de la production.

La fin du troisième des *Manuscrits parisiens* offre un magnifique exemple de la critique marxienne de la conception hégélienne du sujet[195]. Marx examine la manière dont Hegel établit sa thèse selon laquelle *le sujet consiste dans l'« acte »*.

Aux yeux de Marx, Hegel a le grand mérite d'avoir « conçu la production de l'homme par lui-même [**Selbsterzeugung**] comme un processus [...], comme résultat de son *propre travail*[196] ». Mais si Hegel « appréhende le *travail* comme l'*essence* [...] de l'homme », il n'a pas vu que, dans notre société bourgeoise moderne, « le travail est le *devenir pour soi* de *l'homme* à l'intérieur de l'*aliénation*, c'est-à-dire en tant qu'*homme aliéné*. Le seul travail que connaisse et reconnaisse Hegel est le travail *spirituel abstrait*[197] ».

Dans la dialectique du maître et du serviteur, l'accent est mis sur la « formation » de la conscience de celui qui « travaille ». Mais, à la fin de la *Phénoménologie*, l'ensemble du développement apparaît comme celui de la conscience philosophique qui parvient au savoir absolu de soi. Hegel décrivait cet acte comme un « se poser soi-même » [**sich setzen**], une activité de l'esprit. Il expliquait alors le fait que la réalité nous apparaisse comme « chose » en disant que c'est « l'aliénation de la conscience de soi [qui] pose la choséité[198] ». C'est sur ce point que Marx intervient. Il considère le rapport établi par Hegel entre la conscience de soi de l'esprit et son « autre », la réalité qui apparaît

comme « chose » et dont le caractère de chose serait le résultat d'un acte de l'esprit.

Marx objecte que, chez Hegel, « le posé au lieu de s'affirmer lui-même, n'est qu'une affirmation de l'acte de poser qui cristallise pour un instant son énergie [**Energie**] sous la forme du produit et qui *en apparence* [...] lui confère le rôle d'un être indépendant [**selbständig**], réel [**wirklich**][199] ».

Selon Marx, non seulement le sujet, mais aussi l'objet ou la chose s'affirment eux-mêmes. Ce que Hegel obtient n'est pas la chose réelle, la nature[200], mais l'abstraction, la « choséité ». Dans le monde réel, les choses ont un caractère dynamique spontané ; leur être est effectif et indépendant.

C'est dans l'activité productive matérielle que l'on trouve l'objectivation réelle, car c'est là que le sujet (l'homme) « pose » des choses réelles. Mais ce n'est pas cette activité-là que Hegel envisage dans sa *Phénoménologie*. L'objectivation reste idéelle pour lui. En fait, il y a bien une objectivation réelle, car, dans le travail, l'homme réalise ses buts dans des choses (des produits) où il s'objective : cela suppose à la fois des sujets réels, les hommes individuels, et des choses réelles, c'est-à-dire une nature objective qui leur fait face, et qu'ils n'ont pas « posée ».

Plus tard, dans les *Manuscrits de 1857-1858* et dans *Le capital*, c'est toujours de cette dialectique objective et réelle qu'il s'agit lorsque Marx analyse les rapports entre le travail vivant, travail d'un sujet en acte, et les moyens de production, y compris la nature. Les produits du travail sont appelés « travail cristallisé », « objectivé », « matérialisé ». Cette dialectique par laquelle le sujet (l'homme) s'objective dans l'objet de son travail, Hegel n'a fait que la transposer en une activité de la seule conscience de soi, en activité de « l'esprit ».

La dialectique objective du travail présente une double différence par rapport à la dialectique hégélienne de l'aliénation de l'esprit. En premier lieu, en tant qu'activité subjective, le travail présuppose un sujet (l'ouvrier, ou plus généralement le travailleur) qui soit lui-même un être substantiellement (c'est-à-dire matériellement) et socialement défini. Le travail ne peut être lui-même que l'acte d'un être naturel objectif, qui a des forces, des aptitudes et un statut social déterminés. En second lieu, l'acte du travail présuppose hors de lui des choses, les matériaux et les moyens de travail, c'est-à-dire quelque chose sur quoi il s'applique.

Contre Hegel, pour qui c'est l'activité de la conscience qui est « position » (acte de poser ou engendrement) de la « choséité », Marx s'insurge :

> « Quand l'*homme* réel, en chair et en os [**leibliche**], campé sur "la terre solide et bien ronde", l'*homme* qui aspire et expire toutes les forces de la nature, *pose* ses *forces essentielles* objectives, réelles, par son aliénation comme des objets étrangers, ce n'est pas le [fait de] *poser* qui est sujet ; c'est la subjectivité de forces essentielles *objectives*, dont l'action doit donc être aussi une action *objective*[201]. »

Ainsi, nous dit Marx ici, ce n'est pas le fait de poser et de s'aliéner qui est sujet. L'aliénation survient dans un mouvement d'objectivation qui l'enveloppe, et l'objectivation ne se résume pas à une aliénation: celle-ci n'est qu'un avatar historique de celle-là et réclame son *dépassement dès lors possible*. Certes, l'acte de poser (l'objectivation) présuppose un sujet. Si l'on se souvient des formules marxiennes qui rappellent la nécessité d'un être conscient **[bewusst Sein]** à l'origine de toute conscience **[Bewusstsein]**, on peut encore le dire de la manière suivante: le fait de poser est l'acte d'un être réel. Mais l'acte n'est plus, *à lui seul*, le sujet. Or, c'est précisément ce qu'affirmait Hegel!

Marx rend aux individus concrets réels leur consistance: ce sont eux les sujets; c'est en eux que réside la possibilité réelle, celle d'agir et de se comporter en sujets. La «subjectivité» de leurs forces n'empêche pas que ces forces soient «objectives», que les sujets soient eux-mêmes objectifs:

> «L'être objectif agit **[wirkt]** d'une manière objective et il n'agirait pas objectivement si l'objectivité n'était pas incluse dans la détermination de son être **[Wesen]**. Il ne crée, il ne pose des objets que parce qu'il est posé par des objets, parce qu'à l'origine **[von Haus]** il est *nature*. Donc, dans l'acte de poser, il ne tombe pas de son "activité pure" dans une *création* de l'*objet*, mais son produit *objectif* ne fait que confirmer son activité *objective*, son activité en tant qu'activité d'un être naturel objectif[202].»

L'homme a une nature objective; cela veut dire qu'il dépend d'une nature extérieure: il en est issu; il a besoin d'elle pour exister. Tout être naturel manifeste une activité qui lui est immanente, qui fait partie intégrante de son essence en tant qu'être objectif naturel. Le sujet est *aussi* objet et ce n'est pas lui qui produit originairement cette nature objective qui est la sienne.

Cela ne signifie pas que Marx embrasse un matérialisme métaphysique comme celui des philosophes français du XVIII^e siècle. S'il rejette la notion d'objet au sens des matérialistes qui n'y incluaient pas l'activité subjective, il rejette tout autant la notion d'activité autonome absolue en tant qu'acte d'une conscience. Ainsi, Fichte affirmait: «Le moi se pose lui-même [...] et inversement, le moi est, et il pose son être [...]. Le moi est à la fois l'agissant et le produit de l'action[203].»

Estimant que Fichte aboutissait à une pensée «ne regardant nulle part au-dehors dans la réalité[204]», et que Hegel tendait au même résultat, Marx définit l'homme comme être de la nature: «être naturel vivant, il est d'une part pourvu de *forces naturelles* **[naturlichen Kräften]**, de *forces vitales*, il est un être naturel *agissant* **[tätiges]**; ces forces **[Kräfte]** existent en lui en tant que dispositions, capacités, en tant que *tendances* **[Triebe]**. D'autre part, en tant qu'être naturel, vivant, sensible, objectif, il est, comme les plantes et les animaux, un être *passif*, conditionné et limité; c'est-à-dire que les *objets* de ses tendances existent en dehors de lui, en tant qu'objets indépendants de lui [...][205].»

D'un côté, l'homme est le sujet de son activité, de l'autre c'est la nature qui est sujet. Les facultés naturelles ou acquises de l'homme, et les pouvoir inhérents à la nature, telles sont les sources réelles de toute possibilité.

Mais, nous sommes loin de l'époque où l'homme se dégageait à peine de la nature animale. Un long développement et des modifications ont eu lieu et les rapports de l'homme à la nature passent par la médiation d'instruments techniques et de processus sociaux. Les possibilités réelles ne résident donc pas seulement dans l'activité de l'homme, dans ses forces naturelles, mais dépendent aussi de ces moyens de production et des forces dont il s'est rendu maître, ou plutôt qu'il a domestiquées.

L'homme, facteur subjectif de l'activité, se définit, non seulement par son activité objective, mais également par les moyens ou facteurs objectifs existants et qui servent de médiateurs à cette activité. La technique est donc le fidèle miroir et le lieu des possibilités humaines réelles, ou réalisées. Comme l'écrit M. Gilbert Simondon:

> « Le monde technique offre une disponibilité indéfinie de groupements et de connexions, car il se produit une libération de la réalité humaine cristallisée en objet technique; construire un objet technique est préparer une disponibilité[206]. »

N'est-ce pas ce que Marx disait?

NOTES

1. Ce mot est passé du grec à la langue allemande commune et philosophique.
2. *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 173.
3. Quant au rapport de Marx à Épicure, nous en traiterons dans notre dernier chapitre au sujet de la conception de la liberté: le jeune Marx interpréta la philosophie d'Épicure comme une philosophie de la « conscience de soi » et de la liberté.
4. Bien qu'il ne fasse pas partie du français courant, le terme de **praxis** est consacré en philosophie; nous suivrons cet usage.
5. Nous pensons aux travaux de MM. M. Henry (**op. cit.**), C. C. Gould (*Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*, Cambridge (Mass.)/Londres, MIT Press, 1978), G. Haarscher (*L'ontologie de Marx*, Bruxelles, Éd. de l'Université, 1980.)
6. Cf. Deuxième Thèse sur Feuerbach, *L'idéologie* (1968) pp. 31-32; (1976) p. 1; (bil.) pp. 26-27; *MEW* 3, p. 5.
7. Déjà, les activités techniques humaines avaient servi à Aristote pour définir l'activité [ἐνεργεία]. Ses commentateurs l'ont bien montré: J.-M. Le Blond souligne le rôle des schèmes de métiers et des schèmes artificialistes dans son œuvre (*Logique et méthode chez Aristote*, 3e éd., Paris, Vrin, 1939, pp. 326 et suiv.).
8. C'est l'expression dont se servait Antonio Gramsci, lorsqu'il était emprisonné par le fascisme mussolinien. Les éditeurs français avertissent que « l'expression permettait de ne pas alerter les censeurs de la prison qui eussent été arrêtés par le mot *marxisme* » (Cf. *Gramsci dans le Texte, Recueil de textes*, Paris, Éd. sociales, 1975, p. 142, n. 9). Certains interprètes de Marx

prennent la notion de praxis ou d'activité en un sens unilatéral et absolu : M. G. Haarscher ramène la philosophie de Marx à une « ontologie de l'activité » (**op. cit.**). D'une manière quelque peu analogue, mais avant M. Haarscher, M. M. Henry y a vu une ontologie de la subjectivité (**op. cit.**). Mme S. MERCIER-JOSA a soumis l'argumentation de M. Haarscher à une analyse critique en se fondant sur les Manuscrits de Kreuznach de Marx (plus connus comme *Manuscrits de 1844*) (*Retour sur le jeune Marx*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1985).

9. M. André TOSEL pense aussi que le marxisme est une « philosophie de la praxis ». Cf. son ouvrage : *Praxis, Vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Éd. Soc., 1984.

10. Aucun de ses écrits n'expose ni ne développe spécialement sa philosophie, ce qui ne signifie pas qu'il n'en ait pas une, malgré ce qu'a tenté de soutenir M. Georges Labica, après M. Althusser : « Parler d'une philosophie marxiste serait illégitime », écrit-il (*Le statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, Éditions Complexes, 1976, p. 364.)

11. *Manuscrits de 1857-1858*, t. 1, p. 207 ; *Gr.*, p. 178. Souligné par nous.

12. *Manuscrits de 1844*, pp. 136-137 ; *MEW* EB I, p. 578. — Une telle conception des rapports entre « être » et « activité » évoque la célèbre thèse de *L'idéologie allemande* concernant les rapports de l'être et de la conscience : « La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être-conscient et l'être des hommes est leur processus de vie réelle » (cité ci-dessus, p. 56, n. 1). — Dans les deux cas, il s'agit d'une dialectique qui s'inspire fortement de Hegel.

13. Nous reviendrons à la fin de ce chapitre sur cette critique marxienne de la théorie du sujet de Hegel (cf. ci-dessous, pp. 347 et suiv.).

14. M. Henry parle de la subjectivité comme « naturant du capital », de la « théorie subjective de la valeur » et de la « métaphysique de l'individu » de Marx (**op. cit.**, t. II, pp. 407, 408, 445).

15. « Le concept de l'être comme production », *Revue philosophique de Louvain*, t. 73, n° 17, févr. 1975, p. 98. — Nous avions critiqué cette interprétation (cf. M. VADEE, « La conception de la théorie chez Marx », *Science et Dialectique chez Hegel et chez Marx*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1980, pp. 51-53).

16. Dans son ouvrage sur la philosophie de Marx, M. Henry a longuement développé cette interprétation d'après laquelle Marx aurait opposé radicalement « l'essence de la **praxis** » à « l'essence de la **theoria** ou « intuition » : « En analysant l'intuition, c'est-à-dire l'apparition d'un objet, on ne peut y trouver l'action, mais seulement son contraire, le voir, la contemplation. De la même manière en analysant l'action on ne peut y trouver l'intuition puisque si l'intuition était présente en elle, elle n'agirait pas » (**op. cit.**, t. 1, p. 324 ; cf. tout le développement des pp. 314-367).

17. Deuxième thèse sur Feuerbach, *L'idéologie* (1968) p. 32 ; (1976) p. 1 ; (bil.) pp. 26-27 ; *MEW* 3, p. 5. Trad. modifiée.

18. **Op. cit.**, p. xiv ; pp. 40 et suiv. — De même, M. Piotr HOFFMANN, en ce qui concerne la théorie de la connaissance, souligne le rôle majeur qu'y joue la notion d'activité (*The Anatomy of Idealism: Passivity and Activity in Kant, Hegel and Marx*, La Haye/Boston/Londres, Nijhoff, 1982).

19. *Manuscrits de 1857-1858*, t. 1, p. 239 ; *Gr.*, p. 208. Trad. modifiée. — Certaines formules favorites de Marx, comme « passer de la forme d'activité à la forme d'objet » ou « d'activité, devenir être », dénotent la profonde influence de Hegel. M. Roman ROSDOLSKY a montré d'une manière magistrale tout le parti que Marx tire de la dialectique hégélienne tout au long des *Grundrisse*, grand texte préparant *Le capital* (*La genèse du « Capital » chez Karl Marx*, trad. de l'all., Paris, Maspéro, 1976.)

20. *Le capital*, trad. Lefebvre, pp. 199-200 ; ES, t. 1, p. 180 ; *MEW* 23, p. 192. Trad. modifiée.

21. Notons que **die Arbeit** (le travail) est un *nom féminin* en allemand ; en français, il faudrait traduire par « l'occupation », « la besogne », la « tâche », pour rendre plus sensible l'affinité, continuelle chez Marx, entre le travail et l'activité de la vie, ou vitalité.

22. **Ibid.**, p. 227 ; p. 202 ; p. 217. Trad. modifiée. — Soulignons qu'une simple précision donnée ici par Marx « en passant », à savoir que l'homme est « une chose douée de conscience de soi » [**selbstbewusste Ding**] s'inscrit en faux contre l'exclusion réciproque absolue de l'intuition et de la pratique, que M. Henry attribue à Marx.

23. Dans ces thèses, **Tätigkeit** ou **tätig** (actif) figurent neuf fois, **Praxis** ou **praktisch** quatorze fois, parfois en apposition, parfois en composition l'un avec l'autre dans **die praktische Tätigkeit**.

24. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 207 ; *Gr.*, p. 178.

25. Thèses, *L'idéologie* (1968) p. 31 ; (1976) p. 1 ; (bil.) pp. 25-26 ; *MEW* 3, p. 5.

26. « Les moments simples qui constituent le processus de travail sont : l'activité finalisée [**die zweckmässige Tätigkeit**] ou le travail lui-même, son objet et son moyen » (*Le capital*, trad. Lefebvre, p. 200 ; ES, t. 1, p. 181 ; *MEW* 23, p. 193. Trad. modifiée).

27. **Ibid.**

28. Certains interprètes s'appuient sur cette définition du travail pour soutenir que Marx aurait repris les conceptions idéalistes des philosophes classiques allemands, en particulier de Kant (cf. par exemple, M. P. LIVET, «Temps de travail, acte réflexif et forces productives», Compte rendu dans *Recherches Hégéliennes*, Bulletin du Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx, Poitiers, nº 15, sept. 1980, pp. 3-4; hors commerce).

29. Rappelons ici la phrase déjà citée (cf. ci-dessus, p. 317, citation référencée note 20): «En agissant **[wirken]** sur la nature extérieure et en la changeant par ce mouvement, il change **[verändert]** en même temps sa propre nature» (*Le capital*, t. 1, p. 180; trad. Lefebvre, pp. 199-200; *MEW* 23, p. 192.)

30. Pour comprendre la première Thèse sur Feuerbach, il faut se reporter aux *Manuscrits de 1844* (pp. 93-94; *MEW* EB I, pp. 541-542), où Marx écrit: «C'est d'abord la musique qui éveille le sens musical de l'homme. [...] Les *sens* de l'homme social sont *autres* que ceux de l'homme non-social.» «La formation des cinq sens est la formation de toute l'histoire passée» **(ibid.)**. En outre, précise-t-il, il faut prendre «sens» ici de la manière la plus large: ce sont «non seulement les cinq sens, mais aussi les sens dits spirituels, les sens pratiques (volonté, amour, etc.), «en un mot les sens *humains* **(ibid.)**.

31. «La vie est action **[praxis]**, et non pas production **[poïêsis]**» (*Politique*, L. I, ch. IV, § 5, 1254 a 7; trad. Aubonnet, p. 18).

32. *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 4-5 (trad. Tricot, p. 32).

33. Cette question a été étudiée de manière approfondie par Mme Solange MERCIER-JOSA, dans son article: «Après Aristote et Adam Smith, que dit Hegel de l'agir?», *Les Études Philosophiques*, 1976, nº 3, pp. 331-350. Elle y montre ce que deviennent les catégories de **praxis** et de **poïêsis** dans les analyses hégéliennes du travail et dans la dialectique du maître et du serviteur. Elle conclut à un dépassement de cette dichotomie dans l'objectivation du sujet et la subjectivation de l'objet qui n'est possible, selon Hegel, que par la constitution d'un vouloir libre, ou vouloir de l'universel, ce qui advient par le service. Mme Mercier-Josa indique que Marx reprend le problème hégélien, en repensant, dans *L'idéologie allemande*, la manière dont, aux rapports naturels entre les hommes se substituent des rapports rationnels, ce passage étant lié à l'histoire de la division du travail.

34. *Manuscrits de 1844*, p. 92; *MEW* EB I, p. 541.

35. C'est dans le premier des *Manuscrits de 1844* qu'est exposée pour la première fois cette distinction entre objectivation et aliénation **(ibid.**, pp. 55 et suiv.; pp. 510 et suiv.). On la retrouve dans *Le capital*, en particulier dans la théorie du fétichisme.

36. *Travail salarié*, pp. 25-26; *MEW* 6, p. 400.

37. Dans le *Dictionnaire Grec-Français* de Bailly, aucun des exemples donnés ne concerne les activités «productives», qu'elles soient artisanales, industrielles, ou techniques en général.

38. Marx proclame parfois son admiration pour l'humanisme antique, ce qui contraste avec son éloge du caractère «civilisateur» (du point de vue matériel) du capitalisme moderne: «L'opinion ancienne selon laquelle l'homme apparaît toujours comme la finalité de la production [...] semble d'une grande élévation en regard du monde moderne, où c'est la production qui apparaît comme la finalité de l'homme» (*Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 424; *Gr.*, p. 387).

39. L'étude de tous ces emprunts sont du cadre de notre recherche, qui n'a pas pour objet l'étude comparative et exhaustive de deux systèmes de pensée aussi vastes que ceux de Marx et d'Aristote. L'étude partielle que nous allons effectuer ne fera que poser des jalons pour une telle entreprise.

40. De grands commentateurs, tels que David Ross ou M. Pierre Aubenque, ont insisté sur les déformations subies par la pensée d'Aristote au cours de deux millénaires. Mais notre objet ne sera pas d'entrer dans les problèmes épineux débattus entre historiens de la philosophie grecque. En tout cas, Marx savait déjà pertinemment que la pensée d'Aristote avait été «déformée».

41. Certains chercheurs ont pris en considération le rapport de Marx à Aristote; leurs travaux nous ont grandement aidé. Signalons ceux de MM. R. SANNWALD (*Marx und die Antike* [Marx et l'Antiquité], Zurich, 1957), M. HÖFER («Bermerkungen zur Dialektik bei Aristoteles und Marx» [Remarques sur la dialectique chez Aristote et Marx], *Aristoteles: Anlässlich seines 2300. Todestages* [Aristote: A l'occasion du 2300e anniversaire de sa mort], Halle, Martin Luther Universität, 1978), D. PASEMANN (*Gedanken zu Aristoteles-Rezeption im historischen Materialismus* [Réflexions sur la réception d'Aristote dans le matérialisme historique], **ibid.**, H. SEIDEL (*Das Verhältnis von Karl Marx zu Aristoteles*» [Le rapport de Karl Marx à Aristote], *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 27e année, nº 6, pp. 661-672). M. Seidel surtout a pris conscience de l'ampleur de la question et l'aborde de front, mais il n'a pas dégagé les vraies raisons de l'intérêt de Marx pour Aristote. Mis à part ces travaux où le rapport de Marx à Aristote est au premier

plan, il existe quelques études particulières où ce rapport est évoqué. C'est le cas de celles qui s'occupent de Marx étudiant: J. IRMSCHER («Karl Marx studiert Altertumswissenschaft» [Karl Marx étudie la science de l'Antiquité], *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl Marx Universität*, Leipzig, 3. Jahgang, Gesellschafts-und Sprach-wissenschaftliche Reihe, Heft 2/3, pp. 207-215) et E. KRÜGER («Ueber die Doktor-Dissertation von Karl Marx [Sur la Dissertation doctorale de Karl Marx], *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität*, Berlin, Gesellschafts-und Sprachwissenschaftliche Reihe, Heft 2, pp. 101-109). Ils apportent beaucoup d'éléments sur l'histoire de la formation intellectuelle du jeune Marx, mais, de ce fait, ne s'intéressent pas aux traces de ces études dans l'œuvre de la maturité. D'autres portent sur des sujets particuliers, ainsi celle de Th. EHLEITER (*Die Kategorie des BONUM COMMUNE bei Karl Marx: in Beziehung zu Aristoteles und Thomas von Aquin* [La catégorie du «bien commun» chez Karl Marx en relation avec Aristote et Thomas d'Aquin], Berlin (Ouest), Dissertation doctorale, 1974), ou bien Aristote ne s'y trouve impliqué que d'une manière très indirecte et superficielle, par le truchement de Thomas d'Aquin par exemple: M. REDING (*Thomas von Aquin und Karl Marx* [Thomas d'Aquin et Karl Marx], Gratz, Akademische Druck-und Verlaganstalt, 1953, 23 p.). Nous ne pouvons passer ces travaux en revue. Ils préjugent souvent de l'issue de la recherche en partant d'**a priori** philosophiques ou idéologiques.

42. *Le capital*, t. 1, p. 92, n. 1; trad. Lefebvre, p. 93, n. 33; *MEW* 23, p. 96, n. 33.

43. **Ibid.**, t. 2, p. 91; p. 458; *MEW* 23, p. 430.

44. L. à Lassalle, 21 déc. 1857, *Correspondance*, t. V, p. 90; *MEW* 29, p. 547.

45. *Différence*, p. 183; *MEW* EB I, pp. 224-225; *MEGA*, t. IV/1, p. 104, l. 16.

46. *L'idéologie* (1968) p. 161; (1976) p. 126; *MEW* 3, p. 121.

47. «Démocrite fut chez les Grecs le premier cerveau encyclopédique» (**ibid.**, p. 163; p. 129; p. 124). — Dans ces pages, deux contresens ont été commis par les traducteurs français dans l'édition de 1968, où on lit: «Les Stoïciens furent, selon Aristote, les principaux fondateurs de la logique formelle» (**ibid.**, *p. 162*; *MEW* 3, p. 123); il faut lire: «après Aristote» [**nach Aristoteles**]. On trouve une autre affirmation tout aussi étonnante: «la source véritable de la philosophie de Démocrite [a] été Aristote [...]» (**ibid.**, p. 163: *MEW* 3, p. 124), alors qu'il faut comprendre: «La source véritable pour connaître la philosophie de Démocrite est Aristote.» Ces erreurs sont corrigées dans l'édition de 1976 (pp. 128 et 129).

48. **Ibid.** (1968) p. 507-508; (1976) p. 469; *MEW* 3, pp. 448. — Certains idéologues allemands s'inspirant de Moses Hess, de Feuerbach et faisant des emprunts de seconde main aux socialistes français, développaient alors avec quelque succès des vues utopistes et s'appelaient eux-mêmes «socialistes vrais» (cf. CORNU, **op. cit.**, p. 268 et suiv.). — Au sujet des systèmes, Marx ajoute: «Le contenu véritable de tous les systèmes qui ont fait époque, ce sont les besoins de la période où ils ont fait leur apparition. A la base de chacun d'eux, il y a toute l'évolution antérieure [...]» (*L'idéologie* (1968) p. 508; (1976) p. 470; *MEW* 3, p. 449).

49. L. à Engels du 14 nov. 1868 (cf. *Lettres sur les Sciences*, p. 66; *Correspondance*, t. IX, p. 361; *MEW* 32, p. 203). Trois semaines plus tard, écrivant à L. Kugelmann, il ne mâche pas non plus ses mots: «La façon dont un avorton comme lui [Büchner] expédie Aristote par exemple — qui était un tout autre naturaliste que B[üchner] — est vraiment étonnante» (L. du 5 déc. 1868; **ibid.**, p. 69; p. 378; p. 579).

50. *Anti-Dühring*, p. 52; *MEW* 20, p. 19. — M. Bottigelli a traduit par: «l'esprit le plus encyclopédique d'entre eux».

51. **Ibid.**, p. 391. Il s'agit d'un fragment qui ne se trouve pas dans le tome 20 des *Marx-Engels Werke*.

52. *Différence*, p. 217; *MEW* EB I, p. 266. Engels connaissait-il cette *Dissertation* restée manuscrite (qui d'ailleurs ne nous est pas parvenue tout à fait complète: il manque au moins un chapitre)?

53. **Ibid.**, p. 219; p. 267. — Dans ce passage, il s'agit des philosophies de Platon et d'Aristote. Mais, Marx aurait dit la même chose de la philosophie hégélienne.

54. **Ibid.**, p. 218; p. 267.

55. De 1839 à 1841, cette idée sert de fil conducteur à Marx pour son interprétation de l'épicurisme, du stoïcisme et du scepticisme antique.

56. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 563.

57. M. Aubenque, dont l'objet n'est pas le savoir «positif» d'Aristote, le confirme indirectement: «Nous ne prétendons pas apporter du nouveau sur Aristote, mais au contraire tenter de désapprendre tout ce que la tradition a *ajouté* à l'aristotélisme primitif» (**op. cit.**, p. 3).

58. Cf. ARISTOTE, *Politique*, L. I, ch. 2, 1253 a 2-9 (trad. Aubonnet, t. 1, pp. 14-15). — La mention par Marx de cette définition aristotélicienne apparaît dans l'*Introduction de 1857*

(cf. *Contribution*, p. 150; *MEW* 13, p. 616), dans les *Manuscrits de 1857-1858* (t. I, pp. 18 et 433; *Gr.*, pp. 6 et 395-396), enfin dans *Le capital* (t. 2, p. 19; *MEW* 23, p. 346).

59. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 414; *Gr.*, p. 378, l. 8-9.

60. *Le capital*, t. 2, p. 19 et n. 4; trad. Lefebvre, p. 367 et n. 13; *MEW* 23, p. 346 et n. 13.

61. L. à Ruge de mai 1843, *Correspondance*, t. I, p. 292; *MEW* 1, p. 339.

62. Cf. note 58 ci-dessus.

63. *La politique*, L. I, ch. II, § 10, 1253 a 7 (trad. Aubonnet, p. 15).

64. Sixième thèse sur Feuerbach, *L'idéologie* (1968) p. 33; (1976) p. 3; (bil.) pp. 28-29; *MEW* 3, p. 6.

65. « L'éditorial du nº 179 de la Gazette de Cologne », *Sur la religion*, p. 39; *MEW* 1, p. 103.

66. Sur ce point, on consultera l'intéressante « Introduction » de J. Aubonnet à *La politique* d'Aristote (éd. Les Belle Lettres, t. 1). En particulier, sur Aristote historien du droit constitutionnel et du droit politique, cf. **ibid.**, pp. XLIV-XLVIII, LIX-LXI, LXXXII-LXXXVII.

67. *Contribution*, p. 28; *MEW* 13, p. 36.

68. Marx renvoie à *De Republica, Opera*, Bekkeri Oxonii, 1837, vol. X, p. 14. — On lit dans la traduction de *La politique* par Aubonnet (L. I, chap. IX, § 5, 1257 b 20; t. 1, p. 27): « Dans la première forme de communauté, la famille, il est clair que l'échange est inutile; sa nécessité n'apparaît qu'avec l'extension de la communauté. »

69. **Ibid.**, L. I, ch. 8, § 4 et suiv. (trad. Aubonnet, pp. 24 et suiv.).

70. Les éditeurs des *Grundrisse* le suggèrent, puisqu'ils renvoient en note à ce chapitre de *La politique* (cf. *Grundrisse*, p. 1014, note pour les pages 375-376). Ce renvoi est repris dans la traduction de M. Dangeville (*Fondements*, t. I, p. 511, note 197). La traduction du texte aux Éditions sociales est bien meilleure; malheureusement, elle ne reproduit pas le précieux appareil de notes des éditeurs allemands, que donne par contre M. Dangeville!

71. Article sur la politique coloniale anglaise aux Indes, paru le 20 juillet 1853 dans le *New York Daily Tribune* (Tribune quotidienne de New-York) (*MEW*, t. 9, p. 180. Trad. par nous).

72. *La politique*, L. I, ch. 4 à 7 (trad. Aubonnet, p. 17 et suiv.). Il s'agissait pour Aristote de comprendre l'esclavage, en lui trouvant un fondement « naturel ».

73. **Ibid.**, 1257 a 5-22 (trad. Aubonnet, p. 27). Cité **in** *Contribution*, p. 7, n. 1; *MEW* 13, p. 15, note.

74. Les deux premiers chapitres du *Capital* reprennent en substance *La contribution*.

75. Marx la cite plusieurs fois, preuve qu'il tenait à marquer la perspicacité d'Aristote sur ce point fondamental de la théorie économique: *Contribution*, pp. 7 et 20; *MEW* 13, pp. 15 et 28. *Le capital*, t. 1, p. 96, n. 1; trad. Lefebvre, p. 97, n. 39; *MEW* 3, p. 100, n. 39 et 20; *MEW* 13, pp. 15 et 28. *Le capital*, t. 1, p. 96, n. 1; trad. Lefebvre, p. 97, n. 39; *MEW* 23, p. 100, n. 39.

76. *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus*, Berlin, 1871 et 1875.

77. Cité **in** *Anti-Dühring*, p. 262 (chap. écrit par Marx); *MEW* 20, pp. 213-214.

78. **Ibid.**, p. 262; *MEW* 20, p. 213.

79. En particulier, Marx a étudié les conceptions de la division du travail dans la cité développées par Xénophon et par Platon. Ce qui le frappe, c'est que, pour les Grecs, la division du travail est justifiée dans la mesure où elle permet de fournir des produits de meilleure qualité. Marx souligne que Xénophon fut le seul théoricien grec qui ait anticipé sur les analyses modernes en faisant ressortir le gain de temps qu'elle permet de réaliser (cf. *Manuscrits de 1861-1863*, (Cahier IV), pp. 293-300; *MEGA* II/3.1, pp. 255-259).

80. *Anti-Dühring*, p. 264; *MEW* 20, p. 215. — E. Dühring y est vertement fustigé pour avoir écrit: « Mais que savait de ce rôle [du capital-argent] un Aristote? » (cité par Marx, **ibid.**).

81. *Contribution*, p. 101, n. 1 **in fine**; *MEW* 13, p. 115. — Repris dans *Le capital*, t. 1, p. 156, n. 1 et p. 167; trad. Lefebvre, p. 172, n. 6, et p. 185; *MEW* 23, pp. 167, n. 6, et p. 179. — Dans les formules « A-M-A » et « M-A-M », « A » figure l'argent et « M » la marchandise. « Chrématistique » vient de « τὰ χρήματα » qui signifie « les biens, les richesses, l'avoir. »

82. *Théories*, t. III, p. 626; *MEW* 26.3, p. 522. — Cela se retrouve plus loin (**ibid.**, p. 629; p. 524), dans des extraits de lecture de Luther par Marx, Luther mentionnant cette opinion d'Aristote.

83. *Anti-Dühring*, p. 264; *MEW* 20, p. 215. — Allusion à l'*Éthique à Nicomaque*, L. V, ch. 8, 1133 b 17: « La monnaie, dès lors, jouant le rôle de mesure [...] » (trad. Tricot, p. 244). — Les cahiers de lecture de Marx contiennent des extraits de l'*Éthique à Nicomaque*, relevés en février et mars 1858.

84. *Éthique à Nicomaque*, 1133 a 28-29 (trad. Tricot, p. 242).

85. **Ibid.**, 1133 b 12-13 (trad. Tricot, p. 244).

86. « Il est donc indispensable que tous les biens soient mesurés au moyen d'un unique étalon

[...]. Cet étalon, n'est autre, en réalité, que le besoin, qui est le lien universel» (**ibid.**, 1133 a 25-26 (trad. Tricot, p. 242)). Ces pages d'Aristote donnent lieu à plusieurs citations de Marx (cf. *Contribution*, p. 42, n. 1; *MEW* 13, p. 52, note). — Sur l'argent en tant que «gage social», cf. également, *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 96, n. 66; *Gr.*, p. 78, l. 14; et *Le capital*, t. 1, p. 73; *MEW* 23, pp. 73-74.

87. *Éthique à Nicomaque*, 1133 b 19-20 (trad. Tricot, pp. 244-245).

88. Cf. Fragment de la version primitive de la «Contribution à la critique de l'économie politique», *Contribution*, p. 209; *Gr.*, p. 900. — Marx ne donne pas de référence. Il s'agit toujours de l'*Éthique à Nicomaque*: «La monnaie il est vrai, est soumise aux mêmes fluctuations que les autres marchandises (car elle n'a pas toujours un égal pouvoir d'achat); elle tend toutefois à une plus grande stabilité. De là vient que toutes les marchandises doivent être préalablement estimées en argent, car de cette façon il y aura toujours possibilité d'échange.» (L. 5, chf. 8; § 14, 1113 b 12-15; trad. Tricot, p. 244.)

89. *Contribution*, p. 84, n. 3; *MEW* t. 13, pp. 96-97.

90. Marx (**ibid.**, n. 2) cite Platon (cf. *La république*, L. II, ch. XII, 371 b 9, **in** *Œuvres*, trad. Chambry, t. VI, p. 69. M. Chambry a traduit en disant que la monnaie est «signe de la valeur des objets échangés»). Marx indique: «Voir aussi le livre V de ses *Lois*.»

91. *Contribution*, p. 84, n. 3; *MEW* 13, p. 96.

92. *Le capital*, t. 1, pp. 92-93, n. 1; trad. Lefebvre, p. 93, n. 33; *MEW* 23, p. 96, n. 33.

93. L'expression est de lui (**ibid.**, t. 2, p. 91; p. 458; p. 430). Il désigne par là le fait que la machine, dans les conditions capitalistes de la première révolution industrielle, conduisit à allonger la journée de travail, et non à l'abréger. D'un autre côté, l'introduction des machines engendre une population ouvrière surnuméraire que Marx qualifie d'«armée industrielle de réserve», laquelle est improductive et pèse sur le niveau des salaires.

94. Nous citons d'après *Le capital* (trad. Lefebvre modifiée, p. 458; ES, t. 2, p. 91; *MEW* 23, p. 430). — Le texte diffère sensiblement de celui d'Aristote (cf. *La politique*, l. I, ch. IV, 1253 b 33 — 1254 a 1; trad. Aubonnet, p. 17). — Le mot προαισθάνομαι (pressentiment) pourrait se traduire aussi par «prévision»; il signifie: pressentir, comprendre ou être informé d'avance, avoir vent de. — Curieusement, Marx renvoie, non pas à *La politique*, mais à *Die philosophie des Aristoteles* [La philosophie d'Aristote] de F. Biese (Berlin, 1842, t. II, p. 408). Cela est surprenant. Habituellement, il cite directement Aristote, donnant parfois le texte grec. Partout ailleurs, dans *Le capital*, nous l'avons vu, il renvoie à *La politique*. Quel texte Biese donnait-il ici? Nous ne le savons pas, n'ayant pas pu consulter cet ouvrage inconnu en France et certainement difficile à trouver. Dans son Apparat, la *MEGA* [II/5, p. 828] ne l'indique pas.

95. *Machinisme et philosophie*, 3e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 43 et p. 110. — M. P.-M. Schuhl se réfère à l'édition Costes du *Capital* en français (trad. Molitor).

96. En grec ancien, il n'y avait pas de terme correspondant à notre mot «travail» [sur cette question, on consultera l'étude de M. Jean-Pierre Vernant («Le travail et la pensée technique», *Mythe et pensée chez les Grecs*, t. II, Paris, Maspéro, 1965, pp. 5-64].

97. *La politique*, 1253 b 28-29 (trad. Aubonnet, p. 17).

98. **Ibid.**, 1253 b 29-32 (p. 17).

99. **Ibid.**, 1254 a 7-8 (p. 18).

100. «Épargnez le bras qui fait tourner la meule, ô meunières, et dormez
Doucement! Que le coq s'époumonne à vous avertir qu'il fait jour!
Déo a imposé aux nymphes le travail des filles,
Et les voilà qui sautillent, légères, sur les roues,
Et que les essieux ébranlés tournent avec leurs rais,
Et que tourne le poids de la pierre roulante.
Vivons la vie de nos aïeux et jouissons de l'oisiveté
Des dons que la déesse nous accorde.»

Marx attribue, par erreur, ce poème à Antipatros. En fait, il est d'Antiphilos de Byzance (cf. Magalaes-Vilhena, «Essor scientifique et technique et obstacles sociaux à la fin de l'Antiquité», *Les Cahiers du Centre de Recherches Marxistes*, Paris, 1965, p. 31, n. 2, ronéoté, hors commerce; cf. également, P.-M. Schuhl, *op. cit.*, p. 44). S. S. Prawer révèle que cette citation fut procurée à Marx par Freiligrath, mais ne donne pas la source de cette information (sans doute la correspondance de Freiligrath) (**op. cit.**, p. 333). Il ne rectifie pas l'attribution de ces vers à Antipatros; la *MEGA* non plus (cf. II/5, App., p. 830).

101. L'étude des automates ne se développe que chez Ctésibios, Philon de Byzance, Héron, mécaniciens grecs de l'École d'Alexandrie au IIIe siècle avant notre ère (cf. Bertrand Gille, *Les mécaniciens grecs*, Paris, Éd. du Seuil, 1980, et Albert de Rochas, *La science des philosophes et l'art*

des thaumaturges dans l'Antiquité, Paris, Dorbon, s. d.; cet ouvrage contient les *Penumatiques* de Héron d'Alexandrie, et d'autres textes de mécaniciens grecs). — « L'apparition du moulin à eau et ses premières conquêtes se situeraient [...] dans le dernier siècle avant notre ère et son berceau dans l'Orient méditerranéen » (B. GILLE, *Histoire des techniques*, **op. cit.**, p. 400).

102. D'ailleurs, toutes les formes d'esclavage ne trouvent pas grâce aux yeux d'Aristote.

103. Marx dénonce les effets de « la machine entre les mains du capital »: « en mettant en disponibilité les ouvriers qu'elle déplace, elle produit une population ouvrière surabondante qui est forcée de se laisser dicter la loi. De là ce phénomène merveilleux dans l'histoire de l'industrie moderne, que la machine renverse toutes les limites morales et naturelles de la journée de travail [en l'allongeant démesurément] » (*Le capital*, t. 2, pp. 90-91; trad. Lefebvre, pp. 457-458; *MEW* 23, p. 430). C'est dans ce contexte que Marx cite le « rêve » d'Aristote qui devient réalité chez Antiphilos: « Ah ces païens! » s'exclame-t-il, « ils ne comprenaient point [...] qu'il n'y a rien comme la machine pour faire prolonger la journée de travail. Ils excusaient l'esclavage des uns parce qu'il était la condition du développement intégral des autres » (**ibid.**).

104. MARX, *Notes critiques sur le « Traité d'économie politique » d'Adolph Wagner (1880)*, **in** *Œuvres* (éd. Rubel), t. 2, p. 1534; *MEW* 19, p. 359). Ces notes datent de la seconde moitié de 1880. Marx cite la page 45 de la 2e éd. du Traité de A. Wagner paru en 1879.

105. **Ibid.**

106. Les références aux œuvres d'Aristote sont très nombreuses dans la *Dissertation doctorale* de Marx, ainsi que dans ses Cahiers préparatoires.

107. Cf. Engels, *Dialectique*, pp. 189-191; *MEW* 20, pp. 461-462. — Il s'agit de trois grands feuillets, de la main de Marx, avec citations en grec, tirées de Diogène Laërce et de la *Métaphysique* (éd. Tauschnitz). Ces feuillets font partie des « Notes et Fragments. » Ils sont classés dans la section: « Éléments d'histoire de la science. » Comme les *Pensées* de Pascal, les matériaux pour la *Dialectique de la nature* sont restés dans un état d'élaboration très fragmentaire. Une reconstruction de l'œuvre projetée, enrichie de quelques autres textes pris dans l'œuvre de Marx et d'Engels, a été donnée par M. B. M. Kedrov: *Friedrich Engels über die Dialektik der Naturwissenschaft* [Frédéric Engels sur la dialectique de la science de la nature], Berlin, 1979 (éd. originale russe, Moscou, 1973). Cette édition chrestomatique mériterait d'être traduite en français.

108. Cf. *Dialectique*, p. 50; *MEW* 20, p. 331; éd. Kedrov, p. 57. — Il s'agit d'un texte d'Engels connu sous le nom d'« Ancienne préface de l'*Anti-Dühring* sur la dialectique. »

109. *Métaphysique*, L. IX, ch. 2, 1054 a 9-11 (éd. Tricot, p. 540). Nous avons suivi la traduction de Tricot, plutôt que celle de E. Bottigelli, faite sur l'allemand et que voici: « Donc il est clair que dans tout genre [de choses] *l'un* représente par lui-même une nature déterminée et que pour toute chose cet un lui-même est la nature de celle-ci » (*Dialectique*, p. 191; *MEW* 20, p. 462; éd. Kedrov, p. 47). Cette traduction, omettant le mot οὐδενός, laisse tomber la tournure négative de l'affirmation d'Aristote. Les mots entre crochets carrés sont un ajout de l'éditeur français.

110. *Différence*, pp. 244-245; *MEW* EB 1, p. 282. Trad. modifiée.

111. **Ibid.**, p. 223; p. 270.

112. « Karl Marx on Greek Atomism », *Classical Quartely*, vol. XXII, 1928, p. 205; trad. par nous. — En effet, l'on ne disposait pas encore des grands travaux doxographiques de Diels sur les *Fragments des Présocratiques* et d'Uesener sur les textes épicuriens. Évidemment, dit Bailey, il faut faire la part du vocabulaire hégélien et de la manière hégélienne adoptés par le jeune Marx dans son interprétation de l'atomistique antique, ce qui ne retirait rien à son mérite: Marx avait réalisé là un véritable exploit. — C'est au Lycée et surtout à l'époque de ses travaux philosophiques d'étudiant, que Marx a pris l'habitude de pratiquer les Anciens dans le texte. Mais, il continuera de le faire, parfois dans des moments difficiles de sa vie. Épuisé et malade, il dit relire Thucydide, par délassement: « Pour mettre fin à la grande contrariété que j'éprouve au sujet de ma situation incertaine à tous égards, je lis Thucydide. Ces Anciens au moins restent toujours modernes » (L. à Lassalle du 29 mai 1861, *Correspondance*, t. VI, p. 335; *MEW* 30, p. 606.). Dans ses notes de lecture et ses citations de Platon, d'Aristote, de Thycydide, de Xénophon, d'Héraclite ou d'Homère, les extraits sont souvent en grec dans son texte (cf. par exemple, *Le capital*, t. 1, pp. 73, 114, 156; trad. Lefebvre, pp. 67-68, (à sa p. 119, M. Lefebvre ne donne pas le texte grec de la citation), p. 172; *MEW* 23, pp. 73-74, 120, 167; *Manuscrits de 1861-1863*, Cahiers I à V, pp. 292-298; *MEGA* II/3.1, pp. 254-258; etc.).

113. Cf. François RICCI, Structure logique du paragraphe 1 du « Capital », **in** *La logique de Marx*, ouvr. collectif, sous la dir. de J. D'Hondt, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, pp. 105-133.

114. « La δύναμις est, chez Aristote, la disposition [**Anlage**], l'en-soi, l'élément objectif. [...] L'essence est seulement en soi, seulement possibilité. » (Hegel, *Leçons...*, p. 519) — « L'en-soi,

l'objet est seulement la δύναμις, le possible.» (**Ibid.**, p. 531. Nous avons déjà renvoyé aussi à *La raison dans l'histoire*: cf. ci-dessus, p. 25, n. 25, et p. 279, n. 51).

115. Il avait les œuvres de Hegel sous les yeux. Dans *L'idéologie allemande* (et ailleurs!), il renvoie souvent aux œuvres de Hegel, avec références à l'appui; il se servait de l'édition dite «des amis du défunt», parue en 19 tomes de 1832 à 1837.

116. *L'idéologie* (1968) p. 165; (1976) p. 131; *MEW* 3, p. 126.

117. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 3, p. 583. L'examen de la psychologie d'Aristote par Hegel s'étend sur une vingtaine de pages (cf. **ibid.**, pp. 564-584).

118. La comparaison des interprétations respectives par Hegel et par Marx de cette idée aristotélicienne de «pensée se pensant elle-même» serait des plus intéressantes. Elle sort de notre sujet. De plus, en ce qui concerne Marx, on en est malheureusement réduit à des indications allusives, sommaires et dispersées sur Aristote. Mais la théorie réaliste de la connaissance de Marx est bien connue: la conscience, les représentations et les idées (la pensée) sont définies comme reflets et expressions du réel. Sa conception générale des rapports entre théorie et pratique devrait servir de base à l'étude d'un tel rapprochement. Nous ne pouvons qu'effleurer cette question ici. Cette étude spécialisée reste à faire. Marx se révèlerait sans doute beaucoup plus proche d'Aristote que de Hegel en matière de théorie de la connaissance. Les pages qui suivent donnent les raisons du bien fondé de cette hypothèse.

119. «Depuis la fin du Moyen Age, il n'y eut que deux grands aristotéliciens, Leibniz et Hegel» (Nikolaï Hartmann, «Aristoteles und Hegel», *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2e éd., Berlin/Leipzig, De Gruyter, 1929, p. 216; trad. par nous).

120. *Différence*, pp. 207-208; *MEW* EB 1, p. 262.

121. M. Pierre Aubenque (**op. cit.**, p. 335 et suiv.) expose le caractère original et neuf de la théologie aristotélicienne qui est une théologie savante, «la théologie astrale [...], seule fondement possible d'une théologie scientifique», qui se confond avec l'astronomie.

122. M. Aubenque explique qu'«Aristote ne manque pas une occasion de prendre ses distances à l'égard des anciens "théologiens"» (**ibid.**, p. 337, n. 4). «Par opposition à la théologie archaïsante de ceux qu'Aristote appelle avec une nuance de mépris, les «théologues», qui ne fait rien d'autre que d'habiller de dehors «tragiques et solennels» une cosmogonie balbutiante, la théologie astrale apparaît incontestablement comme la doctrine du jour, le nouveau cours imprimé à la spéculation théologique» (**ibid.**, pp. 336-337, avec référence aux *Météorologiques* (II, 1, 353 b 2) où Aristote distingue «théologiens», qui a pour lui un sens péjoratif, et «théologiciens». M. Aubenque donne aussi des références dans la *Métaphysique*).

123. «L'éditorial du n° 179 de la "Gazette de Cologne"», **in** *Sur la religion*, p. 22; *MEW* 1, p. 91. — Cet article parut dans la *Rheinische Zeitung* [Gazette rhénane] le 10 juillet 1842.

124. *Différence*, p. 132, 2e cahier préparatoire; *MEW* EB 1, p. 74. — L'édition *MEGA* (t. IV/1, Apparat, p. 707), contrairement à son habitude, ne donne aucune note ni référence à Aristote à ce sujet. — M. Aubenque souligne que «les astres-dieux prennent, chez lui [Aristote], la place des Idées platoniciennes», indiquant que «ce point a été bien mis en lumière par Festugière» (**op. cit.**, p. 337). Longtemps avant Festugière, Marx l'avait bien vu.

125. «Qui ne se souviendra [...] du passage plein d'enthousiasme d'Aristote, le plus grand des philosophes antiques, dans son traité «*Περὶ τῆς φύσεως ζωικῆς*» [Sur la nature des animaux] [...] qui rend un tout autre son que la monotonie dégrisée d'Épicure!» (*Différence*, 2e cahier préparatoire, p. 123; *MEW* EB I, p. 60. — On ne connaît pas de traité d'Aristote portant ce titre. Marx fait erreur. Il s'agit du *Traité sur les parties des animaux* (le passage cité est en 645 a 5-6; trad. Le Blond, p. 119. Rectification de titre d'après *MEW* EB I, p. 662, n. 11, et *MEGA* IV/1, App., p. 705, note de la page 30, ligne 7).

126. *Différence*, p. 183; *MEW* EB I, p. 224; *MEGA* IV/1, p. 104, l. 20. Trad. modifiée. — (Avec indication par Marx du même titre erroné de Traité aristotélicien que dans la note précédente.)

127. «L'éditorial du n° 179 de la "Gazette de Cologne"», **in** *Sur la religion*, p. 39; *MEW* 1, p. 103. (Passage déjà cité ci-dessus, p. 328, n. 65.) — Pour élaborer ses conceptions politiques, Aristote étudia cent cinquante-huit constitutions (cf. AUBENQUE, **op. cit.**, p. 629). D'après Émile Bréhier, il procédait moins par «constructions théoriques» que par multiplication «des observations et des enquêtes historiques approfondies» (*Histoire de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, t. I, fasc. 1, p. 251).

128. Si Marx avait connu le mot de Pic de La Mirandole: «Sans Thomas, Aristote serait muet» (cité par M. Aubenque, **op. cit.**, Exergue, p. 1), il en aurait pris le contrepied.

129. On pourrait reprendre ici une formule de Marx selon laquelle: «Descartes fit périr la philosophie grecque dans le doute universel» (*Différence*, p. 123; *MEW* EB 1, p. 58).

130. *Différence*, p. 185; *MEW* EB I, p. 226. — La traduction française de la Dissertation laisse encore plus à désirer que celle des autres œuvres de Marx! C'est le cas ici, où M. Ponnier traduit: « Aristote dit que créer des mythes, c'est créer des sentences » [**Aristoteles nennt daher das Mythologisieren Kenologisieren**]. Voici la phrase complète de la *Métaphysique* où figure ce mot d'Aristote: « Quant à dire que les Idées sont des paradigmes et que les autres choses participent d'elles, c'est se payer de mots vides de sens et faire des métaphores poétiques » (*Métaphysique*, A, 9, 991 a 20-22; trad. Tricot, pp. 87-88; même texte en M, 5, 1079 b 24-26; trad. Tricot, pp. 739-740). M. Rubel se tire d'affaire par un néologisme: « Aristote appelle l'art de mythologiser: "kénologiser" » [*Œuvres* (éd. Rubel), t. III, p. 850]. — Hegel avait relevé cette critique acérée de Platon par Aristote (*Leçons...*, t. 3, pp. 520-521).

131. L'idéalisme hégélien lui fit d'abord l'effet d'un « grotesque chant de sirènes » (L. de Marx à son père, *10* nov. 1837; *Correspondance*, t. I, p. 35; *MEW* EB I, p. 8).

132. Lors de ses lectures, qui furent toujours très nombreuses, Marx prenait des notes, souvent abondantes. Mais ces extraits relevés au fil de la plume, plus ou moins truffés de remarques et commentaires critiques, qui se développaient parfois pour eux-mêmes, n'allaient jamais jusqu'à constituer, sauf dans le cas de deux œuvres d'Aristote, une traduction du texte étudié.

133. Lettre du 10 nov. 1837, *Correspondance*, t. I, p. 36; *MEW* EB 1, p. 9. — Quant à cette traduction de la *Rhétorique*, on ne peut rien en dire faute d'une trace quelconque dans ce qui nous est parvenu des travaux et essais littéraires du jeune Marx. Auguste Cornu (**op. cit.**, t. I, pp. 92-102) analyse cette lettre, mais ne mentionne pas cette traduction de la *Rhétorique*.

134. *De l'âme* est le titre consacré: ce traité a pour objet les fonctions « psychiques ». La traduction de Marx est justalinéaire, dense, rapidement faite, semble-t-il. Quelques rares remarques y sont insérées. Cette traduction couvre le Livre III, et le début du livre I. Un cahier d'extraits du Livre 2 est perdu. Marx utilisa vraisemblablement l'édition d'Isaac Casaubon (Genève, 1604) avec traduction latine en regard. — Cette traduction partielle, par Marx, du traité *De l'âme* en allemand est accessible depuis 1976 dans un volume de la nouvelle *MEGA* (t. IV/1, pp. 155-182, et Apparat, pp. 733-750). Elle fut faite dans le cadre de la préparation de l'examen que Marx s'attendait à devoir subir lors de sa soutenance de Thèse. Bruno Bauer lui avait écrit qu'*il fallait* travailler Aristote, Spinoza et Leibniz. On possède aussi les extraits des lectures de Spinoza et Leibniz que fit Marx à cette occasion. Le jury de la Faculté de Philosophie d'Iéna lui décerna le titre de docteur très vite, sans qu'il fût présent, au vu de sa seule *Dissertation doctorale*. (Sur les conditions dans lesquelles Marx fut amené à soumettre sa Dissertation à l'Université de Iéna et non à celle de Berlin, cf. Irmscher, **op. cit.**, et nos brèves indications, ci-dessus, pp. 29, n. 34, et pp. 360-361, n. 41.)

135. Cette édition gréco-latine était accompagnée d'un commentaire.

136. Marx fit ses études universitaires à Bonn en 1836-1837, puis à Berlin de 1837 à 1841, où il put suivre des cours d'Eduart Gans, le disciple saint-simonien de Hegel, que Hegel lui-même considéra comme celui qui l'avait le mieux compris. Pour un tableau du contexte politique et des polémiques philosophiques et religieuses à cette époque, nous renvoyons à l'œuvre monumentale inachevée d'Auguste Cornu (**op. cit.**, 4 volumes parus). Toute biographie de Marx en donne également des éléments (cf., entre autres, Mehring, **op. cit.**; Boris Nikolaïevsky et Otto Maenschen, *Karl Marx*, Paris, Gallimard, nouv. éd. augm., 1970; P. Fédosséev **et alii**, *Karl Marx, sa vie, son œuvre*, Moscou, Éd. du progrès, 1973.

137. Ainsi, Christian August Brandis (*Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie* [Manuel d'histoire de la philosophie grecque et romaine], Berlin, Reimer, 3 t. en 5 vol.), et Heinrich Ritter (*Geschichte der Philosophie alter Zeit*, 1. Teil [Histoire de la philosophie ancienne, 1re partie], Hambourg, 1829), comme l'indiquent les éditeurs de la *MEGA* (t. I/I, App., p. 934). Marx se servit de l'*Histoire...* de Ritter pour sa Thèse. Signalons qu'à la même époque (à partir de 1831) paraissait la grande édition des œuvres d'Aristote par I. Bekker, qui est la référence des aristotélisants jusqu'à aujourd'hui (cf. P. Aubenque, **op. cit.**). C'est celle qu'utilisa Marx pour ses citations de l'*Éthique à Nicomaque*, et du *De republica* [La politique], parues dans les t. IX et X en 1837.

138. *MEGA*, III/1, p. 354. Trad. par nous. — Cette édition procure les lettres des correspondants de Marx et Engels, ce qui est une nouveauté très appréciable dans l'édition de leur correspondance.

139. **Ibid.**, p. 361. — Marx rend hommage à son ami et jeune hégélien, Köppen, en le citant très élogieusement dans l'Avant-Propos rédigé en vue de la publication de sa Thèse. Köppen avait un grand talent d'historien: il venait de se faire connaître par un essai sur Frédéric le Grand.

140. Ce livre de Trendelenburg figurait dans la bibliothèque de Marx, dont il nous est

parvenu un catalogue établi dans les années 1850 par son ami Roland Daniels (cf. *Ex Libris, Karl Marx, Friedrich Engels*).

141. Hegel, *Leçons...*, t. III, p. 577.

142. **Ibid.**, p. 583.

143. Cf. ci-dessus, p. 337.

144. Avec le titre de Docteur en philosophie, il obtenait le droit d'enseigner et espérait rapidement rejoindre Bruno Bauer à l'Université de Bonn comme Privat Dozent. Mais l'exclusion de Bauer de l'Université sur intervention du nouveau Ministre de l'Éducation et des Cultes, en mai 1840, mit rapidement fin à tout espoir de Marx de ce côté.

145. Moses Hess écrivit en 1841 à un ami, que Marx «joint à l'esprit le plus profond et le plus sérieux l'ironie la plus mordante; représente-toi Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine et Hegel, je ne dis pas rassemblé, mais confondus dans une seule personne». (Cité par Fédosséev **et al., op. cit.**, p. 26).

146. Les éditeurs le placent dans la *Dissertation doctorale*, comme faisant partie des notes d'un chapitre perdu; ainsi la *MEW* et la *MEGA* le donnent comme note 2 du chapitre IV de la première partie. M. Ponnier suit les *MEW*, alors que J. Molitor (*Œuvres philosophiques*, vol. 1, pp. 51-54) le donne en Annexe sous le titre «Fragments», ce qui semble plus logique.

147. *Différence*, pp. 236-237; *MEW* EB 1, p. 330. Trad. modifiée. (Cf. également, Marx, *Œuvres philosophiques*, t. I, pp. 53-54.) Aucune de ces éditions ne donne de notes explicatives. M. Rubel pense que le début de ce passage «vise l'école de pensée [...] de la philosophie naturelle de Schelling» dont les doctrines «ésotériques, voire occultistes, se couvraient de l'autorité d'Aristote» (Marx, *Œuvres* (éd. Rubel), t. III, p. 1516, n. 1 de p. 87, **in fine**). M. Rubel (**ibid.**) donne aussi quelques éclaircissements, empruntés à la *MEGA* [t. I/1, Apparat, p. 951], sur l'allusion à **l'homo maximus**, incarnation de l'univers des esprits, du mystique suédois Swedenborg.

148. Les commentateurs d'Aristote s'interrogent toujours sur la question de savoir s'il y a pour lui une transcendance, en particulier en ce qui concerne l'intellect agent et le Premier moteur (sur ce dernier point, cf. P. Aubenque, **op. cit.**, pp. 335 et suiv.).

149. Les éditeurs de la nouvelle *MEGA* (t. I/1, pp. 69-70; App., pp. 950-951, n. 69.28-704, avec référence aux *Recherches logiques*, vol. 1/2, pp. 8-10) expliquent que Trendelenburg prônait un retour aux vues finalistes d'Aristote en se fondant sur la correspondance entre fin et moyen dans les organes des animaux. Trendelenburg prenait comme exemple les formes des parties du pied des carnivores: doigts, ongles, ligaments, muscles, etc.

150. *Différence*, pp. 236-237; *MEW* EB I, p. 330.

151. Il entrera dans la bataille politique, en devenant journaliste. Sur le plan philosophique, outre Hegel, c'est avec Feuerbach, Bauer, Stirner et Proudhon qu'il polémiquera. C'est là qu'il faut chercher la suite de ce projet de 1841, bien qu'en dehors de travaux journalistiques alimentaires il se soit essentiellement consacré à l'économie politique, à la politique et à l'histoire.

152. *MEGA*, t. IV/1, p. 164, l. 32-38. Trad. par nous.

153. La doctrine de la vérité **compositio** (composition) fut très importante dans toute la philosophie scolastique. Remarquons que **compositio** est la traduction latine du grec σύνθεσις (synthèse), et que la proposition spéculative hégélienne s'inspire de la thèse qu'Aristote développe à la suite de Platon (*Le sophiste*, 261d et suiv.) selon laquelle le jugement consiste en une synthèse de déterminations opposées.

154. «La vérité ou l'erreur dépend, du côté des objets, de leur union ou de leur séparation, de sorte que être dans le vrai, c'est penser que ce qui est séparé est séparé et que ce qui est uni est uni [...].» (*Métaphysique*, IX, 10, 1051 b 3-4; trad. Tricot modifiée, p. 522. — Cf. aussi *Organon*, L. I, Les catégories, et L. II, De l'interprétation, **passim**).

155. Cette opposition entre deux Aristote est soulignée par M. Aubenque qui écrit: «On ne s'est pas suffisamment interrogé sur le fait [...] que le Lycée, héritier de la pensée du Maître, ne crut pas lui être infidèle en versant dans le probabilisme et le scepticisme qui étaient les siens à l'époque de Cicéron», et qui conclut: «L'opposition de l'Aristote du Lycée et de l'Aristote du commentaire laisse à l'interprète, et à lui seul, la responsabilité de redécouvrir l'Aristote effectif» (**op. cit.**, p. 16). Marx, sans doute mieux encore que Hegel, n'avait-il pas redécouvert cet «Aristote effectif»? Redécouverte restée ignorée et inaperçue, Marx n'ayant pu faire œuvre de philosophe, ni d'historien de la philosophie, puisque les jeunes hégéliens et l'hégélianisme en général furent bannis des Universités allemandes après 1841.

156. *Science de la logique*, trad. Labarrière-Jarczyk, t. II, pp. 256-258.

157. *Métaphysique*, IX, 3 (trad. Tricot, p. 488 et suiv.).

158. Chez Hegel aussi, il y a tendance à la systématicité logique. Marx réagit contre elle.

158. *De l'interprétation*, ch. 9, 18 b 24-25 (trad. Tricot, p. 99).

159. Nous l'avons déjà souligné, «contingence» est un terme ambigu. En philosophie, il évoque l'absence de cause, ce qu'Aristote ne dit pas du tout, même des «accidents». A. Rivaud l'affirme pourtant: «l'accident est ce qui apparaît et disparaît absolument sans cause» (*le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1906, p. 417). Le texte cité à l'appui n'est pas convaincant. Contre cette interprétation, cf., entre autres, R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory* [Nécessité, cause et responsabilité: Perspectives sur la théorie d'Aristote, Londres, Duckworth, 1980]. Le terme «contingence» vient des plus anciennes traductions et commentaires latins (surtout de Boëce, utilisant lui-même la traduction du *Péri Herménéias* par Victorinus). A. Becker-Freyseng, dans une étude historico-philologique très fouillée, a montré que «être contingent» (**contingere**) traduit, dans les mêmes pages, tantôt *ἐνδέχεσθαι* (être possible), tantôt *συμβαίνειν* (arriver): «cela trouble tout et [le texte] devient extravagant» (**op. cit.**, p. 16, n. 26). Le verbe latin **contingere**, dans son vieux sens de **accidere, evenire**, convient parfaitement pour rendre συμβαίνειν. Mais ἐνδέχεσθαι et συμβαίνειν désignent, d'une manière générale, «être possible» et «possible» dans leurs différents sens. Chez Aristote, la théorie des modes, et en particulier des modes de la possibilité, est très complexe. M. G.-G. Granger y a consacré une étude très intéressante (*La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier, 1976, p. 179 et suiv.): il met en œuvre la sémantique logique contemporaine, qui tente d'introduire quelque clarté dans les textes aristotéliciens. Quant à Becker-Freyseng, il rapporte les avatars des termes d'Aristote qui, traduits en latin, conduisent à des confusions inextricables. Chez Aristote lui-même, ἐνδέχεσθαι revêtait plusieurs sens (doctrine des acceptions multiples). Au sens large, le possible comprend le nécessaire (*Premiers analytiques*, I, 3, 25 a 38 et 25 b 4); au sens étroit (non équivoque), et que Becker-Freyseng appelle la possibilité «bilatérale» ou «symétrique», il comprend tout ce qui n'est ni nécessaire, ni impossible. Becker-Freyseng établit que c'est seulement pour la théorie du syllogisme qu'Aristote retient ce sens étroit: «dans tous les autres contextes, ἐνδέχεσθαι, comme δυνατόν, a le sens *large* de possible» (**op. cit.**, p. 69). C'est le sens dans lequel il apparaît dans ses trois occurrences du chapitre 9 du *De l'interprétation*, et de même au chapitre 13. «Contingent» signifiant couramment en français, comme le **contingens** latin, «ce qui arrive de façon accidentelle» (au sens étymologique d'«accident») ne convient pas pour traduire le mot ἐνδεχόμενον, ce que font pourtant traditionnellement les traductions. Tournant la difficulté, certains commentateurs disent que ἐνδεχόμενον signifie le possible «logique», l'opposant à δυνατόν qui serait le possible «ontologique» (H. Bonitz, *Index Aristotelicum*, **in** *Aristotelis Opera*, éd. de l'Acad. de Berlin, dite éd. Bekker, vol. V, 1870; Granger, **op. cit.**, p. 216 et suiv.). M. Tricot, s'autorisant d'Hamelin et de Ross, s'élève contre cette tentative: «il n'y a, en réalité, aucune distinction entre ces deux notions» (cf. Aristote, *Métaphysique*, p. 287, n. 4; répété dans les *Premiers analytiques*, p. 10, n. 5). Le désaccord des commentateurs montre que règne ici la plus grande confusion. A notre avis, il conviendrait, si l'usage consacré ne s'y opposait, de parler des «futurs possibles» plutôt que des «futurs contingents». Il est hors de doute qu'Aristote n'a pas voulu soutenir que la bataille navale arrivera «accidentellement». Lorsqu'il écrit que, dans l'un des sens du mot: «les choses sont dites possibles (ἐνδέχεσθαι) parce qu'elles arrivent le plus souvent et de façon naturelle (τό πεφυκέναι)» (*Premiers analytiques*, 25 b 14), parler de «contingence» dans ce cas (cf. trad. Tricot, p. 11), quelle que soit la définition nominale qu'on en donne, est particulièrement fâcheux, car c'est exactement la définition de δυνατόν (en puissance)!

161. *Encyclopédie*, § 194, Addition 1, trad. Bourgeois, p. 609. — Ce passage est relevé par Marx (cf. *Le capital*, Ire éd. all., *MEGA* II/5, p. 31, n. 196; cette note a disparu des éditions ultérieures, Marx ayant remanié tout le Ier chap. du *Capital*).

162. Ce fut la thèse soutenue par Georg Lukacs en 1922, en particulier dans le texte intitulé: «La conscience de classe» (**op. cit.**, pp. 67-107).

163. «Hegel avoue lui-même, à la fin de la *Philosophie de l'histoire*, qu'il "examine la seule progression *du Concept*", et qu'il a exposé dans l'histoire la "véritable *théodicée*"», fait observer Marx (*L'idéologie* (1968) p. 78; (1976) p. 47; (bil.) pp. 152-153; *MEW* 3, pp. 48-49).

164. «A vrai dire, dans l'histoire passée, c'est aussi un fait parfaitement empirique qu'avec l'extension de l'activité au plan de l'histoire universelle, les individus ont été de plus en plus asservis à une puissance qui leur est étrangère — oppression qu'ils prenaient pour une tracasserie de ce qu'on appelle l'Esprit du monde —, une puissance qui est devenue de plus en plus massive et se révèle en dernière instant être le *marché mondial*.» (**Ibid.** (1968) p. 66-67; (1976) pp. 35-36; (bil.) pp. 118-119; *MEW* 3, p. 37.)

165. Risquons une analogie que suggère rétrospectivement l'histoire des idées scientifiques:

entre le système fermé (fermeture logique) du Concept (**Begriff**) hégélien et le système ouvert de la praxis marxienne, il y a la même différence qu'entre la dynamique classique et la thermodynamique des structures dissipatives de Prigogine: des développements nouveaux, loin du passé et du connu, sont possibles (cf. I. PRIGOGINE et I. STENGERS, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979).

166. On a pu se proposer de formaliser les «opérations» de la dialectique hégélienne (cf. M. KOSOK, «The formalization of Hegel's Dialectical Logic» (La formalisation de la logique dialectique de Hegel), *International Philosophical Quartely*, vol. 6, nº 4, 1966; Y. GAUTHIER, Logique hégélienne et formalisation, *Dialogue*, vol. 6, nº 2, 1967; D. DUBARLE et A. DOZ, *Logique et dialectique*, Paris, Larousse, 1972). — Marx avait raillé ce penchant de Hegel à appliquer une structure logique **a priori** (fût-elle dialectique) aux objets de sa réflexion: il le montre à propos de la constitution de l'État, de la nécessité et de la nature du monarque, etc. (cf. *Droit politique*, p. 44; *MEW* 1, p. 210, et **passim**).

167. *Phénoménologie* (Préface), éd. bil., pp. 47 et suiv.

168. En allemand, on ne peut penser «réalité» [**Wirklichkeit**] sans penser «activité» ou action [Wirkung], **Wirklichkeit** contenant la racine **wirken** (agir). Le substantif **Wirkung** signifie aussi bien «action» qu'«effet».

169. *Phénoménologie*, pp. 48-49.

170. «Δύναμις a finalement un sens à peu près équivalent à celui du mot φύσις [nature]», selon A. Faust (cité par Sesemann [**op. cit.** p. 164], trad. par nous); on en rapprochera ce que dit M. Aubenque du concept de nature chez Aristote [**op. cit**, p. 422 et suiv.].

171. «Dans la méthode théorique il faut que *le sujet, la société*, reste constamment présent à l'esprit en tant que *présupposition.*» (Introduction, in *Méthode*, pp. 160-161; *Contribution*, p. 166; *Études philosophiques*, p. 104; *MEW* 13, p. 633; *Gr.*, p. 122; souligné par nous.)

172. «La *liberté* absolue de l'Idée consiste en ce qu'elle [...] *se résout* [**einschliesst**] à laisser librement aller *hors d'elle-même* le moment de sa particularité [...] comme *nature.*» (*Encyclopédie*, § 244, trad. Bourgeois, p. 463). — D'une autre façon que Marx, M. Bourgeois écrit, à propos de cette manière spéculative d'engendrer la nature à partir de l'idée: «La tentation d'expliciter la catégorie (rationnelle) de concept par la catégorie abstraite (relevant de l'entendement) de fondement, que nous avons aperçue chez Hegel lorsqu'il parle essentiellement du concept, exprime peut-être la difficulté, sinon l'impossibilité, de saisir comme concept le rapport du logique et du réel, de la pensée et de l'être. Nous touchons ici [...] à un problème majeur — *le* problème peut-être — posé par le hégélianisme.» (**Ibid.**, *Présentation*, p. 109) Cette difficulté était bien connue des disciples et critiques de Hegel. Marx tente de fournir une explication sensée des formules énigmatiques dans lesquelles Hegel expose son idéalisme absolu: «Toute cette Idée qui se comporte d'une façon si étrange et si baroque et à propos de laquelle les hégéliens se sont terriblement cassé la tête, n'est absolument rien d'autre que l'*abstraction* (c'est-à-dire le penseur abstrait), [Idée qui] instruite par l'expérience et éclairée sur sa propre vérité, décide [...] de *renoncer à elle-même*, et se résoud à poser, à la place de son [...] néant, de sa généralité et de son indétermination, son être-autre, le particulier et le déterminé, *à laisser aller librement la nature hors d'elle-même*, [...] à contempler une bonne fois cette nature qu'elle a affranchi» (*Manuscrits de 1844*, p. 146; *MEW* EB I, pp. 585-586; *Œuvres* (éd. Rubel), t. II, p. 139; Trad. modifiée). Schelling avait aussi attaqué ce point de la doctrine hégélienne (cf. la citation ci-dessus, pp. 348-349, référencée n. 161).

173. *Le capital*, Postface à la 2nde éd., Trad. Lefebvre, pp. 17-18; *MEW* 23, p. 27.

174. **Ibid.**

175. *Manuscrits de 1857-1858*, t. 1, p. 151; *Gr.*, p. 125, l. 7-10. (Trad. modifiée; deux mots soulignés par nous; «accident» est en français (ou anglais?) dans le texte.)

176. «Vous vous abusez [...] si vous croyez que c'est le roi Louis-Philippe qui règne, et il ne s'abuse pas là-dessus. Il sait comme nous tous, qu'au-dessus de la Charte, il y a la sainte, la vénérée, la solide, l'aimable, la gracieuse, la belle, la noble, la jeune, la toute-puissante pièce de cent sous» (*La cousine Bette*, in *La comédie humaine*, Genève, Éd. Rencontre, s. d., t. IX, p. 813. — Ces propos sont placés dans la bouche de Crevel, maire de Paris).

177. *Manuscrits de 1857-1858*, t. 1, p. 160; *Gr.*, p. 133. (Trad. modifiée.)

178. **Ibid.**, p. 242; p. 210. — Le lecteur peut vérifier ici que si «en soi» signifie «en puissance» (δύναμει), «pour soi» signifie «en acte»[ἐνέργεια].

179. Entre autres: John Francis Bray: *Labour's wrongs and labour's remedy; or, the age of might and the age of right*, Leeds, 1839, p. 59. (Note de Marx) [Les maux du travail et leurs remèdes, ou l'ère de la force et l'ère du droit. — Sur Bray et sa théorie de l'égalité d'échange, cf. *Misère*, pp. 79-89; *MEW* 4, p. 98-105; ou *Théories*, t. III, p. 373 et suiv.].

180. **Ibid.**; *Gr.*, p. 211.

181. *Manuscrits de 1844*, p. 121-122; *MEW* EB I, p. 565. — Dans ce passage, Marx cite Goethe (*Faust*) et Shakespeare (*Timon d'Athènes*). Il reprend cette dernière citation dans *Le capital* (t. 1, pp. 137-138, n. 4; trad. Lefebvre, p. 149, n. 91; *MEW* 23, p. 146, n. 91), ce qui montre que sa conception de l'autonomisation de l'argent et de son devenir-sujet, n'a pas changé depuis 1844. S. S. Prawer (**op. cit.** pp. 78 et suiv.) compare l'usage légèrement différent que Marx fait de ce passage de Shakespeare dans ces deux ouvrages.

182. *Manuscrits de 1857-1858*, t. 1, p. 243; *Gr.*, pp. 212-213.

183. *Manuscrits de 1844*, pp. 72-73; *MEW* EB1, p. 524.

184. *L'idéologie* (1968) p. 53; (1976) pp. 22-23; bil., pp. 78-79. Trad. modifiée. Ces lignes figurent dans un passage retrouvé en 1962, et que ne donne pas le troisième tome des *Marx-Engels Werke*. Mais, on le trouve dans la *MEGA, Editionsgrundsätze und Probestücke*, Berlin, Dietz, 1972, p. 47. Ce *Probeband* (Volume-Essai) de la nouvelle *MEGA*, contient, entre autres, l'édition critique de la Ire Partie de *L'idéologie allemande* (pp. 31-119, et apparat critique pp. 399-507). Destiné à une diffusion prospective restreinte, il fut tiré à un très petit nombre d'exemplaires. Grâce à l'amabilité de M. Lucien Sève, nous avons pu le consulter.

185. **Ibid.**

186. Bauer pensait que le jeune Hegel avait été fichtéen. (Sur ce point, cf. J. Zeleny, *Die Wissenschaftlogik bei Marx und das «Kapital»* [La logique de la science selon Marx et «Le capital»], Berlin, Akademie Verlag, 1968, trad. all. de Bollhagen, pp. 242-244.)

187. C'est la première des Thèses sur Feuerbach (L'idéologie (1968) p. 31; (1976) p. 1; éd. bil., pp. 24-25; *MEW* 3, p. 533).

188. *Droit politique, p. 81; MEW* 1, pp. 240-241.

189. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 279, p. 310. (Note introduite par nous.)

190. *Droit politique*, p. 60; *MEW* 1, p. 24.

191. *Manuscrits de 1844*, p. 90; *MEW* EB I, p. 539. Il ajoute: «L'individu *est l'être social.*»

192. *La Sainte Famille*, p. 31; *MEW* 2, p. 22.

193. Cette idée est aussi au cœur de la philosophie hégélienne.

194. Il est à noter que, mis à part dans *L'idéologie allemande* qui ne put être publiée par eux, Marx et Engels ne critiqueront jamais publiquement la philosophie de Feuerbach. L'ouvrage tardif d'Engels est autant un hommage au philosophe matérialiste qu'une critique, car c'est une critique «dialectique», que l'on peut comparer à celle qu'ils ont faite de Hegel.

195. Avec la *Critique du droit politique*, c'est l'un des rares textes où Marx soumet la dialectique spéculative hégélienne à un examen détaillé. Il choisit les premières lignes du chapitre terminal de la *Phénoménologie de l'esprit*: «Le savoir absolu», qui contient un aperçu abrégé de tout le développement de l'ouvrage. La critique marxienne serait intéressante à analyser. Cela déborde notre propos. Nous considèrerons le seul point qui nous intéresse ici. Parmi les innombrables travaux sur les rapports de Marx à Hegel, signalons: L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1966; L. Althusser **et al.**, *Lire le Capital*, Paris, Maspéro, 2 t., 1966; E. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, Paris, Éd. soc., 1962; J.-Y. Calvez, **op. cit.**; A. Cornu, **op. cit.**; J. D'Hondt, *De Hegel à Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972; J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Rivière, 2e éd., 1965; S. Mercier-Josa, *Pour lire Hegel et Marx*, Paris, Éd. soc., 1980; M. M. Rosenthal, *Les problèmes de la dialectique dans «Le capital» de Marx*, Moscou, Éd. en langues étrangères, Paris, Éd. soc., 1959; J. Zeleny, **op. cit.**

196. *Manuscrits de 1844*, p. 132; *MEW* EB I, p. 574.

197. **Ibid.**, pp. 132-133; **ibid.**

198. Hegel, *Phénoménologie*, trad. Hyppolite, t. 2, p. 293. — M. Bernard Rousset traduit: «Ce sera l'extériorisation de la conscience de soi qui posera la choséité» (cf. Hegel, *Le savoir absolu*, p. 91).

199. *Manuscrits de 1844*, p. 136; *MEW* EB 1, p. 577. (Trad. modifiée.)

200. Une page plus haut, Marx a fait remarquer que pour Hegel, «ce n'est pas *l'homme réel* en tant que tel, que ce n'est donc pas la *nature* non plus qui devient sujet [...], mais seulement l'abstraction de l'homme, la conscience de soi [...]» (**ibid.**, p. 135; **ibid.**)

201. **Ibid.**, p. 136; p. 577. Trad. modifiée. — Nous avons mis l'expression «la terre solide et bien ronde» entre guillemets, car Marx fait allusion ici à un poème de Goethe: **Grenzen der Menschheit** [Les limites de l'homme]. Les éditeurs des *Marx Engels Werke* ne signalent pas cette allusion. S. S. Prawer (**op. cit.**, p. 76) relève le fait que Marx déforme la citation.

202. *Manuscrits de 1844*, p. 136; *MEW* EB I, p. 577. (Trad. modifiée).

203. J. G. Fichte, *La théorie de la science*, Exposé de 1804, Paris, Aubier, 1967, pp. 80-81. — Il s'agit du premier principe, absolu, inconditionné, de la science humaine. Fichte poursuit:

« Ce qui agit et ce qui est produit par cette activité; l'agir [**Handlung**] et le faire [**Tat**] sont une seule et même chose, et par suite le "Je suis" est l'expression d'une action [**Tathandlung**]. »

204. *Manuscrits de 1844*, p. 147; *MEW* EB I, p. 587. — Ces mots sont à rapprocher d'une épigramme du jeune Marx jointe aux poésies offertes à son père en 1837:

Kant und Fichte zum Aether schweifen,	Kant et Fichte errent volontiers dans l'éther
Suchten dort ein fernes Land,	Y cherchent un pays lointain
Doch ich such' nur tüchtig zu begreifen,	Quant à moi, je ne cherche qu'à saisir pleinement
Was ich — auf der Strasse fand!	Ce que j'ai trouvé — dans la rue!

MARX, *Poésies*, in *MEGA*, I/1, p. 644. (Traduit par nous.)

205. *Manuscrits de 1844*, p. 136; *MEW* EB I, p. 578.

206. G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1969, p. 246.

Chapitre 8

LA TECHNIQUE

Quand le globe se retournera comme un malade qui rêve, et que les mers deviendront des continents, les Français de ce temps-là trouveront au fond de notre océan actuel une machine à vapeur, un canon, un journal et une charte, enveloppés dans un bloc de corail.

BALZAC

L'homme, facteur subjectif de l'activité, ne serait rien sans les moyens et facteurs objectifs de cette activité. C'est dans l'activité technique que les possibilités qui sommeillent chez l'homme et dans la nature deviennent réelles. Car, la possibilité réelle ne réside pas seulement dans l'activité des hommes, c'est-à-dire dans leurs forces, ou capacités, naturelles ou acquises, mais aussi dans tous les moyens qu'ils ont élaborés et dans les forces de la nature captées et contrôlées par eux.

Les procédés et moyens techniques ont ceci de spécifique qu'ils multiplient les possibilités. Ils leur ouvrent un champ élargi. Depuis la première révolution industrielle, les techniques sont nombreuses, raffinées et souvent très complexes.

Marx fut l'un de ceux qui en eurent le plus conscience. Aussi a-t-il orienté ses recherches vers la technologie pour comprendre cette ouverture et ce qui, dans la révolution technique moderne, à la fois déterminait et ouvrait l'histoire. Son originalité, c'est d'avoir examiné les liens qui unissaient technique et économie.

Ainsi, il s'est demandé quel était le véritable point de départ du machinisme. En effet, une invention locale, apparemment mineure, est

susceptible d'entraîner de proche en proche une modification de tout le système technique et social. Une innovation technique simple peut être la source de possibilités historiques nouvelles. Marx a soutenu que la possibilité du dépassement du capitalisme et de la société de classes était liée, non seulement aux progrès du machinisme, mais aussi à ceux de l'électricité, de la chimie, etc.

Les objets techniques constituent dont le fidèle miroir des possibilités réelles. Ils sont ces possibilités réalisées. M. Gilbert Simondon l'a bien souligné:

> « L'objet technique devenu détachable peut être groupé avec d'autres objets techniques selon tel ou tel montage[1]. »

C'est ce qui fait du « monde technique » une « disponibilité indéfinie ».

Dans les techniques, les conditions objectives et subjectives de la possibilité réelle se trouvent réunies: les conditions subjectives, puisque les « êtres techniques[2] » sont le fait de l'homme, créés par lui en vue de ses propres fins, et mis en mouvement par son activité; les conditions objectives, puisque les « êtres techniques » ont une existence matérielle, et que par eux les hommes s'approprient les forces et les matériaux de la nature. Dans une activité technique complexe, l'homme poursuit son alliance originaire avec la nature en élargissant et en resserrant à la fois le lien natif qu'il entretient avec elle. L'homme et la nature sont toujours liés et forment une unité. Que devient pourtant cette unité, quand les possibilités et virtualités qui sommeillent, tant du côté des choses que de l'homme, viennent à l'existence par des êtres aussi artificiels que les machines et les grandes fabriques industrielles modernes? Quel est le rôle exact des machines? Qu'apportent-elles de nouveau dans la liaison de l'homme à la nature? Le machinisme ne détruit-il pas les capacités humaines au lieu de les développer? Quel service rend-il au capital? Voilà les questions qu'abordait Marx par ses recherches sur la technologie et sur son impact économique et humain.

En étudiant l'influence des techniques, Marx montre que leur progrès conduit à des crises, mais aussi à la possible abolition de « l'exploitation du travail »: c'est la possibilité réelle véritable. Grâce à leur développement, elles ouvrent l'histoire sur un infini, sur un monde libéré des aliénations qu'imposent les rapports sociaux de classe, un monde où les hommes seront libres.

1. L'unité de l'homme et de la nature

Selon Marx, l'unité de l'homme et de la nature ne se réalise pas tant dans la consommation, mais plutôt dans la production. C'est surtout là que l'homme use de moyens interposés entre lui et l'objet auquel s'applique son action. Ce sont des choses, outils, instruments, appareils, dispositifs, installa-

tions, constructions, etc., distincts de son propre corps et objets d'une préparation. C'est par là, nous dit Marx dans *L'idéologie allemande*, que les hommes se sont concrètement différenciés des animaux:

« On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion, par ce qu'on voudra. Ils commencent à se différencier eux-mêmes des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence, pas en avant qui dépend de leur organisation corporelle[3]. »

Ces moyens sont généralement conservés en vue d'un usage réitéré pour une « production » de choses utiles. Déjà Aristote distinguait nettement deux sortes d'usages: « Les instruments proprement dits sont des instruments de production [ὄργανα ποιητικά]; l'objet de propriété, au contraire est un instrument d'action [πρακτικόν ὄργανον]. En effet, la navette produit quelque chose de plus que son usage propre, mais d'un vêtement et d'un lit on ne tire que leur seul usage[4]. »

Dans *Le capital*, l'activité productive humaine est analysée sous un autre angle que dans *L'idéologie allemande*. Rappelons sa définition. Marx y distingue trois côtés: « Les moments simples du processus de travail sont l'activité finalisée [**die zweckmässige Tätigkeit**] ou le travail lui-même, son objet et son moyen[5]. »

Cette analyse est tout à fait générale: elle s'applique à la production humaine indépendamment de « toute forme sociale déterminée[6]. »

Au premier abord, ces deux présentations de l'activité humaine productive paraissent beaucoup différer: dans *L'idéologie*, l'accent est mis sur les causes et les conditions qui ont engendré la différenciation de l'homme à partir de l'animal. Ce qui importe alors, c'est la constitution organique de l'homme qui est à l'origine de l'apparition de moyens de production extérieurs et séparés de son corps.

Dans *Le capital*, c'est une autre caractéristique de l'activité humaine qui est considérée: sa finalité. Ce n'est plus la conformation biologique de l'homme qui semble essentielle, mais le rôle de la conscience, et donc la visée d'une fin et tout ce qu'elle implique, continuité de l'effort, tension de la volonté orientée vers le but, imagination anticipative et intelligence conceptuelle abstraite.

Pourtant, les deux analyses ne s'excluent nullement; elles s'accordent en ce qu'elles font du « moyen » interposé le fait essentiel: dans l'une, Marx se place du point de vue des causes originaires, et analyse les conditions de possibilité organiques et physiques du développement historique des moyens de production; dans l'autre, il se place au point de vue de l'essence de l'activité qui en résulte: une activité finalisée[7].

Dans l'une, c'est l'organe qui est désigné (la main ou le cerveau); dans l'autre, c'est la fonction (la pensée et la représentation anticipée d'un but). La fonction ne va évidemment pas sans l'organe qu'elle présuppose et qui la rend possible. Marx enracine le technique dans le biologique.

Essayons de préciser la conception que Marx se fait des moyens de

production, et du rôle de la technique. Les moyens de production sont doublement déterminés puisque s'y composent les fins que l'homme vise et les propriétés des choses de la nature auxquelles s'appliquent les instruments servant d'intermédiaires à l'action humaine. Ces instruments sont choisis et fabriqués en fonction de ces choses naturelles: la forme du filet est conditionnée par celle des poissons qu'il est destiné à attraper, la forme du soc et celle de la charrue sont conditionnées par la nature du sol qu'ils doivent fouiller et retourner.

Il faut l'entendre au sens le plus large: parmi ces propriétés figurent les forces, et l'on peut dire que, dès les outils et instruments les plus primitifs, les forces de l'homme se composent avec celles de la nature. L'homme « se sert des propriétés mécaniques, physiques, chimiques de certaines choses pour les faire agir comme forces sur d'autres choses, conformément à son but[8] ».

Par les moyens de production, l'homme entre en des rapports déterminés avec la nature. Il se soumet à elle, et en même temps il se la soumet. Il use des êtres et objets naturels comme de matériaux, et il « domestique » les forces de la nature.

Selon Marx, nous devons considérer la nature non seulement comme la base de l'existence de l'homme (« la terre est son magasin de vivres originel » dit-il[9]), mais aussi comme « l'arsenal » de ses moyens de production, et comme un « réservoir » de forces.

A ces divers points de vue, ce sont toutes sortes de possibilités qui se présentent. Ces possibilités ne surgissent pas seulement du fait de l'homme, mais aussi et avant tout du fait de la nature. Elles ne deviennent et ne sont des possibilités réelles que dans le métabolisme qui s'établit entre lui et la nature. En tant que telles, elles sont fonction des besoins de l'homme, c'est-à-dire des fins auxquelles il destine êtres, objets et forces naturels. Elles sont aussi fonction des moyens dont il dispose, soit par nature et originairement, soit en les ayant élaborés.

Les usages possibles des choses et des processus naturels sont innombrables. Ils ne sont pas fixés une fois pour toutes, de toute éternité. Ce qui est matériau d'un point de vue et dans certaines circonstances, est moyen d'un autre point de vue et dans d'autres circonstances:

> « Comme chaque chose possède des propriétés de toutes sortes [**vielerlei**] et elle prête [**fähig ist**] par cela même, à plus d'une application, le même produit est susceptible [**kann**] de former la matière première de différentes opérations. [Inversement,...] dans le même processus de travail, le même produit peut [**mag**] servir de moyen de travail et de matière première[10]. »

Marx n'omet pas de souligner que les besoins sont aussi divers. Ils sont socialement et historiquement variables; besoin de pain, de tabac, de Bible ou de poésie[11]. De leur côté, les moyens pour obtenir une même fin peuvent être très différents également. Marx fait ainsi observer que « le goût du froment

n'indique pas qui l'a cultivé, serf russe, paysan parcellaire français, ou capitaliste [**farmer**] anglais[12]». Il y a la même variété possible dans les instruments que dans les producteurs, sans que puisse s'établir une rigoureuse correspondance.

L'activité productive, par-delà les conditions sociales et techniques auxquelles elle est astreinte, se présente concrètement sous une infinie variété de formes. La liste de ces formes possibles ne saurait être dressée: elle supposerait une énumération exhaustive des capacités inhérentes aux hommes et à la nature, capacités qui, en outre, ne deviennent réelles que si les moyens matériels qu'elles requièrent sont découverts et mis en œuvre. L'histoire est pleine des efforts pour obtenir des moyens de production supérieurs aux précédents et des luttes qui se livrent pour leur possession, ou leur destruction: car il arrive que les moyens existants ou connus soient détruits, ou leur usage entravé et empêché!

Marx ne pensait pas que l'interposition de moyens, aussi complexes soient-ils, rompe l'unité de l'homme et de la nature. Bruno Bauer cherchait à comprendre cette «unité» en posant l'homme comme pure «Conscience de soi», et la nature comme pure «Substance», c'est-à-dire comme deux «êtres» ou «réalités» antinomiques et originairement séparés. D'où son embarras théorique devant les «contradictions dans la nature et dans l'histoire», et sa recherche d'une unité problématique de l'homme et de la nature[13].

Partant, au contraire, de l'unité essentielle de l'homme et de la nature comme du fait originaire, Marx objecte à Bruno Bauer:

> «N'importe quel problème philosophique profond se résout tout bonnement [...] en un fait empirique. [...] Prenons par exemple la question importante des rapport de l'homme et de la nature [...]. Cette question [...] se réduit d'elle-même à la compréhension du fait que la si célèbre "unité de l'homme et de la nature" a existé de tout temps dans l'industrie, et s'est présentée de façon différente, à chaque époque, selon le développement plus ou moins grand de l'industrie; et il en est de même de la "lutte" de l'homme contre la nature, jusqu'à ce que les forces productives de ce dernier se soient développées sur une base adéquate[14].»

Selon Marx, le véritable problème est l'inverse de celui de Bruno Bauer: il faut chercher pourquoi le développement historique a conduit à une *séparation* des conditions objectives et des conditions subjectives de réalisation des possibilités réelles, et, ainsi, à une séparation entre possibilité et nécessité. Pourquoi l'unité essentielle de l'homme et de la nature a-t-elle disparu dans le monde moderne? Pourquoi cette plainte et ce sentiment de plus en plus répandus que l'homme a été arraché de la nature, comme de son milieu natif et de son élément[15]?

Les idéologues s'imaginent que cette séparation est originaire, alors que c'est un signe des temps nouveaux. On était dans une période de mutations, où les changements dans le mode de production et le mode de vie se multipliaient.

Le grand responsable, c'est la révolution industrielle et ses conséquences: en particulier, l'urbanisation faisait ressentir la rupture avec la nature comme la perte d'une unité qu'il faudrait retrouver. D'où la nostalgie et la quête d'une unité perdue; d'où le développement des utopies d'un retour à une unité idyllique antérieure où l'homme aurait entretenu un rapport immédiat et harmonieux avec la nature. En termes abstraits, dans la philosophie classique allemande, c'était le problème de la «réconciliation» du sujet et de l'objet[16].

La rapide division de la société en nouvelles classes, malgré les rêves et les promesses de fraternisation et d'égalisation de la Révolution française, apparaissait de plus en plus clairement comme la source de toutes les aliénations et scissions, et comme le problème politique majeur.

Au plan économique, les penseurs socialistes dénonçaient l'exploitation des travailleurs salariés, et dévoilaient la contradiction entre les possibilités objectives de la production (la surproduction) et l'impossibilité de satisfaire les besoins des masses laborieuses qui étaient touchées par la paupérisation et sombraient périodiquement dans la misère.

Malgré la gravité de ces faits, Marx n'en maintenait pas moins que l'unité de l'homme et de la nature ne pouvait être rompue. Dans quelque société et quelque mode de production que ce soit, cette unité continue de se faire valoir. Par contre, c'est l'unité sociale qui fait problème. Quand Marx lance son célèbre mot d'ordre: «ce qui importe, c'est de *changer* le monde[17]», c'est du monde social, des rapports sociaux qu'il s'agit. «Les communistes proclament publiquement que leurs buts ne peuvent être atteints que par le renversement par la force de tout l'ordre social antérieur[18].» Cependant, la scission de la société en classes antagonistes a ses racines dans la nature des moyens de production et donc indirectement dans les rapports à la nature et dans son mode d'appropriation.

L'unité de l'homme et de la nature n'est donc pas primordialement en cause, même si Marx sait déjà que l'exploitation de la nature rencontre des limites et entraîne des conséquences négatives, par exemple l'érosion du sol par suite du déboisement, ou le déclin de certaines régions autrefois prospères, maintenant pauvres, voire désertiques: il le rappelle à Feuerbach.

Néanmoins, l'homme et la nature forment une unité, une identité dialectique, un tout, dans lequel les moyens de production jouent le rôle de médiateurs. Cette unité prend des formes variables. Marx considère que «l'histoire des organes productifs de l'homme social, base matérielle de toute organisation sociale [...] serait digne de recherches semblables» à celles de Darwin «sur la formation des organes des plantes et des animaux considérés comme moyens de production pour leur vie[19].»

Il existe une évolution des formes de sociétés par diversification de leurs moyens de production et apparition de nouveaux moyens. Pour comprendre l'unité concrète de l'homme et de la nature à une époque donnée et dans un type de société donné, il faut étudier les moyens de production qui lui confèrent sa forme spécifique.

S'il y a toujours unité de l'homme et de la nature, c'est que l'homme appartient à la nature et ne saurait se placer hors d'elle. Ses propres forces et facultés, qu'elles soient matérielles ou spirituelles, ne sont ni étrangères, ni transcendantes à la nature, mais au contraire toujours nécessairement en rapport avec les choses et processus naturels extérieurs.

C'était l'idée de Marx dans les *Manuscrits de 1844*. Il la maintient sans changements dans *L'idéologie allemande*, puis, vingt ans après, dans *Le capital*: l'industrie, et l'activité productive matérielle en général, réalisent l'unité de l'homme et de la nature. Mais c'est une unité dont la forme est changeante, une unité mouvante, en développement: celui-ci implique des changements réciproques de chacun de ses pôles. L'homme s'appropriant les forces de la nature ne le fait que par l'intermédiaire de moyens adaptés, les « organes productifs » qu'il a lui-même créés; c'est là, à la fois, sa participation à la création et son auto-création. Dans la mesure de ses forces, il manifeste la puissance de la nature, et développe sa nature.

« Si nous laissons de côté la prise de possession de subsistances toutes trouvées — la cueillette des fruits par exemple, où ce sont les organes de l'homme qui lui servent d'instrument — nous voyons que le travailleur s'empare immédiatement non pas de l'objet, mais du moyen de son travail. Il convertit ainsi des choses extérieures en organes de sa propre activité, organes qu'il ajoute aux siens de manière à allonger, en dépit de la Bible, sa conformation naturelle[20]. »

2. *L'analyse de la machine: la « machine de travail »*

La nouveauté révolutionnaire qui, au XIX^e siècle, a modifié le rapport de l'homme à la nature, c'est le développement considérable du machinisme et l'apparition des fabriques et de la grande industrie. Parmi leurs causes, on cite en premier la transformation de la machine à feu en machine à vapeur. On rend couramment celle-ci responsable du bouleversement général de tout le régime de la production, du fait qu'elle supplanta dans de nombreux secteurs les sources d'énergie utilisées auparavant: l'homme, les animaux, l'eau ou le vent, en les remplaçant par l'énergie de la vapeur et, par conséquent, par celle du feu. Or, avec le régime de la production, tout le régime des rapports sociaux s'est trouvé entraîné dans le sillage de la révolution industrielle. De là, la puissance historique qu'on dévolue à la machine à vapeur: elle aurait chassé une époque et fait place à une autre. Au musée, en littérature, même en musique, la locomotive à charbon symbolise cette nouvelle ère[21].

Le développement de la machinerie moderne semble avoir été provoqué et déterminé par celui de la machine à vapeur. Beaucoup de machines ne sont apparues qu'après elle, comme sa conséquence directe ou indirecte. Est-ce vraiment et principalement d'elle que découla l'accroissement considérable des possibilités de production du système technique de la fabrique?

Marx soutint une thèse contraire à cette idée courante, une thèse paradoxale, selon laquelle la révolution industrielle n'a pas tenu essentiellement au brusque accroissement quantitatif de la puissance énergétique développée par la machine à vapeur et ses perfectionnements successifs, mais à une révolution qualitative dans le machinisme lui-même, plus profonde et plus radicale que l'invention de la machine à vapeur. La source d'où découlèrent les merveilleuses possibilités du machinisme industriel moderne ne serait pas là où elle paraît être.

Les historiens ont tenu, et tiennent encore, l'histoire de la technologie, pour une discipline tout au plus auxiliaire. Souvent, elle leur est même complètement étrangère. Ils en ignorent tout. La technologie semble devoir concerner davantage l'économiste. Or, ces derniers s'en sont aussi peu intéressés. Même les marxistes croient avoir assez fait lorsqu'ils ont expliqué les concepts « économiques » généraux de valeur et de plus-value, de profit et d'intérêt. Il leur suffit de « démontrer » l'exploitation de l'homme par l'homme, ce pour quoi des données empiriques assez sommaires suffisent. Parlant des forces productives, ils restent très discrets sur ce qu'il faut entendre par là, pressés d'en venir aux rapports sociaux et à la politique.

Rien de tel chez Marx. Pour lui, la technologie était de la plus grande importance. Car, comprendre les événements technologiques, c'est comprendre les possibilités et les impossibilités réelles, au plan social et politique. De toutes les sciences nécessaires pour saisir les causes des processus et événements historiques, l'économie politique proprement dite mise à part, il n'en est pas qu'il tînt pour plus fondamentale. Marx a pris soin d'étudier la technologie, qui était pour lui tout à fait inséparable de l'économie politique, comme le prouve l'analyse du machinisme qui occupe des chapitres très importants du *Capital*. L'essor du capital et celui du machinisme ont en effet partie liée: le machinisme s'est avéré le moyen le plus puissant pour élever la plus-value:

> « Le développement de la force productive du travail, au sein de la production capitaliste, vise à raccourcir la partie de la journée de travail où le travailleur doit travailler pour lui-même, mais c'est précisément pour allonger l'autre partie de la journée de travail, celle où il peut travailler gratuitement pour le capitaliste. Dans quelle mesure on peut atteindre aussi ce résultat sans baisser le prix des marchandises, voilà ce que nous allons voir maintenant en examinant les méthodes particulières de production de la plus-value relative[22]. »

Ces méthodes particulières, ce sont justement la nouvelle divison technique du travail et la forme de coopération que l'on trouve dans les fabriques et la grande industrie. Marx entreprend donc d'analyser le rôle de la machine sous ses formes modernes et leur façon de contribuer à réaliser cette possibilité qui est aussi une nécessité pour le capitalisme: augmenter sur une grande échelle la plus-value relative.

Comment les machines permettent-elles cette transformation qualitative

de la plus-value? Pour le comprendre, il faut d'abord saisir la différence spécifique qui sépare deux époques: d'une part l'outillage et les métiers du «système technique classique[23]», d'autre part, les machines du «système industriel moderne».

Dans le domaine technologique, Marx utilise les travaux existant de son temps. Des Allemands avaient, les premiers, cultivé cette discipline[24]. Mais ce furent surtout les récents travaux anglais de Charles Babbage et Andrew Ure qui servirent de base aux grands chapitres du *Capital* sur l'usage capitaliste des machines et de la machinerie[25].

Le traducteur français du *Traité sur l'économie des machines et des manufactures* de Babbage présentait l'ouvrage comme composé de deux parties:

> «La première est un abrégé de Mécanique pratique, qui offre le résumé le plus complet et le plus exact des diverses applications des machines aux Arts et aux Manufactures; la deuxième est un traité d'économie politique, consacré à l'exposition des effets généraux de l'industrie manufacturière, et spécialement des avantages qui résultent de l'emploi illimité des machines comme moyen de production[26].»

Après avoir souligné que Babbage effectuait un «rapprochement continuel de la théorie et de la pratique», il indiquait le but de son Traité:

> «Faire connaître les avantages de l'industrie manufacturière, et mieux apprécier la forme véritable sous laquelle les considérations d'économie politique doivent être désormais présentées, pour faire sortir cette science imparfaite du vague des aperçus théoriques, et la constituer en science exacte et positive[27].»

En ce qui concerne la division du travail, Babbage n'allait guère plus loin que Smith. Seul, le concept d'opération[28] était nouveau:

> «En divisant l'ouvrage en plusieurs opérations distinctes dont chacune demande différents degrés d'adresse et de force, le maître fabricant peut se procurer exactement la quantité précise d'adresse et de force nécessaire pour chaque opération; tandis que si l'ouvrage tout entier devait être exécuté par un seul ouvrier, cet ouvrier devrait avoir à la fois assez d'adresse pour exécuter les opérations les plus délicates, et assez de force pour exécuter les opérations les plus pénibles[29].»

Sur le terrain de l'analyse technologique, Ure se révélait supérieur à Babbage: il rendait clairement compte des effets du machinisme sur la division technique du travail. Marx tira le plus grand parti de Ure; néanmoins, il empruntait à tous les deux, car, à son avis, ils ont leurs mérites respectifs:

> «Le docteur Ure, dans son apothéose de la grande industrie, fait bien

> mieux ressortir les caractères particuliers de la manufacture que les économistes ses devanciers, [...] et même que ses contemporains, par exemple, Babbage, qui lui est de beaucoup supérieur comme mathématicien et mécanicien, mais ne comprend cependant la grande industrie qu'au point de vue manufacturier[30]. »

La définition de la machine par Babbage est frappante de concision et de précision: « Quand, par la division du travail, chaque opération particulière a été réduite à l'emploi d'un instrument simple, la réunion de tous ces instruments, mis en action par un seul moteur, constitue — une machine[31]. »

La machine sous sa forme spécifiquement moderne suppose le perfectionnement préalable des outils, ce qui eut lieu durant la période de la manufacture et dans les conditions de la division manufacturière du travail. Dans *Le capital*, discutant de la distinction entre la machine et l'outil, Marx compare les analyses et définitions de Babbage et de Ure. Il propose une définition qui s'inspire étroitement de celle de Babbage[32]:

> « La machine-outil est [...] un mécanisme qui, ayant reçu le mouvement convenable, exécute avec ses instruments les mêmes opérations que le travailleur exécutait auparavant avec des instruments pareils[33]. »

Alors seulement il devenait possible d'appliquer de nouvelles forces motrices à des machines qui portaient les outils au lieu qu'ils soient maniés par l'homme. Ces outils étaient issus de la période précédente, et cela, sans que l'emploi de la force de la vapeur y ait été pour quelque chose.

Dans le domaine des techniques comme dans l'histoire en général, il s'agit d'un concours de développements différents; en matière technologique, à la diversification des outils et instruments répondent leur réunion et leur coordination dans un ensemble mécanique:

> « Une fois les outils transformés d'instruments manuels de l'homme en instruments de l'appareil mécanique, le moteur acquiert de son côté une forme indépendante, complètement émancipée des bornes de la force humaine[34]. »

Autrement dit, Marx voit que ce qui est décisif dans la différenciation de la machine par rapport à l'outil, c'est que le changement essentiel n'est pas tant dans la nature et la force du moteur (par exemple, la machine à vapeur), que dans la « machine de travail » [**Arbeitsmachine**]:

> « Dès que l'instrument, sorti de la main de l'homme, est manié par un mécanisme, la machine-outil a pris la place du simple outil. Une révolution s'est accomplie alors même que l'homme reste le moteur[35]. »

C'était heurter de front la définition de la machine adoptée par la majorité des mécaniciens anglais (la machine serait un outil complexe), ainsi

que celle des technologues et économistes anglais (la machine serait mue par une force motrice naturelle; la révolution industrielle partirait donc de la machine à vapeur).

A contre-courant de ces idées dominantes, encore très répandues actuellement, Marx allait jusqu'à dire:

> « La machine à vapeur elle-même [...] n'amena aucune révolution dans l'industrie. Ce fut au contraire la création des machines-outils qui rendit nécessaire la machine à vapeur révolutionnée[36]. »

Cela est tout à fait remarquable. Étant donné que « le nombre d'outils avec lesquels l'homme peut opérer en même temps est limité par le nombre de ses organes[37] », et qu'on pourra les réunir ou les multiplier dans un complexe machinique mu par un seul moteur, Marx distingue deux formes typiques de machines industrielles: le système de machines où les opérations sont hétérogènes, ou celles qui présentent une multitude d'organes identiques.

Dans le deuxième cas, « la machine, d'où sort la révolution industrielle, remplace l'ouvrier qui manie un outil singulier [**einzeln**], par un mécanisme qui opère en une fois avec un grand nombre de tels outils ou d'outils semblables, et qui est mis en mouvement par une seule force motrice, quelle qu'en soit la forme[38] ». On a ainsi la coopération de plusieurs machines homogènes, une « foule de métiers à tisser mécaniques par exemple », mis en mouvement par « l'impulsion d'un moteur commun[39] ».

C'est sur cette révolution dans la « machine de travail » que repose la possibilité de l'accroissement inouï de la plus-value relative, car le développement du machinisme signifie la diminution de la part relative du travail nécessaire dans la journée de travail.

Il est frappant de constater que Marx n'arrive à cette vue originale et profonde sur le vrai point de départ de la révolution industrielle qu'assez lentement et tardivement. Dans les années soixante, préparant *Le capital*, il reprend et approfondit ses connaissances technologiques en liaison avec des questions fondamentales de théorie économique[40].

C'est seulement en 1863 qu'il arrive à l'idée que le changement décisif a eu lieu d'abord dans la « machine de travail », c'est-à-dire dans la partie du mécanisme qui se substitue à la main et aux gestes complexes de l'artisan, mécanisme qui réalise ses opérations avec une finesse, une précision, une régularité ou une rapidité, supérieures à celles dont seraient capables les meilleurs ouvriers. C'est là, dira-t-il dans *Le capital*, qu'« une différence essentielle se manifeste immédiatement. [...] Le principe subjectif de la division du travail n'existe plus dans la production mécanique. Il devient objectif, c'est-à-dire séparé des facultés individuelles de l'ouvrier[41] ».

Marx rappelle à Engels la conception courante: « Les technologues anglais, qui tiennent un peu plus compte de l'économie [que les Allemands], font la distinction suivante (et à leur suite beaucoup d'autres, presque tous les

économistes anglais): dans un cas le **motive power** [force motrice] provient de l'homme, dans l'autre d'une **natural force** [force naturelle][42]. »

Mais il ne la fait pas sienne, et présente alors l'idée qui sera centrale dans son analyse du machinisme dans *Le capital*:

> « Or, [...] en examinant la machine dans sa forme élémentaire, nous constatons que la révolution industrielle ne part pas de la *force motrice*, mais de cette partie de la machine que les Anglais appellent la **working machine** [machine effectuant le travail], donc elle ne part pas, par exemple, de l'emploi de l'eau ou de la vapeur se substituant au pied pour actionner le rouet, mais de la transformation du processus immédiat du filage lui-même et de l'éviction de cette partie du travail humain qui n'est pas simple **exertion of power** [dépense de force] (comme l'action de presser la pédale du rouet), mais le processus de travail affectant immédiatement la matière à transformer[43]. »

En d'autres termes, Marx fait une analyse fonctionnelle et structurale à la fois. Mais c'est surtout dans la détermination des fonctions assumées par les machines (fonction énergétique ou fonction de travail proprement dite) que Marx apporte du nouveau.

Pour lui, la révolution dans la « machine de travail » entraîne son merveilleux pouvoir de production. C'est de là que proviennent toutes ses possibilités aussi nombreuses que variées, et toutes ses conséquences sociales et historiques. Sa lettre à Engels insiste sur l'importance technologique de la machine de travail; celle-ci « matérialise » de nouvelles forces productives:

> « D'autre part, il est tout aussi évident que, dès l'instant où il ne s'agit plus de l'évolution historique de la machine, mais de la machine sur la base [**auf Basis der**] du mode de production actuel, la *machine de travail* (par exemple, dans la machine à coudre), est la seule partie décisive [**entscheidende**], étant donné que, dès que ce processus a été mécanisé, tout le monde sait de nos jours qu'on peut l'actionner [**bewegen kann**], selon sa dimension, à la main, grâce à l'eau ou grâce à la machine à vapeur[44]. »

Toujours dans cette même lettre à Engels, Marx indique la portée capitale pour le matérialisme historique d'une analyse correcte de la « révolution technique »:

> « Pour les mathématiciens purs, ces questions sont indifférentes, mais elles prennent beaucoup d'importance dès qu'il s'agit de démontrer l'interdépendance [Zusammenhaug] des rapports sociaux humains et de l'évolution de ces modes de production matériels[45]. »

Mais peut-on dire que la machine « travaille »? L'expression « machine de travail » n'est-il pas métaphorique? Pourtant, force est de reconnaître qu'elle assume des fonctions dont l'homme avait toujours eu l'apanage jusque-là: adresse, finesse d'exécution, complexité des opérations, et cela dans quantité de domaines (métallurgie, filage, tissage, couture, etc.). Bref, son nom n'est

pas usurpé: en un certain sens, il faut donc dire avec Marx que la machine « travaille ».

De plus, contrairement à ce que l'on croit, Marx ne fut nullement obnubilé par le développement des machines motrices et par le déploiement de force des machines cyclopéennes modernes. En réalité, nous dit-il, l'aspect spectaculaire de la machine à vapeur masque, plus qu'il ne la révèle, une autre révolution, moins visible, plus silencieuse, et qui s'est déroulée avant son apparition.

La « force de travail » humaine ne remplit pas seulement une fonction motrice; dans ses autres fonctions, elle avait déjà été remplacée par des mécanismes avant que n'intervînt cette machine insolite, la machine à vapeur qui a rempli le monde de son bruit et de son rythme endiablé; les bêtes de trait et le moulin à eau avaient déjà supplanté la « force humaine » en tant que source motrice ou « moteur ».

> « La *révolution industrielle* commence dès que les machines sont employées là où, de tout temps, le résultat final exigeait un travail humain, [...] là où l'homme, étant donné la nature des choses, ne fait pas fonction dès l'abord de simple **power** [force motrice][46]. »

Cette annexion soudaine, par les machines, de fonctions jusque-là réservées à l'homme, entraîna des bouleversements sans nombre dans la division du travail. La nouvelle partition des fonctions technologiques révolutionna les métiers. Elle modifia radicalement les rapports entre les hommes dans la production. Non seulement, cette révolution a rendu possible le développement spectaculaire des forces productives du travail sur lequel repose le mode de production capitaliste, mais, grâce à l'accroissement de la productivité du travail, elle rendit possible de nouveaux modes d'exploitation de la force de travail, et donna naissance à de nouvelles classes sociales inconnues dans le passé.

Dire que les machines « travaillent » n'est donc pas purement métaphorique; grâce aux forces naturelles qu'elles canalisent, captent ou domestiquent, il en est d'elles comme de toutes les autres forces naturelles ou animales que l'homme met à son service: elles contribuent à la création de la richesse en créant de nouvelles valeurs d'usage. Une révolution technologique n'élargit pas seulement le cercle des possibilités matérielles, c'est-à-dire des valeurs d'usage possibles. Elle étend et réalise des possibilités réservées aux hommes. Par le truchement d'une nouvelle division du travail, elle rend aussi de nouveaux rapports sociaux possibles.

3. La division du travail: ses deux formes principales

Adam Smith avait découvert dans la division du travail la cause qui est à

l'origine des possibilités du développement technologique de la productivité. De même, Marx et Engels, dans *L'idéologie allemande*, font jouer à la division du travail un rôle essentiel. Ils insistent particulièrement sur le partage entre travail manuel (ou productif) et travail intellectuel (ou improductif). Cependant, dès ses premières études économiques[47], Marx allait plus loin que Smith en replaçant la division du travail dans une perspective historique, et, dans *Le capital*, la division du travail semble plutôt être la conséquence que la cause du progrès de la productivité, puisque c'est l'introduction des machines qui entraîne une division nouvelle des tâches.

Dans sa polémique contre Proudhon, Marx reproche à celui-ci de faire de la division du travail une catégorie générale et une cause originaire qui expliquerait tout: « La division du travail est, d'après M. Proudhon, une loi éternelle, une catégorie simple et abstraite. Il faut donc aussi que l'abstraction, l'idée, le mot lui suffise pour expliquer la division du travail aux différentes époques de l'histoire. Les castes, les corporations, le régime manufacturier, la grande industrie doivent s'expliquer par le seul mot *diviser*[48]. »

Marx oppose à Proudhon que l'on a « besoin d'étudier les nombreuses influences qui donnent à la division du travail un caractère déterminé à chaque époque[49] » pour expliquer ses différentes formes spécifiques.

Dès *Misère de la philosophie*, il s'appuie pour cela sur les analyses alors récentes d'Andrew Ure et de Charles Babbage que Proudhon ignore[50]. Elles sont nettement supérieures à celle de Smith, pour la simple raison — indiquée par Marx — que la grande fabrique mécanisée n'existait pas encore à l'époque de Smith[51].

Rappelons que, dans ses analyses technologiques du *Capital*, Marx n'aurait été, selon M. Guéry, qu'un mauvais élève d'Andrew Ure[52]. L'un des principaux arguments de M. Guéry est le suivant: en soutenant que la division du travail dans la manufacture se reproduisait dans la fabrique moderne, Marx serait revenu en deçà des analyses de Ure. M. Guéry y voit une inconséquence! De quoi s'agit-il? Dans *Le capital* et ailleurs, Marx note qu'une nouvelle génération part de conditions de travail héritées de la génération précédente, et par conséquent d'une certaine division des métiers existante.

La même observation de Marx se trouvait déjà, vingt ans avant *Le capital*, dans *Misère de la philosophie*. Les choses y sont plus claires. Cette observation historique portait alors, non sur la transformation de la manufacture en fabrique, comme dans *Le capital*, mais sur la transition, historiquement antérieure, des corporations et des métiers du Moyen Age à la division du travail dans la manufacture.

Cette constatation est intéressante pour saisir sur un exemple précis comment Marx conçoit la possibilité historique. En l'occurrence, il s'agit du rôle de la division du travail dans le processus du développement socio-historique. Marx fait remarquer que la division du travail au sens de Smith (la

seule que connaisse Proudhon !) n'est pas à l'origine de l'atelier. Au contraire, l'atelier l'a précédée :

> « Le développement de la division du travail suppose la réunion des travailleurs dans un atelier. Il n'y a même pas un seul exemple, ni au XVI[e], ni au XVII[e] siècle, que les diverses branches d'un même métier aient été exploitées séparément au point qu'il aurait suffi de les réunir dans un seul endroit pour obtenir l'atelier tout fait[53]. »

C'est pourtant ce qu'affirmait Proudhon. Marx ajoute : « Mais une fois les hommes et les instruments réunis, la division du travail telle qu'elle existait sous la forme des corporations se reproduisait, se reflétait nécessairement dans l'intérieur de l'atelier[54]. »

Dans ce débat, il ne s'agit de rien de moins que de l'un des principes de base du matérialisme historique, celui qui fait dépendre les rapports de production des forces productives. Par voie de conséquence, c'est de la dépendance des rapports sociaux à l'égard des rapports de production matériels, technologiques, dont il est question ici.

Ce que veut dire Marx, c'est qu'il ne faut pas inverser le rapport de cause à effet. Les forces productives matérielles (les instruments, etc.) se développent avant les rapports de production qu'ils entraînent. Mais un tel développement de nouveaux moyens de production a nécessairement lieu au sein de l'ancienne société, donc à partir de ses rapports sociaux de production, de ses métiers, etc. Ainsi, la division sociale du travail a précédé la division technique du travail au sens de Smith. En effet, selon *Le capital*, il faut distinguer entre division du travail dans la société et division du travail dans l'unité de production élémentaire (atelier, manufacture, fabrique, usine) :

> « La division manufacturière du travail ne prend racine que là où sa division sociale est déjà parvenue à un certain degré de développement, division que par contre-coup elle développe et multiplie. A mesure que se différencient les instruments de travail, leur fabrication va en se divisant en différents métiers[55]. »

Ainsi naissent de nouveaux types de métiers. Cette division « manufacturière », c'est celle décrite par Smith dans son fameux exemple de la manufacture d'épingles[56]. Toutefois, ce n'est pas la manufacture sous ses premières formes historiques[57].

La division sociale du travail dans la société est de beaucoup antérieure à celle qui est intervenue dans la manufacture. La preuve en est, dit Marx, que « presque partout il y eut une lutte acharnée entre la manufacture et les métiers[58] ».

La manufacture est un résultat historique. Il y fallut une pluralité de « circonstances » indispensables qui « concoururent simultanément au développement de l'industrie manufacturière[59] ». En les énumérant, Marx insiste

ostensiblement sur le fait qu'elles sont très diverses: l'accumulation de capitaux qui suivit la découverte de l'Amérique, l'extension du commerce aux Indes (régime colonial), le licenciement de nombreuses suites seigneuriales transformées en une masse de vagabonds, qui devinrent une réserve de main-d'œuvre pour les entrepreneurs des manufactures: «autant de conditions historiques pour la formation de la manufacture[60]».

Il serait erroné de prendre la division du travail comme historiquement originaire, d'en faire une catégorie économique simple, primitive, et de croire que cette division, irait en s'accroissant et s'approfondissant toujours, comme si elle se divisait elle-même, et comme si elle était «la» cause originelle de tout le mouvement historique depuis les débuts de la préhistoire jusqu'à nous.

Pour Marx, il est essentiel de voir que la division du travail se présente sous deux formes majeures: dans la société elle est bien antérieure à celle que l'on trouve dans l'atelier. La première est «antédiluvienne». Elle est la présupposition de la seconde:

> «Sous le régime patriarcal, sous le régime des castes, sous le régime féodal et corporatif, il y avait division du travail dans la société tout entière selon des règles fixes. Ces règles ont-elles été établies par un législateur? Non. Nées primitivement des conditions de la production matérielle, elles n'ont été érigées en lois que bien plus tard. C'est ainsi que ces diverses formes de la division du travail devinrent autant de bases d'organisation sociale. Quant à la division du travail dans l'atelier, elle était très peu développée dans toutes ces formes de société[61].»

Cette distinction n'est pas une «découverte» originale de Marx. Elle avait déjà été faite par des économistes qu'il cite dans *Le capital*: Storch, Skarbeck[62]. Or, en 1847, Marx a déjà lu les ouvrages de Skarbeck et de Storch, quoiqu'il ne les nomme pas[63]: «Nous ne donnerons», dit-il, «que quelques points sommaires, pour faire voir qu'avec des formules on ne peut pas faire de l'histoire[64].» Dès avant cette date, il savait l'importance économique et historique de la division du travail sous ses formes sociales et sous ses formes techniques.

La compréhension du mouvement historique d'une société implique celle de sa base technologique. Mais on ne doit pas procéder à partir de catégories générales, serait-ce celle de la division du travail. Pour Marx, on ne saurait simplifier l'histoire en la soumettant ou en la réduisant à l'évolution d'un facteur unique; ici, le facteur technique.

A suivre M. Guéry, c'est pourtant une telle conception qu'on lui attribuerait: on voudrait alors que Marx ait été Ure, lequel ne voyait que par la division technique du travail et qui tombait dans une description idyllique de la fabrique moderne. Ce serait perdre le sens des conditions historiques de la possibilité du développement de la fabrique, qui sont aussi des conditions sociales, et qui renvoient à une division préalable de la société en classes.

Faire prévaloir une nécessité purement «technique» comme celle de la

division du travail, c'est ce que font ceux qui attribuent à Marx un déterminisme technologique. Mais, Marx n'est pas Smith; il est encore moins Ure:

> « Il ne faut pas perdre de vue que les nouvelles forces productives et les nouveaux rapports sociaux de production ne se développent pas à partir du *néant*, ne tombent pas du ciel ni ne sortent du ventre de l'Idée qui se pose elle-même; mais ils se forment à l'intérieur d'un développement existant de la production et de rapports de propriété hérités et traditionnels, et en contradiction avec eux[65]. »

Marx n'a pas varié sur ce point. Il a toujours eu une conception profondément dialectique, contradictoire, de la possibilité du développement technique. On en a la preuve lorsqu'en 1867, dans *Le capital*, il écrit:

> « Si l'anarchie dans la division sociale et le despotisme dans la division manufacturière du travail caractérisent la société bourgeoise, des sociétés plus anciennes, où la séparation des métiers s'est développée spontanément, puis s'est cristallisée et enfin a été sanctionnée légalement, nous offrent par contre l'image d'une organisation sociale du travail régulière et autoritaire, tandis que la division manufacturière y est complètement exclue, ou ne se présente que sur une échelle minime, ou ne se développe que sporadiquement et accidentellement[66]. »

En note, il cite son propre ouvrage vieux de vingt ans, écrit et publié en français: *Misère de la Philosophie*[67].

Dans cet exemple de la division du travail, Marx suit une démarche qui lui est familière, celle qu'il explicite dans l'*Introduction de 1857* en prenant comme exemple une autre catégorie « générale », celle de travail. Il ne faut pas entendre la division du travail de manière formelle, comme un concept général, applicable à toutes les époques, et à toutes les formations socio-économiques. Comme tout autre phénomène économique, la division du travail doit être entendue relativement à une époque donnée, autrement dit dans un ensemble de conditions données. A l'ère du machinisme, et même si des machines ont existé bien avant[68], on a une nouvelle forme de division du travail, et par suite de nouveaux rapports sociaux de production. Ainsi, toutes sortes de métiers disparaissent et d'autres apparaissent avec l'introduction et la diversification des machines: machines de travail, machines motrices et mécanismes de transmission. L'ensemble d'organes mécaniques qui se combinent et se ramifient dans la fabrique, assigne aux travailleurs de multiples fonctions différentes et nouvelles, même si elles sont parcellarisées et souvent déshumanisées à l'extrême.

Proudhon soutenait aussi une autre idée, inverse de la précédente: pour lui, l'avènement de la machine signifiait la disparition de la division du travail[69]. Pas du tout, proteste Marx! Là encore, quelle erreur: c'est une de ces contre-vérités historiques que Marx relève à chaque pas chez Proudhon. En réalité, c'est le contraire; avec les machines, la division du travail fait des

progrès spectaculaires, et prend de nouvelles formes auxquelles Proudhon demeure complètement aveugle:

> «Nous n'avons pas besoin de rappeler que les grands progrès de la division du travail ont commencé en Angleterre après l'invention des machines. [...] Le tisserand et le fileur, réunis naguère dans une seule famille, furent séparés par la machine. Grâce à la machine, le fileur peut [**kann**] habiter l'Angleterre en même temps que le tisserand séjourne aux Indes orientales[70].»

Cette division proprement internationale du travail est une possibilité que l'introduction des machines dans la production et dans les transports réalise en grand, une possibilité réelle absolument impensable à cette échelle dans tous les modes de production antérieurs:

> «Grâce à l'application des machines et de la vapeur, la division du travail a pu prendre de telles dimensions que la grande industrie, détachée du sol national, dépend uniquement du marché de l'univers, des échanges internationaux, d'une division de travail internationale[71].»

Non seulement la fabrique crée et développe une nouvelle division du travail en son sein, mais elle en entraîne également une au niveau international, modifiant tout le système mondial de la production, des échanges et de la consommation. Désormais, le ryot (ou paysan) indien dépend de la bonne marche des fabriques et du capital anglais, et le travailleur salarié anglais de la lutte des classes aux Indes.

Comment «parler du *but providentiel* et philanthropique que M. Proudhon découvre dans l'invention et l'application primitive des machines[72]», alors que leurs conséquences, dans le mode de production capitaliste, se révèlent être tout le contraire? Le travailleur, supplanté par les machines, se retrouve au chômage; le travail se trouve mécanisé, parcellarisé, «émietté», loin que soit restaurée la «synthèse» des métiers que l'atelier et la manufacture avaient séparés, synthèse que se plaît à imaginer Proudhon d'une manière utopique. Conséquences négatives par rapport à la réalisation de l'homme total, pleinement et harmonieusement développé.

4. «La machine est une force productive»

Nous venons d'évoquer les conséquences négatives de la nouvelle division du travail due au développement soudain et considérable du machinisme moderne: éviction hors du système productif des ouvriers surnuméraires, et déshumanisation du travail dans la production. Ces conséquences prouvent, s'il en était besoin, que les machines *peuvent* remplacer effectivement les hommes dans une partie du processus productif et dans certains secteurs.

Si les machines remplissent des fonctions jusque-là tenues pour spécifiquement humaines, des fonctions dont l'homme s'enorgueillissait (adresse, habileté, dextérité, etc.), si en quelque sorte elles « travaillent », on doit dire qu'elles font partie des forces productives. Mais, n'est-ce pas un abus de langage, et, chez les défenseurs du capitalisme, un prétexte pour dénier aux travailleurs le rôle d'agents premiers de la production?

Nous avons vu que, seules, la force de travail et les forces naturelles sont véritablement des « forces »; les hommes, les animaux et les éléments sont des agents manifestant une « activité » propre, spontanée, vitale ou naturelle. Outils et instruments, appareils et dispositifs, ustensiles et installations, ne sont pas par eux-mêmes des « forces ». N'en est-il pas de même des « machines » qui demandent à être mises en mouvement par une source d'énergie qui leur est extérieure?

Cependant, du fait que les machines motrices et les machines « de travail » accomplissent des fonctions propres à l'homme, la question se pose. Nous allons voir que Marx range les machines dans les forces productives. En effet, il est incontestable que les machines, en tant que telles, matérialisent et réalisent des possibilités productives nouvelles. Est-ce seulement en jouant sur le sens des mots que Marx les dit « productives »?

Repartons de l'analyse de l'activité productive matérielle donnée dans *Le capital*, selon laquelle: « les moments simples du processus de travail sont l'activité finalisée ou le travail lui-même, son objet et son moyen[73] ».

Marx distingue ainsi expressément l'activité et les choses: d'une part, il y a le travail, ou force de travail en acte, d'autre part les matériaux auxquels cette force s'applique et les différents moyens (outils, etc.), qui sont eux-mêmes des « choses » matérielles.

Cela n'empêche cependant pas Marx d'englober tous les moyens de production sous le concept général de « forces productives ». Ce fait est bien connu. Ne faut-il pas avouer que le concept de force reçoit dans cet usage un sens détourné, et qu'il devient métaphorique?

Marx prête le flanc à l'accusation d'incohérence ou de laxisme. Nous avions déjà discerné des flottements dans l'usage du terme de force, mais cette fois, Marx tomberait dans une véritable contradiction **in adjecto**.

La question est importante. La notion de force, dans « forces productives », pourrait bien être équivoque. En étendant son emploi, Marx lui donnerait en fait deux sens totalement distincts: tantôt le terme désigne l'énergie dont sont capables certains agents comme l'homme, les êtres vivants et les autres êtres naturels doués de spontanéité, tantôt il désigne les moyens ou choses mises en mouvement et en action par cette énergie.

Qu'est-ce qui autorise Marx à passer de l'un des sens à l'autre sans rencontrer des contradictions insurmontables? N'est-ce pas le fait qu'une certaine forme déterminée d'énergie (la force du travail ou tout autre force naturelle) requiert, pour se réaliser en tant que telle, les moyens appropriés?

Dans cette optique, seul le couple composé de la force et des moyens correspondants peut légitimement être appelé une « force productive ».

En ce sens, notre thèse sera que ce n'est pas dans la force seule mais dans cet ensemble que réside la « possibilité réelle ». N'est-ce pas ce qui arrive manifestement avec les « machines de travail » ? Nous avons vu Marx conclure, avec d'autres technologues, que les machines « travaillent » dans la mesure où, dès que la machine motrice et la machine-outil sont combinées (automates, ou machines automatiques), elles deviennent capables d'effectuer par elles-mêmes la chaîne des opérations matérielles que seul l'homme pouvait accomplir auparavant.

S'il est normal de compter les machines au nombre des forces productives, il faut dire aussi qu'elles « travaillent ». Marx n'assume-t-il pas cette conclusion[74] ? Si l'on tient à parler ici de « métaphore », il faudra convenir que la métaphore n'est dans la langage que parce qu'elle est dans la réalité, qu'elle est « réelle ». Les « machines de travail » réalisent effectivement, matériellement, cette « métaphore ». Il y a transfert effectif du travail de l'homme à la machine. Le travail est déplacé ; celui de l'homme devient autre : l'on a un nouveau « mode de travail ».

N'est-ce pas pour cela que le marxisme est souvent tenu pour une conception « technologique », soit pour l'en féliciter, soit, au contraire, pour le déplorer et lui en faire grief[75] ?

Englober les moyens de production dans les forces productives ne doit pas conduire à abolir toute distinction entre les forces et les choses auxquelles elle s'appliquent, entre l'activité (le travail ou l'action de forces naturelles), et l'objet ou matière qui subit l'action transformatrice.

D'autres commentateurs de Marx récusent une interprétation purement technologique. Il ne suffit pas d'examiner les formes techniques prises par le processus concret de production dans le système de la fabrique, il faut aussi prendre en considération les rapports sociaux et l'action de l'homme social[76]. Marx distingue toujours entre le caractère matériel des processus et leurs aspects formels (sociaux).

Lorsqu'il critique les idées économiques de Proudhon, il lui reproche de confondre les rapports économiques (rapports sociaux de production) et les rapports matériels. Il affirme alors explicitement que la machine est une « force » productive :

> « Les machines ne sont pas plus une catégorie économique que ne saurait l'être le bœuf qui traîne la charrue. Les machines ne sont qu'une force productive. [Au contraire], l'atelier moderne, qui repose sur l'application des machines, est un rapport social de production, une catégorie économique[77]. »

Ainsi, les moyens de production, en tant qu'ils sont des objets matériels, ne font pas partie de la « structure » économique de la société, bien qu'ils soient dits « forces productives ». La structure économique, c'est l'ensemble des

rapports sociaux de production. Souvent on confond « structure » et « base », ce qui arrive lorsqu'on parle de l'« infrastructure[78] ».

La distinction entre base « matérielle » et structure « formelle » est plus fondamentale aux yeux de Marx que celle entre forces productives et moyens de production. Tous les moyens de travail, depuis les outils les plus simples jusqu'aux engins et usines les plus complexes, sont des choses ou des ensembles de choses, des objets « physiques » entretenant des rapports matériels entre eux, ainsi qu'avec l'homme et la nature. Bien qu'ils ne fassent pas partie de la « structure » socio-économique, ils en sont néanmoins la cause. Les rapports sociaux, ou « structures », dépendent des rapports matériellement impliqués dans le processus technique de production, mais ne s'y réduisent pas.

Cela précisé, revenons à notre question: pourquoi Marx considère-t-il les machines comme des « forces productives »? Que nous indique la comparaison de la machine à l'animal de trait? Il semble que cette comparaison soit limitée aux machines motrices. Mais il serait difficile de maintenir fermement cette restriction. Lorsque Marx pose que « tout mécanisme développé se compose de trois parties essentiellement différentes: moteur, transmission et machine d'opération[79] », on constate qu'il met au nombre des moteurs, des organes comme la roue hydraulique et l'aile du moulin à vent bien qu'ils n'aient pas en eux-mêmes la force de se mouvoir, comme l'animal[80]. Or, celui-ci aussi a besoin d'un apport d'énergie extérieur.

L'on utilise l'animal en fonction de ses qualités: le bœuf est l'exemple même de l'animal qu'on emploie pour sa « force » purement physique. De l'analogie entre la machine et l'animal, on conclut que ce sont des forces productives. De proche en proche, toute chose qui intervient à un titre quelconque dans le processus de production rentre dans la catégorie des « forces productives », quoique Marx pense surtout aux êtres techniques issus de la première révolution industrielle: « Les *machines* proprement dites datent de la fin du XVIII[e] siècle[81]. »

Dans un passage déjà cité, où Marx dit que « l'histoire n'est rien d'autre que la succession de générations dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives qui lui sont transmis par toutes les générations précédentes[82] », « forces productives » résume une énumération à peine ébauchée. Elle ramasse et condense tout ce qui devrait faire l'objet d'un examen et d'un inventaire.

Mais, dira-t-on, lorsque Marx, dans *Le capital*, développe son analyse de la production des valeurs utiles, il ne considère pas que ces « forces » comprennent les moyens de production. Ces « moyens » se divisent en conditions naturelles (la terre et ses ressources), et en conditions artificielles (outils, instruments et machines):

> « Si l'on considère l'ensemble de ce mouvement [le processus de travail]

> au point de vue de son résultat, du produit, alors tous les deux, moyens et objet de travail, se présentent comme moyens de production[83]. »

Ces moyens de production (si l'on met les moteurs proprement dits à part) possèdent des propriétés, des « capacités » ou « pouvoirs » incorporés en eux. Ils ne sont pas des forces au sens propre du terme, mais ils transmettent les forces ou les modifient, les emmagasinent, etc. On peut donc les considérer comme des formes « d'être en puissance » au sens large, comme on l'a vu pour la force de travail. Toutefois, ils ne sont mis en mouvement que par des forces ou des « moteurs » extérieurs : l'homme ou des forces naturelles.

Dans des machines automatisées, les forces sont incorporées : le moteur en fait partie. Elles présentent certains traits essentiels à quoi l'on reconnaît les véritables forces productives comme la force de travail, les animaux et les formes d'énergie naturelle. Quand elles sont mises et maintenues en mouvement, elles contribuent à la « création » de valeurs d'usage. Elles accroissent la productivité du travail. Elles contiennent du travail passé « objectivité » tout comme la force de travail qui a dû être « produite » elle aussi. Enfin, les machines ont la *possibilité réelle* de remplacer l'ouvrier dans une partie plus ou moins grande de ses fonctions — c'est là leur caractéristique essentielle —, ou bien d'accomplir les tâches assurées jusque-là par les nombreux animaux auxquels on devait recourir. Sous tous les aspects, elles contribuent à la production des objets d'utilité : comment ne pas les dire « productives » ?

Des analyses mécanistes, ou des physiciens rigoureux, pourraient néanmoins protester que Marx entretient un grave **quiproquo** : en appelant les « moyens » de production des « forces », il perpétuerait la confusion entre objets et forces, choses et mouvements, états et actions.

Mais l'analyse marxienne du processus de production et de ses conditions souligne justement l'impossibilité de maintenir ces distinctions initiales. A propos du travail productif de valeurs d'usage, dans une note apparemment anodine, Marx précise que « cette définition du *travail productif*, telle qu'il se présente du point de vue du processus de travail simple, ne suffit pas du tout dans le cas du processus de production capitaliste[84] ».

Dans ce passage du *Capital*, l'analyse est donc expressément restreinte à l'activité du travailleur individuel. Relativement au « travailleur simple » qui manie des *outils* inertes par eux-mêmes (artisan, paysan, ouvrier individuels), les autres facteurs qui contribuent au processus sont qualifiés de « moyens ». Dans le travail *simple*, l'activité est toute du côté de l'homme :

> « Dans le processus de travail, l'activité de l'homme effectue donc, à l'aide du moyen de travail, un changement de l'objet de travail, changement qui était visé à l'avance[85]. »

Ainsi naît l'impression que seule la force de travail est une force « productive » à proprement parler. Cela n'est plus vrai dans le travail

complexe. Marx insiste donc ici sur le caractère de choses des moyens de travail:

> « Le moyen de travail est une chose [**ein Ding**] ou un complexe de choses que le travailleur [**Arbeiter**] glisse [**schiebt**] entre lui et l'objet de son travail, et qui lui sert en tant que conducteur de son activité sur cet objet[86]. »

Dans ce cas simple, la chose transmet seulement le mouvement que l'homme lui donne. C'est de ce point de vue que la nature peut être décrite comme un « magasin » de vivres et un « arsenal » d'outils possibles, toutes choses qui, de ce point de vue, sont inertes.

Or — on l'a vu avec la question de savoir si les forces naturelles étaient productives —, l'idée que seul l'homme serait actif et producteur de valeurs d'usage est unilatérale et fausse. Elle ne convient que pour le travail simple où la force de travail est la seule force en jeu: l'exemple pris par Marx pour illustrer cette analyse est celui du tisserand individuel qui utilise un métier à tisser « manuel ».

La question est de savoir ce qui est « productif ». Marx ne dit pas que la seule force productive soit le travail! La coopération est un « pouvoir productif[87] ». Le capital lui-même est productif, même au sens de productif de valeurs d'usage, du fait qu'il met en œuvre des moyens accrus et qualitativement nouveaux, en particulier l'« atelier automatique », la machinerie, etc.

Même dans le travail simple, la force de travail, si elle a une certaine existence en tant que « puissance » en dehors de son exercice, n'a néanmoins sa pleine effectivité que mise en présence des instruments appropriés, avec lesquels elle doit entrer en contact direct. C'est l'ensemble: force de travail et moyens de travail, qui est seul *réellement* « productif ».

Il en est de même de la machine de travail, et de tout dispositif machinique, qui doivent être mus par les forces convenables. Ce qui est productif, c'est l'ensemble constitué par le moteur, la machine de transmission, la machine d'opération, et ceux qui les manient.

L'incorporation du moteur dans un système mécanique dont il n'est qu'une partie, la coopération de très nombreux ouvriers, et l'application de la science, voilà ce qui est caractéristique du « processus de production capitaliste ». C'est tout cela que la note citée ci-dessus évoque sans l'expliciter. La machine est productive « dans le système capitaliste »; car celui-ci la lie au travailleur collectif et la fait fonctionner grâce à la domestication de forces naturelles puissantes.

Cette vue dialectique qui considère la totalité du mode de production développé, qui prend donc l'acte productif avec ses conditions spécifiques d'effectuation, est seule susceptible de rompre le cercle où se meut une interprétation purement positiviste des moyens de production. Elle est confirmée par les remarques dont Marx parsème *Le capital*:

> « En général, dès qu'il est tant soit peu développé, le processus de travail ne saurait se passer de moyens déjà travaillés[88]. »

Quand Marx explique plus précisément les rapports de l'homme à l'objet de travail, on voit apparaître l'idée que les moyens de production ne se bornent pas à transférer une force qui leur est étrangère ou extérieure, mais que leurs propriétés, y compris des propriétés actives, entrent en jeu et se joignent aux actions que l'homme exerce[89].

Non seulement, il faut inclure dans les moyens de production les forces naturelles au sens strict du mot « force », mais aussi toutes les propriétés inhérentes aux choses. Les machines sont par excellence une combinaison de diverses parties actives et passives[90]; elles combinent les propriétés actives et passives des matières, qui sont sélectionnées, préparées, réunies, canalisées, dirigées. Les matériaux manifestent leurs qualités de résistance, d'élasticité, etc., qui sont de véritables « forces » actives ou passives. La machines apparaissent alors comme jouant un rôle actif et productif, tout comme les forces de la nature ou celles de l'homme, puisqu'elles concourrent à la production de valeurs d'usage. Grâce à elles, l'homme *fait agir les choses à sa place* selon la manière qui lui convient. Dans la production à l'aide de machines, la force de travail, les moyens de production et les forces naturelles fusionnent. C'est l'ensemble, lié en un seul tout, qui constitue une « force productive » :

> « De même que l'homme a besoin d'un poumon pour respirer, de même il a besoin d'organes façonnés par son industrie pour consommer productivement les forces physiques. Il faut une roue hydraulique pour exploiter la force motrice de l'eau, une machine à vapeur pour exploiter l'élasticité de la vapeur[91]. »

Il nous faut tirer la conclusion de ces considérations. Nous ferons remarquer que Marx se place à deux points de vue qu'on peut assez bien distinguer. Du premier point de vue, il analyse le travail en acte; il parle alors des « moyens » du travail et les met tous au rang de matériaux et d'instruments considérés comme autant de « choses » que le producteur traite comme ses objets ou du moins comme des objets. La nature elle-même (y compris les forces naturelles) est objet en ce sens. Elle est un pur moyen relativement à la fin visée par l'homme. En d'autres termes, tout est vu ici du point de vue subjectif de l'homme qui agit, poursuit une fin et agence les choses en conséquence : tous les « moyens » sont objets pour lui.

Quand il s'agit de considérer les capacités productives, on se place à un autre point de vue, celui où l'on se dresse, en quelque sorte, le bilan objectif des possibilités de production. On se place alors « au point de vue du produit » comme dit Marx, ou encore (si l'on prend les choses de plus haut et qu'on veuille appliquer ces conclusions à tout le système socio-économique) du point

de vue du « résultat » historique. Alors, le concept de « force productive » a son sens le plus large ; il prend le pas sur le sens précédent, où la force se réduisait et s'identifiait au travail en tant qu'effectuation de la force de travail humaine.

Ce nouveau concept de « force », ainsi généralisé, englobe, avec les forces proprement dites, tous les moyens disponibles, qu'ils soient en eux-mêmes actifs ou inertes, qu'ils soient actuellement en service ou non, du moment qu'ils peuvent être mis en mouvement ou utilisés et consommés « productivement ». Ils sont susceptibles, comme dit Marx, d'être « réveillés d'entre les morts » :

> « Une machine qui ne sert pas au travail est inutile. [...] Le travail vivant doit ressaisir ces objets, les ressusciter des morts et les convertir d'utilités seulement possibles en utilités effectives [**wirkliche**, réelles], agissantes [**wirkende**][92]. »

Ainsi, la machine n'est productive que lorsqu'elle est elle-même « en acte ».

On a donc deux points de vue : celui de l'activité réelle ou effective et celui de la possibilité réelle. Il s'agit toujours de la bipolarité entre acte et puissance.

Dans le premier cas, celui du travail simple, c'est le langage de l'activité subjective humaine qui l'emporte : il s'agit des forces productives effectivement en acte, et sous cet angle subjectif tous les moyens et forces extérieurs à l'homme et au travail sont comme de pures choses. La nature et les forces de la nature elles-mêmes sont la « chose » de l'homme : elles rentrent dans la catégorie des moyens « objectifs ».

Dans le second cas, on a le langage de la possibilité. Tous les moyens ne sont pas nécessairement mis en œuvre, mais pourraient l'être. Tout devient « force productive ». Ce concept couvre tout ce qui est potentiellement contenu dans les moyens existants : les terres à défricher, les ressources naturelles à extraire, les forces naturelles à capter, les machines à inventer et faire fonctionner, etc. De ce point de vue, la machine est une force productive, tout autant que le bœuf, ou le sol.

Ainsi, la difficulté qu'on pourrait soulever contre Marx se résoud : c'est la difficulté de comprendre pourquoi ces choses — les machines — sont dites des « forces », alors qu'elles ne sont mises en mouvement que par des forces naturelles extérieures (animaux, chutes d'eau, combustibles, force expansive de la vapeur, etc.) ou par l'homme. Cela ne peut être compris que dans le cadre d'une double dialectique : celle du sujet et de l'objet d'une part, et celle de la puissance et de l'acte qu'on trouve dans chacun d'eux, d'autre part.

L'objet (la machine) devient sujet, le sujet (la science) devient objet en se matérialisant dans la machinerie industrielle :

« Il est évident au premier coup d'œil que la grande industrie doit, par l'incorporation des forces immenses de la nature et des sciences de la nature

dans le processus de production, augmenter extraordinairement la productivité du travail[93] ».

Le mot important ici est le verbe « incorporer ». La machine est le corps de l'homme étendu dans des proportions gigantesques :

> « C'est comme système articulé de machines de travail qui ne reçoivent leur mouvement que d'un automate central par l'entremise de la machinerie de transmission que l'exploitation mécanisée a sa configuration la plus développée. La machine isolée y a fait place à un monstre mécanique dont le corps emplit des corps de bâtiment entiers de la fabrique, et dont la force démoniaque, dissimulée d'abord par le mouvement cadencé et presque solennel de ses énormes membres, éclate dans la danse fiévreuse et vertigineuse de ses innombrables organes d'opération[94]. »

« Forces » et « moyens » sont deux catégories différentes pour l'entendement commun. En réalité, les choses ne sont pas si simples. Dans le travail qui n'est plus du travail simple, en particulier dans la production capitaliste développée (machinisme industriel), les forces productives sont des moyens et les moyens de production sont des forces : il y a identité dialectique. Forces et moyens passent l'un en l'autre. Il est vain de vouloir maintenir leur distinction absolue, comme on le voit immédiatement sur les tableaux synoptiques où l'on range les diverses espèces de forces et de moyens de production, où se lisent les ambiguïtés, et où apparaissent des bizarreries ou des lacunes surprenantes. Soit celui auquel aboutit G. A. Cohen[95] :

Forces productives
- Moyens de production
  - Instruments de production (outils, machines, locaux et matières instrumentales)
  - Matières premières
  - Espaces [spaces]
- Force de travail.

On remarquera que ce tableau met les moyens de production parmi les forces, ce qui est classique, mais qu'il omet les forces naturelles[96]. Cet « oubli » est des plus étonnant chez un matérialiste, alors que Cohen argumente pour soutenir que les « espaces », faisant partie des « moyens » de production, doivent être considérés comme des forces productives, ce qui, à tout prendre, est une gageure et un paradoxe plus fort que dans le cas des machines[97] !

Marx qualifie lui-même de « force productive » toutes sortes de choses qui sont loin d'être des « objets matériels » au sens habituel. Ainsi, les classes sociales sont elles-mêmes qualifiées de forces productives :

> « Pour que la classe opprimée puisse s'affranchir, il faut que les pouvoirs productifs déjà acquis et les rapports sociaux existants ne puissent plus exister les uns à côté des autres. De tous les instruments de production, le plus grand pouvoir productif, c'est la classe révolutionnaire elle-même[98]. »

A ce sujet, curieusement, les éditeurs des *Marx-Engels Werke* dénoncent une erreur de Marx, qui confondrait alors instrument et agent. Ils tentent de le «disculper», mettant cette «erreur» au compte de l'immaturité et de l'«inscientificité» des connaissances de Marx en 1847:

«Ici Marx — à la différence de ses écrits ultérieurs — ne distingue pas encore nettement entre les concepts "instruments de production" et "forces productives"[99].»

Faudrait-il enlever tous les «moyens de production» du tableau des forces productives présenté à l'instant? Dans *Le capital*, Marx n'écrit-il pas que «l'étendue productive de la machinerie [est] plus grande que celle de l'outil», et que «c'est seulement dans la grande industrie que l'homme apprend à faire fonctionner pour rien, sur une grande échelle, *comme une force de la nature*, le produit de son travail passé, déjà objectivé[100]»?

Faire fonctionner les outils et instruments grâce à la machinerie, «comme une force», cela dépasse l'entendement ordinaire qui veut séparer les choses et les forces[101]. Marx n'avait pas l'entendement ordinaire!

5. *Le «service» du machinisme et ses limites capitalistes*

Dans un paragraphe traitant de «la valeur transmise par le machinisme au produit», Marx parle du «service» que la machine rend au capitaliste: «plus elle est productive et plus le service qu'elle rend se rapproche de celui des forces naturelles[102]».

Les forces naturelles sont gratuites; de même que le capitaliste s'empare de celles-ci, de même il fait fonctionner les machines à son service. Le machinisme est justement le grand moyen pour élever la plus-value relative:

> «Dès qu'il s'agit de gagner de la plus-value par la transformation du travail nécessaire en surtravail, il ne suffit plus que le capital, tout en laissant intacts les procédés traditionnels du travail, se contente d'en prolonger simplement la durée. Alors, il lui faut, au contraire, transformer les conditions techniques et sociales, c'est-à-dire le mode de la production[103].»

Élever la plus-value relative est en effet «chose *impossible* sans que le travail ne gagne en force productive[104]». L'augmentation de la force productive du travail, autrement dit, de sa productivité, consiste à abréger le temps socialement nécessaire à la production d'une marchandise, «de telle sorte qu'une quantité moindre de travail acquière la force de produire plus de valeurs d'usage[105]».

La possibilité réelle de cet accroissement de productivité est fournie principalement par l'invention et l'usage des machines qui, comparativement aux différents instruments et procédés antérieurs, produisent beaucoup plus

avec autant ou moins de travail humain. Mais soutenir que, grâce aux machines, la plus-value relative est accrue, n'est-ce pas admettre que les machines auraient pour effet une création de plus-value et donc de valeur? Or, l'on connaît la thèse de Marx: seul le travail crée la valeur. Marx ne rétablit-il pas ainsi subrepticement un rapport quantitatif entre valeur d'échange et valeur d'usage, ce qui serait en contradiction avec la loi de la valeur?

Ce qui est sûr, c'est que Marx affirme que le machinisme rend bel et bien un «service» au capital. Mais en quoi consiste exactement ce service? Alors que jusqu'ici, dans ce chapitre, nous considérions les choses du point de vue de la valeur d'usage, maintenant entre en ligne de compte la valeur d'échange.

S'il est bien clair que les machines accroissent la production des valeurs d'usage, et qu'en ce sens elles sont des «forces productives», par contre le fait qu'elles permettent d'accroître la plus-value relative l'est beaucoup moins. La chose paraît même tout à fait contestable sur la base de la théorie de la valeur-travail et de la théorie de la plus-value qui en découle: l'origine de la plus-value ne peut être que le travail, ce qui vaut évidemment aussi bien pour la plus-value relative que pour la plus-value absolue.

Or, Marx est catégorique: le machinisme est le grand moyen d'accroître la plus-value relative. La difficulté qui se présente ici vient de ce que Marx soutient, en même temps, que les machines ne créent pas de valeur. Ces deux affirmations paraissent tout à fait inconciliables. Comment surmonter cette difficulté?

Marx parle en effet d'une manière manifestement ambiguë du «service» que le machinisme rend au capital, parce que c'est un service «gratuit», comme nous allons le voir. En quoi peut bien consister ce service? Et parler de service gratuit, comment est-ce possible et qu'est-ce que cela signifie, étant donné que les machines «coûtent»?

Historiquement, le développement du machinisme va de pair avec celui du capitalisme. Ils s'influencent réciproquement. Le capital a rendu possible la révolution industrielle moderne. En retour, celle-ci a permis d'accroître continuellement l'accumulation du capital dans des proportions inconnues auparavant.

Indiquons tout de suite un autre aspect de cette liaison réciproque du machinisme et du capitalisme: les possibilités de développement du machinisme nous sont apparues comme infinies, sans autres limites que celles de la nature elle-même. Par contre, il n'en va pas de même du mode de production capitaliste qui comporte ses propres limites intrinsèques étant donné qu'il repose sur l'exploitation de la classe ouvrière, qu'il tend simultanément à développer et à chasser de la production selon les aléas des hausses et des baisses du profit.

Ce qui est en question dans le «service» rendu par les machines au capital, dans la possibilité réelle qu'elles lui offrent d'accroître la plus-value relative, c'est la contribution des machines aux possibilités de développement du capitalisme. Si, d'un côté, les machines rendent un service au capital, d'un

autre côté, celui-ci limite leur emploi. Ce sont ces différents aspects du machinisme dans ses rapports avec le capitalisme qui vont nous occuper maintenant.

Nous avons désormais une vue complète des forces productives. La possibilité réelle consiste dans le degré de leur développement. La productivité de travail humain repose sur le développement historique des moyens de production. Mais ce développement dépend de conditions subjectives (sociales) autant que de conditions objectives (naturelles et techniques). Le machinisme, entre les mains des capitalistes, a réalisé un accroissement sans précédent des forces productives et de la productivité du travail. Avec le système des machines qui joue un rôle prépondérant dans cet accroissement, de nouveaux modes de coopération du travail, donc d'organisation sociale de la production, sont devenus possibles. Cependant le capitalisme les limite à l'intérieur de la fabrique. A l'extérieur, règnent la concurrence et l'anarchie de la production. Les classes sociales sont ainsi autant des forces destructrices ou limitantes que des forces productives.

C'est un fait que le capital tend à s'emparer des forces productives quelles qu'elles soient: en détenant la propriété des moyens de production, il a réduit la force de travail à sa merci, et, de proche en proche, il a étendu son empire sur la propriété foncière, sur la terre et les forces naturelles, à condition que toutes ces choses présentent un pouvoir «productif» pour lui, c'est-à-dire à condition qu'elles permettent d'obtenir une plus-value ou un profit accrus: telle est en effet la loi du capital.

La machine moderne, impliquant une dépense initiale plus importante que les moyens de production précédents, nécessita le capital. Inversement, le développement du capitalisme épousa celui du machinisme, à condition toutefois que celui-ci se révèle être une source de plus-value et de profit.

Déterminer la nature exacte du «service» que les machines rendent au capital doit faire comprendre à la fois comment le développement du capital fut possible, et quel est l'avenir qu'il a devant lui. Comment le capitaliste peut-il toujours trouver intérêt au développement des machines, si elles économisent la force de travail humaine en la réduisant de plus en plus? La plus-value ayant en effet son origine dans le travail, si le machinisme réduit la quantité de travail, d'où peut alors provenir l'accroissement continuel de la plus-value que le capitaliste en retire, et ne rencontre-t-il pas nécessairement une limite dans ce développement?

Les choses sont claires tant que l'on reste sur le plan de la production de valeurs d'usage. Le couplage de la force de travail humaine avec les forces naturelles et son remplacement graduel par le «travail» des machines rend compte du fait que la force productrice du travail est «décuplée» par ces nouveaux moyens de production:

«La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production

> capitaliste apparaît comme [**erscheint als**] une "gigantesque accumulation de marchandises" [106]. »

Or, cette production de richesses doit en même temps assurer l'accroissement de la plus-value. Comment cela est-il possible? Quel «service» le machinisme, une fois créé et instauré grâce au capital, continue-t-il de rendre au capitalisme? Pour le comprendre, considérons d'abord le capitaliste individuel.

De même que Marx tient compte du rôle des forces naturelles dans la production des valeurs d'usage [107], de même il souligne les possibilités du machinisme qui met à contribution, par l'intermédiaire de la science, les propriétés des matériaux et les diverses ressources offertes «gratuitement» par la nature:

> « Les forces productives résultant de la coopération et de la division du travail ne coûtent rien au capital. Ce sont les forces naturelles du travail social. Les forces physiques appropriées à la production, telles que l'eau, la vapeur, etc., ne coûtent rien non plus. [...] Et il en est de la science comme des forces naturelles. La loi de déviation de l'aiguille aimantée dans le cercle d'action du courant électrique, ou bien celle de la production du magnétisme dans le fer autour duquel circule un courant électrique, une fois découvertes, ne coûtent pas un liard [108]. »

La conséquence est triviale:

> «[...] Il est évident au premier coup d'œil que l'industrie mécanique, en s'incorporant des forces immenses de la nature et de la science de la nature, doit augmenter d'une manière extraordinaire la productivité du travail [...] [109]. »

Le capitaliste individuel qui introduit une nouvelle machine performante «profite» donc à tous points de vue de la mécanisation du processus productif. Celle-ci lui permet de faire davantage de profit en élevant sa part de plus-value et par conséquent son capital. Plus son capital est important, plus il est en mesure de «faire du profit». Cela est assez évident, et Marx peut passer de l'individu à la classe capitaliste:

> « Le capitaliste qui emploie le mode de production perfectionné s'approprie, par conséquent, sous forme de surtravail, une plus grande partie de la journée de travail de l'ouvrier que ses concurrents. Il fait pour son propre compte particulier ce que le capital fait en grand et en général dans la production de la plus-value relative [110]. »

La liaison historique entre machinisme et capital est indéniable. L'essor de l'industrie a été lié à l'existence préalable de capitaux, mais la réciproque est encore plus vraie: le sort du capital est lié à sa capacité de mettre en œuvre des

procédés toujours plus productifs. Toute nouvelle machine qui accroît la productivité du travail étend le «pouvoir» et le règne du capital.

Cependant, la machine ne crée aucune valeur nouvelle. Pas plus que n'importe quel outil:

> «Comme tout autre élément du capital constant, la machine ne produit pas de valeur, mais transmet simplement la sienne à l'article qu'elle sert à fabriquer[111].»

Dans l'emploi des machines, il faut évidemment tenir compte de la dépense de travail nécessaire pour les produire. Si elles réclamaient autant de travail pour être fabriquées que les outils et les hommes qu'elle est destinée à remplacer, le capitaliste n'y trouverait aucun intérêt, sauf s'il veut faire intervenir des motifs extra-économiques. Il se heurte aussi à la résistance des ouvriers qu'il peut remplacer. L'histoire garde les traces des luttes des ouvriers contre l'introduction des machines: Marx le rappelle.

Si la machine demande davantage de travail qu'elle n'en remplace, alors le capitaliste est perdant. Le fait que certains s'y essaient reste une exception qui ne peut être généralisée. De nombreux inventeurs se ruinent, et le nombre d'inventions restant lettre morte pour des raisons économiques ne se compte pas.

Pour déterminer le «service» apporté par la machine au capital, il faut considérer le rapport entre la valeur des machines et celles des forces productives qu'elles remplacent (essentiellement la force de travail). Mais y intervient également, d'une manière indirecte qui n'est pas souvent bien aperçue, la valeur des choses que ces machines contribuent à produire, à condition qu'il s'agisse des produits entrant dans la consommation courante de la classe ouvrière, car c'est la valeur de ces produits qui détermine la valeur de la force de travail, que déplacent justement des machines.

Si les machines sont coûteuses, leur coût se répartit cependant sur le grand nombre des marchandises qu'elles fabriquent. «Il y a une grande différence entre la valeur de la machine et la portion de valeur qu'elle transmet périodiquement à son produit[112].» Comme leur effet est de multiplier énormément les produits par rapport aux procédés employés auparavant — Marx en donne des exemples frappants —, la part de valeur des machines qui entre dans les marchandises diminue d'autant. Dans chacune, il n'y en a qu'une infime fraction.

Remarquons que dans tout ceci la machine ne crée aucune valeur: elle se borne à la transmettre au produit. Ainsi, Marx maintient sa négation de tout rapport direct entre la machine et la production de la valeur!

Il est clair que la machine ne transmet au produit que la valeur qu'elle a coûté. Il est clair également que le capitaliste ne s'empare que des machines qui remplacent la force de travail en économisant le coût de la production. C'est ici que la machine moderne est merveilleuse pour lui, car elle incorpore,

combine et multiplie les opérations difficiles qui demandent des qualités particulières: habileté, finesse, rapidité, talent, et même savoir et science. En conséquence, elle réduit l'ouvrier au rôle de servant mécanique et de surveillant.

Pourtant, Marx affirme également que le machinisme contribue d'une manière essentielle à la « production » de la plus-value relative, c'est-à-dire à sa création. Les mots « production » et « création » sont alors l'objet d'une équivoque que Marx n'a pas toujours pris soin d'éviter. Par exemple, il écrit:

> « Il n'y a une grande différence entre la machine en tant qu'élément créant la valeur [**als wertbildendem Element**] et en tant qu'élément créant le produit [**als produktbildendem Element**][113]. »

Cette affirmation: « la machine est un élément créateur de valeur » est fort surprenante. Elle introduit la confusion, et on pourrait accuser Marx de contradiction, puisqu'il mêle les deux plans de la valeur d'usage et de la valeur d'échange. Quand, dans le même temps, il insiste sur le fait que, tout comme les forces naturelles, les machines rendent un « service gratuit » au capitaliste, l'équivoque est à son comble:

> « Déduction faite des frais quotidiens de la machine et de l'outil, [...] leur aide ne coûte rien. Mais ce service gratuit de l'une et de l'autre est proportionné à leur importance respective[114]. »

Il faut tenir fermement les thèses fondamentales de Marx à travers ces diverses déclarations, et démêler ce dont il est question. D'une part, la valeur de la machine se retrouve dans le produit total. Quant au « service gratuit », c'est celui que la machine fournit dans la production des valeurs d'usage. L'« importance » de la machine, comparée à l'outil, ne peut être que sa « puissance », sa capacité de production, en quoi, à de nombreux égards, elle a une supériorité décisive sur l'outil manuel:

> « La raison en est que la machine, construite avec des matériaux plus durables, vit par cela même plus longtemps, que son emploi est réglé par des lois scientifiques précises, et qu'enfin son champ de production est incomparablement plus large que celui de l'outil[115]. »

Dans tout cela, il s'agit bien de production des valeurs d'usage. A ce point de vue, le « service » de la machinerie est gratuit et proportionnel à sa « puissance » matérielle, et l'on peut comparer les machines aux outils ou à tout autre force productive, aux animaux et à l'homme. On ne peut donc dire que « leur aide ne coûte rien [**so wirken sie umsonst**] », et que leur service est « gratuit » [**unentgeltlich**], qu'en les considérant sous l'angle où elles sont des « forces productives » comparables aux forces naturelles.

Du point de vue de la valeur, tout le monde sachant que les machines

coûtent généralement plus chers que les moyens antérieurs, elles ne rendent service au capitaliste que si elles abaissent la valeur des objets de consommation des masses ouvrières dans une proportion plus grande qu'elles ne lui coûtent à l'achat et pour leur fonctionnement régulier.

L'équation est donc complexe. Le service des machines est absolu en ce qui concerne la production des valeurs d'usage et relatif en ce qui concerne la plus-value relative que le capitaliste réalise grâce à elles, car cette plus-value résulte indirectement de l'accroissement de la productivité du travail et de ses effets sur la valeur des objets de consommation courants.

Au sujet du « service » rendu par les machines sur le plan des valeurs d'usage, Marx reproche à Ricardo d'avoir « parfois porté son attention si exclusivement sur cet effet des machines (dont il ne se rend d'ailleurs pas plus compte que de la différence générale entre le processus de travail et le processus de formation de la plus-value) qu'il oublie la portion de valeur transmise par les machines au produit, et les met sur le même pied que les forces naturelles[116]. »

Or, les machines ne sont pas un don de la nature. Elles ne peuvent donc pas être complètement assimilées aux forces naturelles, comme le faisait Ricardo. Parler de la « gratuité » de leur « service » est pourtant inévitable, car elles rendent bien un réel service au capitaliste, puisqu'elles sont pour lui le moyen d'augmenter la plus-value relative. Pourtant elles ne sont pas absolument « gratuites » : il les paie, tout comme la force de travail !

Les machines sont le produit d'un travail passé. Comme le dit très bien Marx, c'est ce travail passé qui fonctionne maintenant *comme* une force naturelle[117]. Elles ont réclamé une dépense de forces, de temps, etc. Le service des machines est donc de conserver ce travail passé, non pas seulement du point de vue de la valeur, mais du point de vue de l'usage. C'est cette propriété dont le capitaliste bénéficie. Il en bénéficie même doublement car cet effet est multiplié et élevé à une puissance supérieure quand on se met à produire les machines et leurs outils à l'aide de machines[118].

Avec la réunion des machines dans un système (fabrique), les vertus de la coopération du travail s'appliquent à la coopération des machines : économie au point de vue de la valeur (frais regroupés et répartis entre les diverses parties de la machinerie), mais aussi accroissement corrélatif sur le plan de l'usage : les capacités incorporées en elles par le travail passé se combinent et accroissent leur « puissance productive ».

Cela ne signifie pas que les machines créent de la valeur. Il en est ici comme de la fertilité d'un sol, ou de la puissance d'une chute d'eau que l'exploitant capitaliste ne paie pas, mais qui contribuent aux rendements matériels. Les deux processus, celui de la production matérielle, celui de la valorisation, restent hétérogènes, mais ils sont néanmoins continuellement jumelés et enchevêtrés dans la réalité. C'est l'analyse qui les sépare.

Ainsi resurgit continuellement la même question : les machines créent-elles la plus-value relative ou non ? Il faut répondre : non ; c'est là une illusion,

semblable à beaucoup d'autres en économie politique. Tout ce qu'elles font, c'est augmenter la productivité du travail. Qu'en résulte-t-il, en réalité? Que la valeur des produits de fabrication industrielle baisse. En effet, le même produit contient beaucoup moins de travail au total (même compte tenu de la part de valeur transmise par la machine), que s'il était fabriqué de manière artisanale ou manufacturière.

Quand on introduit la machine dans le processus de production, il y a substitution, dans le travail incorporé au produit, d'un travail passé, celui qui a réclamé la fabrication de la machine (ou plutôt sa part aliquote), à une partie du travail vivant; le produit demande *relativement* plus de travail passé, mais moins en quantité absolue:

> « Une analyse comparée du prix des marchandises produites mécaniquement et de celles produites par le métier ou la manufacture, démontre qu'en général cette portion de valeur que le produit dérive du moyen de travail, croît dans l'industrie mécanique relativement, tout en décroissant absolument [119]. »

Cette décroissance absolue se traduit dans la baisse de la valeur des produits. Il faut en effet moins de temps pour en produire autant. Ce n'est qu'une autre manière de dire que la productivité du travail a augmenté. Le phénomène dans son ensemble est alors le suivant: la valeur d'un mètre de fil par exemple va contenir plus de valeur venant de la filature mécanisée (coût de la machine à filer automatique) que du rouet, mettons dix ou cent fois plus. Mais, d'un autre côté, cette valeur aura beaucoup diminué puisque la filature produira mille ou dix mille fois plus dans le même temps (on peut supposer que l'on emploie une force de travail de valeur égale).

C'est en cela que consiste la « production » (création) de la plus-value relative. En effet, l'introduction de machines ne présente d'intérêt du point de vue strictement capitaliste que si elle permet de réaliser plus de valeur avec la même valeur. La diminution de la valeur relative de la force de travail joue également un rôle majeur, comme nous l'avons déjà dit.

Tout est soumis à des changements continuels; tout est donc relatif: la population croît, les besoins s'étendent, les valeurs des produits baissent. L'emploi des machines dans le secteur de la production des biens de consommation courants (ou des moyens servant à produire ces biens) abaisse la valeur de la force de travail, et par là la part relative du temps de travail nécessaire dans la journée de travail. C'est ce qui modifie la grandeur *relative* du temps consacré à reproduire la force de travail. Mais la machine ne crée pas plus de valeur ou de plus-value que n'importe quel autre instrument. La plus-value provient toujours du surtravail ou travail effectué au-delà du temps de travail nécessaire. L'accroissement des grandeurs relatives masque l'abaissement des grandeurs absolues. La traduction monétaire des valeurs en prix contribue à ce masquage.

Une critique inverse de celle faite à Ricardo est adressée par Marx à J.-B. Say « qui se figure que les machines rendent le "service" de créer une valeur qui forme une part du profit du capitaliste [120]. »

Cela confirme nos conclusions précédentes. Cependant, vu la complexité du phénomène économique examiné ici, Marx semble parfois s'exprimer de la même manière que J.-B. Say, par exemple quand il écrit de manière lapidaire :

> « Moins elle [la machine] contient de travail, moins elle ajoute de valeur au produit. Moins elle transmet de valeur, plus elle est productive et plus le service qu'elle rend se rapproche de celui des forces naturelles [121]. »

Il conviendrait peut-être de parler de la « fertilité » du travail passé incorporé dans les machines. C'est là leur service « gratuit ». Cette « fertilité » ne coûte rien. Mais, de même que le sol s'épuise, la machine s'use.

Il suffira de peu de mots maintenant pour comprendre les limites que le capitalisme impose à l'emploi des machines. Rappelons cette évidence : le capitaliste n'introduit une machine que si elle présente un intérêt de son point de vue, c'est-à-dire si elle lui permet de réaliser un profit supérieur à celui de ses concurrents.

En soi, le machinisme qui rend service au capital ne lui est pas lié pour l'éternité. En effet, le mode de production capitaliste rencontre ses propres limites qui font qu'à partir d'un certain degré il est amené à restreindre l'emploi des machines : il ne peut en développer toutes les possibilités. Nous avons déjà relevé ces limites intrinsèques au système capitaliste, quand il se heurte à la baisse tendancielle du taux de profit, justement provoquée par le développement des forces productives mécanisées.

On a vu que le capitaliste individuel qui introduit une machine perfectionnée accroît sa part de plus-value relative, « mais, d'autre part, cette plus-value extra disparaît dès que le nouveau mode de production se généralise ». Tout est à refaire pour lui ; il doit à nouveau chercher à élever la productivité du travail. Du fait de la concurrence, le capitaliste est entraîné dans un cercle infini.

Dans l'absolu, lorsqu'une machine exige plus de temps pour être fabriquée que le travail qu'elle remplace, son emploi généralisé n'est pas possible. C'est là une limite pour toute innovation technique, quel que soit le régime social. Mais le mode de production capitaliste y ajoute d'autres limites qui lui sont propres : il s'oppose parfois à l'emploi de machines.

Du fait qu'elle remplace certaines opérations de l'homme par des opérations mécaniques, une machine rejette certaines catégories d'ouvriers hors de la production en les mettant au chômage, ce qui pèse sur le niveau des salaires et limite la consommation. Mais la mécanisation a entraîné des crises spécifiques, les crises de surproduction.

Inversement, le capitaliste n'introduit pas la machine là où la main-d'œuvre est bon marché. Par là, s'explique le fait que des machines peuvent être mises en œuvre dans un pays et non dans un autre. De même, une fois

inventée, une machine peut attendre longtemps avant d'être réellement employée, où que ce soit dans le monde.

Ainsi, « en tout pays d'ancienne civilisation, l'emploi des machines dans quelques branches d'industrie produit dans d'autres une telle surabondance de travail (**redundancy of labour**, dit Ricardo), que la baisse du salaire au-dessous de la valeur de la force de travail, met ici obstacle à leur usage et le rend superflu, souvent même impossible au point de vue du capital, dont le gain provient en effet de la diminution, non du travail qu'il emploie, mais du travail qu'il paye[122] ».

Dans tous les cas, c'est la concurrence qui détermine les capitalistes à employer ou non les machines, voire à les inventer eux-mêmes ou à pousser à l'invention quand elles peuvent économiser de la force de travail et faire croître le profit[123].

Avec les machines, ce sont donc à la fois des possibilités nouvelles qui s'offrent, et des limites, des impossibilités, qui apparaissent. C'est alors que les rapports sociaux et la lutte des classes jouent leur rôle.

D'une part, la bourgeoisie s'est emparée de toutes les forces productives de l'industrie mécanique qui étaient à son avantage. Elle les a puissamment impulsées et fait fructifier. C'est son côté « civilisateur[124] ».

Cependant, elle les limite selon les contraintes internes du capital. « La différence entre le prix d'une machine et celui de la force de travail peut varier beaucoup, lors même que la différence entre le travail nécessaire à la production de la machine et la somme de travail qu'elle remplace reste constante[125]. »

C'est la première différence (différence de valeur) qui décide de l'emploi des machines dans le système de production capitaliste, lors même que la seconde différence serait « matériellement » avantageuse et permettrait une diminution sociale du temps de travail total. Le capitaliste considère la machine « uniquement comme moyen de rendre le produit meilleur marché[126] ». Il ne s'occupe pas des besoins « matériels » et de leur qualité.

Mais, les machines et, plus généralement, les techniques, *pourraient* être considérées tout autrement: comme diminuant et épargnant la peine des hommes. Pour qu'elles présentent cet intérêt, il suffit que le temps nécessaire à leur production soit moindre que le temps de travail qu'elles remplacent, et que les conditions dans lesquelles elles sont produites soient « humaines »:

> « C'est pourquoi, dans une société communiste, l'emploi des machines aurait une tout autre étendue que dans la société bourgeoise[127]. »

Ses limites, le mode de production capitaliste les éprouvent dans les crises.

NOTES

1. **Op. cit.**, p. 246. — Dans le même ordre d'idées, citons la formule significative de Hegel: «Le moyen est quelque chose de supérieur aux buts finis de la finalité extérieure.» (*Science de la logique*, trad. Jankélévitch, t. II, p. 452; trad. Labarrière, t. II, p. 263). Sur cette question, cf. J. D'Hondt, «Téléologie et praxis dans la "Logique" de Hegel», *Hegel et la pensée moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, pp. 1-26.

2. Nous l'entendons ici au sens de M. Simondon qui englobe sous cette dénomination les objets et les ensembles techniques. Il peut être utile de préciser que, selon cet auteur, il faut «définir l'objet technique [...], par le processus de concrétisation et de surdétermination fonctionnelle qui lui donne sa consistance au terme d'une évolution, prouvant qu'il ne saurait être considéré comme un pur ustensile» (**op. cit.**, p. 15).

3. *L'idéologie* (1968) p. 45; (1976) p. 15; bil., pp. 56-57; *MEW* 3, 21. — Plus tard, à propos des rapports sociaux, Marx dira que «c'est l'instrument qui est décisif» («Subordination formelle et subordination réelle du travail au capital», cf. *Œuvres* (éd. Rubel), t. 2, p. 374).

4. *La politique*, L. I, ch. IV, § 4, 1254 a 1-5 (éd. Aubonnet, p. 17).

5. *Le capital* (trad. Lefebvre), p. 200; ES, t. I, p. 181; *MEW* 23, p. 193. (Déjà cité, cf. ci-dessus p. 366). — La traduction de Roy omet le mot «finalisé», et dit «activité personnelle de l'homme». Le texte allemand n'a cependant pas varié (cf. *MEGA*, t. II/5, p. 130).

6. **Ibid.**, p. 199; p. 192.

7. En cela, «Marx s'est très visiblement inspiré des idées de Hegel» (J. D'Hondt, *L'idéologie de la rupture*, Paris, P.U.F., p. 205). Marx renvoie expressément à l'*Encyclopédie* qu'il cite à ce propos dans *Le capital* [t. 1, p. 182, n. 1; *MEW* 23, p. 194, n. 2]: «La raison est aussi *rusée* que *puissante*. La ruse consiste en général dans l'activité médiatisante qui, en laissant les objets, conformément à leur nature propre, agir les uns sur les autres et s'user au contact les uns des autres, sans s'immiscer immédiatement dans ce processus ne fait pourtant qu'accomplir *son* but» (Hegel, *Encyclopédie*, § 9, Addition, trad. Bourgeois, p. 614).

8. *Le capital*, t. 1, pp. 181-182; trad. Lefebvre, p. 201; *MEW* 23, p. 194. — Cela se trouve presque littéralement chez Hegel (cf. note précédente) à ceci près que Hegel parle de «laisser les choses agir» et Marx de «se servir d'elles» pour «les faire agir» les unes sur les autres.

9. **Ibid.**, p. 182; p. 201; p. 194. (Trad. modifiée)

10. **Ibid.**, p. 184; pp. 204-205; p. 197. — Marx emploie parfois **können** qui indique la possibilité matérielle objective, le pouvoir physique de faire: «La matière première peut [**kann**] former la substance principale d'un produit ou n'y entrer que sous la forme de matière auxiliaire» (**ibid.**). Mais, il emploie aussi bien **mögen** qui a un sens subjectif, renvoyant à un choix ou à un désir, ou encore qui exprime une incertitude objectivement fondée, au sens de: «il peut se faire que», «il peut arriver que».

11. Cf. **Ibid.**, p. 51; p. 39; p. 49; et *Contribution*, p. 8; *MEW* 13, p. 16.

12. Cf. *Contribution*, **ibid.** — Même observation dans *Le capital*, t. I, p. 186; trad. Lefebvre, p. 207; *MEW* 23, p. 199.

13. *L'idéologie* (1986) p. 55; (1976) p. 25; éd. bil. pp. 85; *MEW* 3, p. 43.

14. **Ibid.**

15. Cette expérience et ce sentiment d'arrachement et de perte étaient à la base du Romantisme, dont les manifestations ont été souvent décrites et les racines sociales analysées.

16. Sur l'importance et le sens de ce thème dans le genèse de la philosophie hégélienne, cf. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge/Londres/New York/Melbourne, Cambridge Univ. Press, rééd., 1978, ch. 1 et 3.

17. Onzième Thèse sur Feuerbach, *L'idéologie* (1968), p. 34; (1976) p. 4; éd. bil., pp. 32-33; *MEW* 3, p. 535. Trad. modifiée.

18. *Manifeste*, pp. 118-119; *MEW* 4, p. 493. Trad. modifiée.

19. *Le capital*, t. 2, p. 59, n. 2; trad. Lefebvre, pp. 417-418, n. 89; *MEW* 23, pp. 392-393, n. 89.

20. *Le capital*, t. 1, p. 182; trad. Lefebvre, p. 201; *MEW* 23, p. 194. Trad. modifiée. — Marx pense vraisemblablement à un chapitre de l'Évangile de Matthieu (VI, 27), qui déclare vaine l'accumulation des moyens d'existence artificiels: «Qui de vous peut, à force de soucis, prolonger une coudée la longueur de sa vie?» (*La Sainte Bible*, Braine-le-Comte (Belgique), Éd. Zech, 1952, p. 1146).

21. Sans parler de tableaux célèbres, nous pensons à *La bête humaine* d'Émile Zola et à la pièce musicale «Pacific 231» d'Arthur Honneger.

22. *Le capital*, t. 2, p. 15; (éd. Lefebvre) p. 361; *MEW* 23, p. 340. Trad. modifiée.

23. Selon M. Bertrand Gille, il s'agit d'une période qui couvre la Renaissance, le XVII[e] et la première moitié du XVIII[e] siècle (cf. GILLE, *op. cit.*, pp. 580-675).

24. En novembre 1851, Marx étudie les ouvrages de Johann BECKMANN (*Beiträge zur Geschichte der Erfindungen* [Contribution à l'histoire des inventions], Leipzig/Göttingen, 1782-1805, 5 t. en 2 vol.) et de Johann H. M. POPPE (*Geschichte der Technologie seit der Wiederherstellung der Wissenschaften bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts* [Histoire de la technologie depuis la renaissance des sciences jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle], Leipzig/Göttingen, 1807-1811, 5 vol.; et *Lehrbuch der allgemeinen Technologie* [Manuel de technologie générale], Cotta, 1821). A son habitude, il en relève des extraits dans ses cahiers.

25. Marx a étudié Ch. BABBAGE (*On the Economy of Machinery and Manufactures*, London, 1832) et A. URE (*The Philosophy of Manufactures: or, an exposition of the scientific, moral and commercial Economy of the Factory System of Great Britain*, London, 1835). Il s'est d'abord servi des traductions françaises de ces ouvrages. Dans *Le capital*, il citera l'édition anglaise de celui de Babbage.

26. *Op. cit.*, t. 1, p. i.

27. **Ibid.**, p. iij.

28. Ce concept est introduit par Beckmann dans son *Entwurf der allgemeinen Technologie* (Projet de technologie générale) (cf. *Thalès*, 1968, pp. 43-45). Marx ne semble pas avoir connu cet ouvrage tardif de Beckmann.

29. **Op. cit.**, t. 1, p. 232.

30. *Le capital*, t. 2, p. 40, n. 3; trad. Lefebvre, p. 393, n. 48; *MEW* 23, p. 370, n. 48. — Babbage a laissé son nom dans l'histoire des techniques: il fut le premier à dégager «tous les concepts de base d'un calculateur automatique», et est ainsi à l'origine des ordinateurs actuels (cf. *Histoire des techniques*, pp. 916-918). Il fit aussi partie de la commission statistique internationale mise sur pied par Quételet.

31. Cette définition, déjà citée dans *Misère de la philosophie* (p. 145; *MEW* 4, p. 153) sans indication de page, est reprise dans *Le capital* (t. 2, p. 62, n. 1; p. 421, n. 95; p. 396, n. 95). Marx ne donne pas la référence. Dans Babbage (**op. cit.**), cette définition est p. 230. L'éditeur français du *Capital* renvoie à la première édition anglaise de 1832, p. 136.

32. Selon M. François GUÉRY («La division du travail entre Ure et Marx (à propos de Michel Henry)», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1977, n° 4, pp. 423-444), Marx serait passé à côté de ce qu'il y avait de plus neuf chez Ure. Celui-ci avait proposé de considérer que «le principe du système automatique est [...] de substituer l'art mécanique à la main-d'œuvre, et de remplacer la division du travail entre les artisans par l'analyse d'un procédé dans ses principes constituants» (*Philosophie des Manufactures*, p. 30, et p. 32). L'anglais dit «**to substitute mechanical science for handskill, and the partition of a process into its essential continents for the division or gradation of labour among artisans.**» — M. Guéry parle d'une bévue de Marx qui serait due partiellement à la traduction française utilisée par Marx. Mais il incrimine également les propres traductions en allemand d'extraits de Ure faites par Marx. — Dans *Le capital*, Marx procède à une analyse généalogique (historique) du machinisme: ce qui lui importe, c'est la façon dont on est passé des outils et instruments dans la manufacture aux systèmes de machines dans la fabrique industrielle de son époque. Il cite Ure et retient sa définition de la fabrique et du système automatique, en les mettant à leur place: au terme de l'évolution (cf. *Le capital*, t. 2, pp. 65-66; trad. Lefebvre, p. 426; *MEW* 23, p. 401).

33. *Le capital*, t. 2, p. 60; trad. Lefebvre, p. 419; *MEW* 23, p. 394.

34. **Ibid.**, p. 64; p. 424; p. 398.

35. **Ibid.**, p. 60; p. 419; p. 394.

36. **Ibid.**, pp. 61-62; p. 421; p. 396. — «On ne peut manquer d'être frappé de la perspicacité de Marx sur ce sujet», dit M. G. CANGUILHEM («Les commencements de la technologie», *Thalès*, 1968, p. 23).

37. *Le capital*, t. 2, p. 60; trad. Lefebvre, p. 419; *MEW* 23, p. 394. — La notion d'opération renvoie davantage à Ure, qui serait ici supérieur à Marx, pense M. Guéry, par son esprit rationaliste, car il procède à une analyse plus abstraite du travail: sa démarche est analytique.

38. **Ibid.**, p. 62; p. 421; p. 396. (Trad. modifiée). — Cette sorte de «machine de travail» se présentait à l'époque dans les filatures et fabriques de tissage mécaniques, où un grand nombre de «machines de travail» disposées en série étaient actionnées par une seule machine motrice. Marx ajoute que «cette machine est seulement l'élément simple de la production mécanique [**maschinenmässigen Produktion**]» (**Ibid.**).

39. **Ibid.**, p. 65; p. 425; p. 400.

40. Là-dessus, il n'y a rien dans les *Manuscrits de 1857-1858* (cf. t. II, pp. 181 et suiv.; *Gr.*, pp. 581 et suiv.), où Marx se borne à rappeler Babbage et Ure, restant sur un plan économique, et n'entrant pas dans l'analyse proprement technologique, ce qu'il fera dans *Le capital*. C'est dans des lettres à Engels qu'on le voit aborder ces questions: « Dans ma dernière lettre, je t'ai interrogé sur les **selfactors** [machines à filer automatiques]. [...] De quelle manière **avant** cette invention intervenait l'ouvrier qu'on appelle le **spinner** [fileur]? Je comprends ce qu'est le **selfactor**, mais pas la situation qui l'a précédé. — J'insère certaines choses dans la section sur le machinisme. Il y a quelques questions curieuses que j'ignorais lors de ma première élaboration. Pour y voir plus clair sur ce point, j'ai relu entièrement mes cahiers [d'extraits] sur la technologie; je suis de même un cours de travaux pratiques [...]. » (L. du 28 janv., *Correspondance*, t. VII, pp. 127-128; *Lettres sur «Le capital»*, p. 133; *MEW* 30, pp. 320-321. Trad. modifiée).

41. *Le capital*, t. 2, pp. 65-66; trad. Lefebvre, p. 426; *MEW* 23, p. 401. — C'est là que Marx retient l'idée essentielle de Ure: « Le processus total est considéré en lui-même, analysé dans ses principes constituants et ses différentes phases, et le problème qui consiste à exécuter chaque processus partiel et à relier les divers processus partiels entre eux, est résolu au moyen de la mécanique, de la chimie, etc. » Marx ajoute ce complément significatif: « ce qui n'empêche pas naturellement que la conception théorique ne doive être perfectionnée par une expérience pratique accumulée sur une grande échelle » (**ibid.**). Cela va à l'encontre de la thèse de M. Guéry faisant de Ure un précurseur du « rationalisme appliqué », que Marx n'aurait pas compris. M. Guéry n'a pas pris en considération un tel passage, où Marx rend hommage à Ure et tient compte de son analyse, en liant étroitement la théorie à la pratique.

42. L. à Engels du 28 janv. 1863, *Correspondance*, t. VII, p. 128; *Lettres sur «Le capital»*, p. 133; *MEW* 30, p. 321.

43. **Ibid.**

44. **Ibid.** (Trad. modifiée). — Malgré de tels passages, M. Guéry, estimant que Marx n'a pas compris Ure, se pose le problème psychologique et pédagogique d'expliquer ce qui se passe dans l'esprit du mauvais élève qu'est Marx. Ce dernier se serait livré à un « bricolage douteux » des textes à sa disposition (cf. F. GUÉRY, *op. cit.*, p. 431). Nous reviendrons ci-dessous, dans notre prochain paragraphe sur la division du travail, sur un point de l'article de M. Guéry qui, à propos de la technologie, demande: « Marx fait-il autorité en la matière? » (**ibid.**, p. 425). Marx ayant souligné que la révolution technique du machinisme avait lieu dans certaines fonctions de travail propres à l'homme, son analyse ne nous paraît pas inférieure à celle de Ure, d'autant plus qu'il la reprend!

45. L. à Engels du 28 janv. 1863, *Correspondance*, t. VII, p. 128; *Lettres sur «Le Capital»*, p. 134; *MEW* 30, p. 321. Trad. modifiée.

46. **Ibid.**, p. 130. p. 135; p. 322.

47. Rappelons que c'est en 1844 que Marx se familiarisa avec l'économie politique. Ses lectures portèrent sur de nombreux ouvrages. M. Cornu (*op. cit.*, t. 1, p. 89) en signale treize, indiquant que sa liste est incomplète (cf. *MEGA* IV/2, pp. 301-553; *Marx-Engels Bibliographie*, pp. 21-34).

48. *Misère*, p. 135; *MEW* 4, p. 144-145.

49. **Ibid.**

50. Babbage, disent les historiens de la technologie, fut « l'initiateur [d'une] nouvelle manière de poser les problèmes de l'économie, d'intégrer théorie du machinisme et théorie de l'économie ». (*Thalès*, *1966*, p. 83. — En note, on y lit que Babbage fut un innovateur dans de nombreux domaines: machines à calculer, théorie de la représentation des systèmes mécaniques, théorie de la politique de la science, et qu'« en fait la même inspiration l'anime, il s'agit toujours des conditions de la puissance historique ». On comprend l'intérêt que lui porte Marx.)

51. *Misère*, p. 148; *MEW* 4, p. 155..

52. M. Guéry n'examine pas pour elle-même la conception de la division du travail chez Marx; il examine avant tout les citations de l'ouvrage de Ure dans *Le capital*, et leurs sources.

53. *Misère*, p. 145; *MEW* 4, p. 152-153. — Dans l'alinéa suivant, Marx précise qu'il s'agit de « la division du travail dans le sens d'A. Smith ».

54. **Ibid.**

55. *Le capital*, t. 2, p. 43; *MEW* 23, p. 374. — Même idée dans *Misère de la philosophie*: « l'accumulation et la concentration d'instruments et de travailleurs précéda le développement de la division du travail dans l'intérieur de l'atelier. Une manufacture consistait beaucoup plus dans la réunion de beaucoup de travailleurs et de beaucoup de métiers dans un seul endroit, dans une salle sous le commandement d'un capital, que dans l'analyse des travaux et dans l'adaptation d'un ouvrier spécial à une tâche très simple. [...] Pour M. Proudhon, qui voit les choses à l'envers, si

toutefois il les voit, la division du travail dans le sens d'Adam Smith, précède l'atelier, qui en est une conditon d'existence» (*Misère*, pp. 144-145; *MEW* 4, pp. 152-153).

56. *Recherches...*, L. I^er^, pp. 38-46.

57. *Misère*, p. 144; *MEW* 4, p. 152.

58. **Ibid.**

59. **Ibid.**

60. **Ibid.**

61. **Ibid.**, p. 143; p. 151.

62. *Le capital*, t. 2, p. 41, n. 1; *MEW* 23, pp. 371-372, n. 50. — Marx y cite la triple distinction de Skarbeck: division générale du travail par grands secteurs d'activité, division principale par branches, et division spéciale «que l'on devrait qualifier du titre de division de besogne ou de travail proprement dite».

63. Cf. ses Extraits de lecture, in *MEGA* IV/2, pp. 328-331, et IV/3: la lecture de la *Théorie des richesses sociales* de Skarbeck a lieu fin 1843-début 1844, et celle du *Cours d'économie politique*, et des *Considérations sur la nature du revenu national* de Storch, entre février et juin 1845 (cf. *Marx-Engels Bibliographie*, p. 28, et CORNU, *op. cit.*, t. III, *Marx à Paris*, 1962, p. 89, n. 3).

64. *Misère*, p. 143; *MEW* 4, p. 151.

65. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, p. 219; *GR.*, p. 189.

66. *Le capital*, t. 2, p. 46; trad. Lefebvre, p. 401; *MEW* 23, pp. 377-378.

67. Cet ouvrage était inconnu en allemand. Il ne sera traduit qu'en 1884, après la mort de Marx, et il était sans doute difficile de le trouver en 1867! Cela n'empêche pas Marx de rappeler son analyse ancienne, qu'il estime toujours valable. — La citation donnée en note par *Le capital* l'était en français: «On... peut établir en règle générale, que moins l'autorité préside à la division du travail dans l'intérieur de la société, plus la division du travail se développe dans l'intérieur de l'atelier, et plus elle y est soumise à l'autorité d'un seul. Ainsi, l'autorité dans l'atelier et celle dans la société, par rapport à la division du travail, sont en *raison inverse* l'une de l'autre» (*Misère*, p. 143; *MEW* 4, p. 151; *MEGA*, II/5, p. 291, note 59). — Signalons que ces pages de *Misère de la philosophie* sont utilisées dans les *Manuscrits de 1861-1863* (t. I, Cahiers I à V, p. 310; *MEGA*, II/3.1, pp. 267-268).

68. «Avec la manufacture se développa aussi çà et là l'usage des machines. [...] L'Empire romain avait transmis avec le *moulin à eau* la forme élémentaire de toute machinerie [ou mécanique] [**Maschinerie**]» (*Le capital*, t. 2, pp. 38-39; trad. Lefebvre, pp. 391-392; *MEW* 23, p. 368. Trad. modifiée). «Les deux bases matérielles sur lesquelles, dans le cadre de la manufacture, se fonde le travail préparatoire à l'industrie mécanique, sont la montre [l'horloge] et le moulin (d'abord le moulin à grains sous la forme du moulin à eau), tous deux légués par l'Antiquité. (Le moulin à eau, originaire d'Asie mineure, introduit à Rome à l'époque de Jules César)» (Lettre à Engels du 28 janv. 1863, *Correspondance*, t. VII, pp. 128-129; *MEW* 30, p. 321).

69. Proudhon écrivait à ce sujet: «Dans la société, l'apparition incessante des machines est l'antithèse, la formule inverse du travail; c'est la *protestation* du génie industriel contre le *travail parcellaire et homicide*. [...] Les machines, se posant dans l'économie politique contradictoirement à la division du travail, représentent la synthèse, s'opposant dans l'esprit humain à l'analyse» (PROUDHON, *Philosophie de la misère*, t. I, pp. 135, 136, 161 et 164. Cité in *Misère*, p. 141; *MEW* 4, p. 149).

70. *Misère*, p. 146; *MEW* 4, p. 154.

71. **Ibid.**

72. **Ibid.**, p. 147; p. 154.

73. *Le capital*, t. 1, p. 181; trad. Lefebvre, p. 200; *MEW* 23, p. 193. Trad. modifiée.

74. Ceux qui veulent réserver le caractère «productif» au seul travail humain sont logiquement amenés à s'élever contre cette extension du concept de «forces productives»; c'est le cas de certains disciples de M. Louis Althusser (cf. MACHEREY, Marx et l'idéologie bourgeoise du travail, d'après le premier paragraphe de la «Critique du Programme de Gotha» (Communication à un Colloque du C.R.D.H.M., Poitiers, non publiée, Compte Rendu in *Recherches Hégéliennes*, n° 15, sept. 1980, pp. 6-7).

75. M. G. A. COHEN propose une «lecture technologique» (**technological reading**) de Marx (*op. cit.*, p. 31).

76. A. W. WOOD (*op. cit.*, p. 70) s'interroge: «La théorie de l'histoire [de Marx] est-elle technologique»? (**A «technological» theory of history?**). Il répond par la négative.

77. *Misère*, pp. 140-141; *MEW* 4, p. 149.

78. «Infrastructure» désigne, à la fois et indistinctement, la base matérielle de la société et les rapports sociaux qui lui sont nécessairement et intimement liés. Cependant, ce sont deux

catégories hétérogènes comme matière et forme chez Aristote. A propos des confusions qui naissent de là, G. A. COHEN (*op. cit.*, pp. 28-37) fait des remarques très pertinentes.

79. *Le capital*, t. 2, p. 59; trad. Lefebvre, p. 419; *MEW* 23, p. 393.

80. « Le moteur donne l'impulsion à tout le mécanisme. Il enfante sa propre force de mouvement comme la machine à vapeur, la machine électro-magnétique, la machine calorique, etc., ou bien reçoit l'impulsion d'une force naturelle externe, comme la roue hydraulique d'une chute d'eau, l'aile d'un moulin à vent des courants d'air » (**ibid.**). Une machine peut même être mûe par la force humaine, comme « le **circular loom** [métier à tisser circulaire] de Claussen, qui sous la main d'un seul ouvrier, exécute 96000 mailles par minute » (**ibid.**, p. 59; p. 418; p. 392).

81. *Misère*, p. 145; *MEW* 4, p. 153.

82. *L'idéologie* (1968) p. 65; (1976) p. 34; bil., pp. 114-115; *MEW* 3, p. 45.

83. *Le capital*, t. 1, p. 183; trad. Lefebvre, p. 203; *MEW* 23, p. 196. — Marx soutient le paradoxe de nommer « moyen » « le poisson qui n'a pas encore été pris », car « on n'a pas encore inventé l'art d'attraper des poissons dans des eaux où il n'y en a pas » (**ibid.**, n. 1; n. 6).

84. **Ibid.**, p. 183, n. 2; p. 203, n. 7 (où l'on relève une coquille: « finition » au lieu de « définition »!); p. 196, n. 7; *MEGA*, t. II/5, p. 132. (Trad. refaite; deux mots soulignés par Marx; cf. *MEGA* II/5, qui donne le texte de la première édition allemande.)

85. **Ibid.**, p. 183; p. 203; p. 195. (Trad. modifiée)

86. **Ibid.**, p. 181; p. 201; p. 194. (Trad. modifiée. Nous suivons littéralement le texte allemand, au risque d'une certaine lourdeur.)

87. « Un mode de production ou un stade industriel déterminés sont constamment liés à un mode de coopération ou à un stade social déterminés, et [...] ce mode de coopération est lui-même une "force productive" » (*L'idéologie* (1968) p. 58; (1976) p. 28; (éd. bil.) pp. 94-95; *MEW* 3, p. 30). — Le chapitre du *Capital* sur la coopération (t. 2, pp. 16-27; pp. 362-377; pp. 341-355) développe la même idée.

88. *Le capital*, t. 1, p. 182; trad. Lefebvre, p. 202; *MEW* 23, p. 194. Trad. modifiée.

89. Rappelons ici des lignes déjà citées (cf. ci-dessus, p. 376, citation référencée note 8): « Il [le travailleur] profite des propriétés mécaniques, physiques, chimiques de certaines choses pour les faire agir en tant que *moyens d'action* [**als Machtmittel**] sur d'autres choses, conformément à son but » (**ibid.**, pp. 181-182; p. 201; p. 194. — Trad. modifiée).

90. Fr. REULEAUX a théorisé le rôle de ces diverses forces et des contraintes qu'on leur impose dans les mécanismes, attirant particulièrement l'attention sur les « clôtures de force », « forme sous laquelle s'est conservé, dans le système machinal, un reste de liberté cosmique » (*Cinématique: Principes fondamentaux d'une science des machines*, trad. Debize, Paris, Libr. F. Savy, 1877, p. 257). Reuleaux observait en effet qu'« il existe dans la nature, des mouvements d'une très grande variété », et que « quant à des mouvements rigoureusement reliés les uns aux autres et dérivant régulièrement les uns des autres, comme ceux que nous obligeons les machines à produire, on n'en rencontre jamais dans la nature » (**ibid.**, p. 256).

91. *Le capital*, t. 2, p. 71; trad. Lefebvre, pp. 433-434; *MEW* 23, p. 407.

92. **Ibid.**, t. 1, p. 185; p. 206; p. 198. Trad. modifiée.

93. **Ibid.**, trad. Lefebvre, p. 434; E.S., t. 2, p. 72; *MEW* 23, p. 408.

94. **Ibid.**, p. 428; p. 67; p. 402.

95. **Op. cit.**, p. 55. Trad. par nous. — Ce tableau en remplace un autre, plus sommaire, présenté quelques pages plus haut par Cohen afin de le discuter (**ibid.**, p. 32).

96. M. G. HEYDEN (*Philosophisches Wörterbuch*, p. 978) omet aussi les forces naturelles en définissant les forces productives, ce que nous avons déjà signalé (cf. ci-dessus p. 292, n. 110).

97. **Op. cit.**, pp. 50-52.

98. *Misère*, p. 178; *MEW* 4, p. 181.

99. *MEW* 4, p. 626, note 79. Trad. par nous. — Sans doute l'idée que Marx ait pu qualifier la classe ouvrière d'« instrument » soulève-t-elle quelque réticence! Dans leur note, les éditeurs renvoient aux remarques d'Engels sur les modifications terminologiques qu'il a apportées lors de la réédition de *Travail salarié et capital*, substituant « force de travail » à « travail » où cela s'imposait: Marx n'a introduit cette distinction qu'une dizaine d'années plus tard, comme on l'a vu. Mais Engels ne fait allusion à aucune autre modification terminologique, disant au contraire qu'elles tournent toutes autour de ce point. Est-il donc si difficile de penser dialectiquement les deux notions de force de production et d'instrument de production? La classe ouvrière, dominée, exploitée et réprimée, ne devient-elle pas un « instrument » de la production capitaliste? Et à son tour ne se transforme-t-elle pas en instrument et force de la révolution technologique, puis de la révolution sociale et politique? Qui distinguera ici la force de l'instrument?

100. *Le capital*, trad. Lefebre, p. 434; ES, t. 2, p. 72; *MEW* 23, p. 409. Souligné par nous.

101. Tenter de distinguer, comme M. J.-P. Lefebvre (*Dictionnaire critique du marxisme*, p. 467), entre «la force productive» et «les forces de production» ne nous aurait été d'aucun secours dans la question débattue ici. En réalité, Marx emploie, dans les mêmes textes, l'une ou l'autre de ces expressions (**Produktivkräfte, Produktionskräfte**), et au singulier ou au pluriel. Voir, par exemple, *L'idéologie allemande* (cf. *MEW* 3, où l'on trouve ces deux expressions respectivement pp. 21, 22, 24, 26, 30, 35, 38, etc., et 32, 34, 35, 36, 38, etc.); «Forces de production», selon M. Lefebvre est toujours au pluriel dans *L'idéologie allemande* et a un sens «subtantiel» qui régresserait «tendanciellement», dit-il (**ibid.**, pp. 468-469). Mais on vérifiera qu'il n'en est rien: dans les mêmes pages, Marx use aussi du singulier! Évidemment, dans *Le capital*, il sera davantage question de la «productivité» et de «la» force productive du travail (au singulier), étant donné le caractère «théorique» de l'ouvrage.

102. *Le capital*, t. 2, p. 74; trad. Lefebvre, p. 438; *MEW* 23, p. 411. (Nous laissons de côté pour l'instant le début de cette phrase qui dit que «moins elle [la machine] transmet de valeur, plus elle est productive». Cela soulève des problèmes que nous allons examiner dans un instant.).

103. **Ibid.**, p. 9; p. 354; p. 334.

104. **Ibid.**, p. 9; p. 353; p. 333. Souligné par nous.

105. **Ibid.**, p. 9; p. 354; p. 333.

106. C'est la phrase sur laquelle s'ouvre *Le capital* (t. 1, p. 51; trad. Lefebvre, p. 39; *MEW* 23, p. 49; trad. modifiée). Même chose au début de la *Contribution* (p. 7; *MEW* 13, p. 15).

107. Marx clôt la section sur le machinisme et la grande industrie en indiquant que «les deux sources d'où jaillit toute richesse [sont]: *La terre et le travailleur*» (*Le capital*, t. 2, p. 182; trad. Lefebvre, p. 567; *MEW* 23, p. 530). — Termes soulignés dans l'édition de Roy, ainsi que dans la 1re éd. allemande (cf. *MEGA*, t. II/5, p. 413), mais non dans les autres.

108. **Ibid.**, p. 71; trad. Lefebvre, p. 433-434; p. 408. (Trad. modifiée) — Marx fait ici allusion à l'invention des moteurs électriques (machine de Gramme) dans les années soixante du siècle dernier.

109. **Ibid.**, p. 72; trad. Lefebvre, p. 434; p. 408. (Trad. modifiée) — Citation déjà faite, mais pour un autre de ses aspects (cf. ci-dessus, pp. 397-398, n. 93).

110. **Ibid.**, p. 12, p. 358; p. 337.

111. **Ibid.**, p. 72; p. 434; p. 408.

112. **Ibid.**

113. **Ibid.** Trad. modifiée — Ces deux phrases sont condensées en une seule par Roy.

114. **Ibid.**, p. 72; trad. Lefebvre, p. 435; p. 409. — Voici la traduction proposée par M. Lefebvre: «Si nous déduisons de la machinerie et de l'outil leurs coûts moyens quotidiens, [...] alors ils travaillent [**wirken**] pour rien, comme des forces de la nature disponibles sans l'intervention du travail humain. Dans la mesure même où l'étendue productive [**der produktive Wirkungsumfang**] de la machinerie sera plus grande que celle de l'outil, plus grande sera l'étendue de son service gratuit [**ihres unentgeltlichen Dienstes**], comparé à celui de l'outil».

115. **Ibid.**

116. **Ibid.**, pp. 72-73, n. 1; pp. 435-436, n. 109; p. 409, n. 109.

117. «Ce n'est que dans l'industrie mécanique que l'homme arrive à faire fonctionner sur une grande échelle les produits de son travail passé comme forces naturelles, c'est-à-dire gratuitement» (**ibid.**, p. 72; p. 435; p. 409). — Cité ci-dessus p. 464, n. 1, dans la traduction de M. Lefebvre.

118. «La production de machines au moyen de machines diminue évidemment leur valeur, proportionnellement à leur extension et à leur efficacité» (**ibid.**, p. 74; p. 438; p. 411).

119. **Ibid.**

120. **Ibid.**, pp. 72-73, n. 1, **in fine**; p. 436, n. 109; p. 409, n. 109.

121. **Ibid.**, p. 74; pp. 437-438; p. 411. — Nous avions signalé la difficulté de bien comprendre ces affirmations de Marx (cf. ci-dessus, p. 399, n. 102).

122. **Ibid.**, p. 77; p. 441; p. 415. — «Aussi voit-on aujourd'hui des machines inventées en Angleterre qui ne trouvent leur emploi que dans l'Amérique du Nord. Pour la même raison, l'Allemagne, aux XVIe et XVIIe siècles, inventait des machines dont la Hollande seule se servait; et mainte invention française du XVIIIe siècle n'était exploitée que par l'Angleterre» (**ibid.**, p. 77; p. 441; pp. 414-415).

123. De tout cela, Marx donne des exemples (cf. **ibid.**, pp. 77-78; pp. 441-442; pp. 415-416).

124. Cf. *Manifeste*, pp. 40-41; *MEW* 4, pp. 466-467.

125. *Le capital*, t. 2, p. 77; trad. Lefebvre, p. 441; *MEW* 23, p. 414. — Dans le début de la phrase, il s'agit de la valeur d'échange des forces productives, dans la deuxième partie de leur valeur d'usage. Marx veut dire qu'il n'y a pas de proportion nécessaire entre elles: une machine

peut coûter moins, autant ou plus, que cent ouvriers, tout en produisant deux fois plus de marchandises qu'eux, par exemple.

126. **Ibid.**, p. 76; pp. 440-441; p. 414.

127. **Ibid.**, p. 77, n. 1; p. 441, n. 116a; p. 141, n. 116a. (Note ajoutée dans la 2e éd. allem.). — Marx veut dire ici que la machine remplace le travail, mais non le salaire. Or, du point de vue de la valeur, dont le mode de production capitaliste est prisonnier, on est contraint de mettre la machine en concurrence avec le salaire. D'où des limites plus étroites que celles qui seraient objectivement nécessaires. Cependant, cela ne veut pas dire que toutes les limites au remplacement de la force de travail par des machines seraient supprimées par une socialisation complète des moyens de production: il faut que leur production «économise» du travail.

Chapitre 9

LES CRISES

Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions.
J.-J. ROUSSEAU

La possibilité historique résulte du progrès des forces productives et s'y identifie. Les possibles sont multipliés par les innovations techniques où se réalise l'accroissement de la maîtrise sur la nature. L'avènement et les réalisations de l'industrie mécanisée le démontrèrent. Cette mécanisation de certaines des opérations de l'activité humaine ne fut elle-même possible que grâce au capital, dont elle a en retour impulsé l'essor. Cette liaison de l'industrie et du capital est dialectique.

Le triomphe de l'industrie assura au capital son emprise sociale, et à la bourgeoisie sa domination politique. Mais il comportait sa face négative: il engendra des crises spécifiques, inconnues auparavant, des crises paradoxales: la richesse dans la pauvreté, la surproduction sociale et la paupérisation des classes laborieuses!

Comment interpréter ces phénomènes? Les crises étaient-elles passagères, locales et surmontables, ou nécessaires, générales et fatales? Les opinions divergèrent. Certains nièrent la possibilité d'une crise générale; Marx l'affirma. Nous avons cité ses phrases célèbres où il compare les catastrophes économiques et les révolutions sociales et politiques aux cataclysmes naturels, du fait de leur caractère «inévitable». C'est dans les crises du mode de production capitaliste que se manifestent les rapports entre possibilité, réalité et nécessité.

Marx ne cherche pas tellement à distinguer entre différents types de crises; elles sont financières et commerciales, industrielles et sociales, politiques, internationales, tous ces aspects se mêlant d'une manière complexe, mais non inextricable. Il s'agit pour lui d'en découvrir et d'en démêler les causes

profondes: toutes ont un fondement économique. Pour saisir ce qui rend une «crise générale» possible, il faut discerner les causes qui provoquent les crises «réelles». On ne peut délimiter la future crise possible qu'à partir d'une analyse du réel, présent et passé.

Il s'agit pour Marx de comprendre à la fois la possibilité et la nécessité des crises générales. Sa thèse est qu'une crise «générale» du mode de production capitaliste est non seulement possible, mais nécessaire. Toutefois, la possibilité n'entraîne pas la réalité: aussi prend-il soin de distinguer la «possibilité» de la crise générale de sa «réalité». Analysant les crises générales du capitalisme, il distingue entre «possibilité formelle» et «possibilité réelle». En effet, il ne suffit pas d'admettre la simple possibilité formelle des crises, comme le faisaient certains économistes et écrivains politiques qui disaient que ces crises avaient des causes accidentelles et que la crise générale pouvait ne pas se produire.

Se plaçant dans une perspective historique, Marx estima, au contraire, que les sociétés capitalistes ne sauraient faire exception parmi les sociétés de classes: comme pour leurs prédécesseurs, leur destin est de disparaître dans des bouleversements et une révolution qu'elles ne peuvent écarter. Les crises qui secouent les sociétés capitalistes montrent que ce mode de production est essentiellement contradictoire, et que la crise possible est destinée à devenir réelle. Mais, il faut d'abord établir que la crise générale du mode de production capitaliste est possible, ce qui montrera que cette possibilité est une possibilité réelle.

1. La possibilité des crises

Lorsqu'il étudie la possibilité des crises, Marx ne se place pas à un simple point de vue empirique. Il ne se contente pas de dire: les crises sont possibles du fait qu'on les constate.

On avait effectivement observé un retour périodique des crises, selon un cycle présentant une nette régularité. Il s'agissait de dévoiler les causes de cette réapparition régulière des secousses économiques et sociales qui, ébranlant les sociétés les plus avancées, répercutaient leurs effets sur les autres nations par le truchement du marché mondial.

Ce retour périodique, Marx en recherche les causes. On l'a vu, ce sont celles qui sont à la base de la loi de la baisse tendancielle du taux de profit. Cette loi permet de prédire une aggravation des crises. D'où l'inévitabilité d'une crise générale que le capitalisme ne sera pas en mesure de surmonter: il sera ou détruit ou transformé en un autre système de production.

Les événements du XIX^e^ siècle, durant la période que l'historien Hobsbawn nomme «l'ère des révolutions»[1], montraient, à la fois, la répétition de crises économiques plus ou moins graves, et leur résolution sans modification essentielle du mode de production.

Il nous semble que Marx tienne compte de ce double phénomène, lorsqu'il dit que la possibilité de la crise générale doit être soigneusement distinguée de sa réalité. Les «déterminations qui expliquent [**erklären**] la possibilité de la crise n'expliquent pas, il s'en faut, sa réalité»[2].

Les causes de sa possibilité et celles de sa réalisation ne sont pas les mêmes. La possibilité de la crise n'entraîne pas la crise. Ainsi, Marx ne parle tout d'abord que de simple possibilité: la crise «en puissance» (**potentia**) doit être opposée à la crise «en acte» (**actu**)[3]. Il faut que la crise existe à l'état potentiel, pour devenir réelle. D'où l'importance de bien distinguer la crise potentielle de la crise effective.

Ce faisant, Marx lutte contre deux thèses différentes et opposées, d'une part contre celle selon laquelle une crise générale n'est pas possible, d'autre part contre celle qui veut qu'une crise survienne du fait de sa simple possibilité. Commençons par cette deuxième thèse.

«[Des] économistes, tels que J[ohn] St[uart] Mill par exemple) [...] veulent expliquer les crises par [de] simples *possibilités* de crise impliquées dans la métamorphose de la marchandise — comme la séparation de l'achat et de la vente — [...][4].» Ils pensent «*expliquer* la crise à partir de cette forme élémentaire[5]».

Cela «équivaut», dit Marx, «à expliquer la crise en exprimant son existence sous la forme la plus abstraite qui soit, c'est-à-dire à expliquer la crise par la crise[6]».

Ce serait en rester à la simple possibilité abstraite, et, comme John Stuart Mill, tenter d'expliquer la réalité à partir de la possibilité. Certes, cette possibilité «formelle» est déjà elle-même présente dans la réalité: il y a effectivement séparation de l'achat et de la vente, cette séparation se manifestant sous diverses formes («formes» de la monnaie).

Marx remarque que ces économistes «se satisfont en affirmant que dans ces formes existe la possibilité que des *crises* surviennent, que c'est donc *un hasard* si elles ne se produisent pas et que, par conséquent, leur éclatement lui-même apparaît comme un simple *hasard*[7]».

La question que Marx pose à ces théoriciens est la suivante: comment expliquent-ils le passage de la possibilité d'une crise à sa réalité? En appeler aux diverses formes que peuvent prendre les marchandises dans l'achat et la vente grâce à l'argent, comme le font John Stuart Mill et d'autres économistes, ne saurait suffire pour expliquer cette transformation. La simple possibilité n'a jamais été cause de la réalité.

Ce que Marx conteste donc, c'est l'explication selon laquelle la crise possible deviendrait une crise réelle par hasard, c'est-à-dire du fait de circonstances accidentelles, extérieures et contingentes. En effet, le hasard ne saurait rendre compte du caractère cyclique des crises. Non que le hasard ne joue son rôle là comme ailleurs: il y a des événements dus au hasard. Marx ne le nie pas du tout, au contraire. Mais quand il s'agit d'un événement majeur

comme une crise « générale », sa « réalisation » dépend de bien autre chose que du simple hasard.

Expliquer la réalité par la possibilité, c'est ce que faisaient les philosophes comme Leibniz qui imaginait une pluralité infinie de mondes possibles, ou comme les atomistes épicuriens qui avaient introduit le hasard aveugle à l'origine de la formation des mondes. On trouve l'analogue du « hasard » chez les théologiens qui recourent à un ***fiat*** « arbitraire » pour « expliquer » la création.

Chercher les causes d'un fait ou d'un événement dans des conditions de possibilités générales, c'est en rester à la possibilité formelle logique. Beaucoup d'économistes se contentaient d'établir la possibilité des crises, et pensaient ainsi les avoir suffisamment expliquées.

Pourtant, Marx est d'accord avec eux sur un point. Il y a effectivement possibilité de crise à partir du moment où il y a séparation entre les deux actes d'achat et de vente. Mais, malgré le fait de cette séparation, la crise reste une simple possibilité tant que rien n'empêche les échanges: en effet, cette séparation a lieu dans la sphère de l'échange, c'est-à-dire de la circulation des valeurs (marchandises et argent). Or les causes des crises du système capitaliste ne se trouvent pas dans les processus d'échange, puisque ceux-ci procèdent nécessairement selon la loi de l'égalité des échanges: si un individu perd dans un échange singulier (échange inégal), celui qui lui a acheté gagne autant, et, au total, la loi est respectée.

Les causes des crises du système capitaliste se trouvent ailleurs: dans le mouvement d'ensemble de la production capitaliste. On connaît la réponse marxienne: les crises proviennent de l'apparition de nouvelles forces productives qui ne trouvent pas d'emploi du fait des rapports de production dominants. Les forces productives entrent en contradiction avec les rapports sociaux. Les capacités productives ne peuvent se déployer du fait d'une restriction des capacités de consommation des classes les plus nombreuses. La crise prend la forme de crise de surproduction. La concurrence capitaliste crée à la fois la surproduction et la sous-consommation.

Cette contradiction est interne au mode de production capitaliste. Elle tient à son essence. C'est elle qui provoque les crises. Or, les économistes classiques anglais avaient justement contesté la possibilité de crises de surproduction. Aussi étonnant que cela puisse paraître, c'était en particulier le cas de Ricardo.

Plus exactement, Ricardo niait la possibilité de toute crise générale, admettant seulement celle de crises locales ou sectorielles limitées. Il pensait que l'accumulation capitaliste pouvait se poursuivre indéfiniment: « Il ne saurait y avoir dans un pays de capital accumulé, quel qu'en soit le montant, qui ne puisse être employé productivement[8] », affirmait-il.

En d'autres termes, il y aurait toujours des débouchés pour un capital de quelque grandeur qu'il soit. Il ne serait pas possible que l'on produise trop.

Comme Ricardo ne niait pas qu'il y eût, ou qu'il puisse y avoir, des crises économiques, comment accordait-il ces deux affirmations?

Il admettait qu'« il peut être produit une trop grande quantité d'une certaine denrée et [qu']il peut en résulter une surabondance telle dans le marché, qu'on ne puisse en retirer ce qu'elle a coûté[9] ». Cependant, « ce trop plein ne saurait avoir lieu pour toutes les denrées[10] ».

En substance, l'explication de Ricardo est la suivante: les besoins vitaux élémentaires sont faciles à satisfaire dans toute société; ils ne réclament qu'une quantité limitée de travail et de produits, alors que les autres besoins potentiels sont indéfinis et illimités[11]. Bien que la productivité du travail augmente avec l'amélioration des conditions de production, les objets répondant à cette seconde catégorie de besoins demandent une quantité de travail que rien ne borne **a priori**. Par suite, il n'y aurait pas de limite assignable au développement du capital et les forces productives qu'il met en œuvre seraient susceptibles de croître autant que l'on voudrait.

Relevant ces propos, Marx fait observer que les Anciens non plus ne parlaient pas de crise de surproduction: la consommation de luxe des classes riches absorbait le surplus. Dans l'Antiquité, souligne-t-il, l'activité était essentiellement consacrée à produire des biens de consommation. Là n'est plus l'objet premier de la production moderne qui doit avant tout créer de la plus-value, et toujours plus de plus-value, chaque capitaliste individuel y étant contraint par la concurrence. Ricardo raisonne comme un Ancien: il assigne au mode de production capitaliste la même finalité qu'au mode de production de l'antiquité. D'où l'impossibilité de trop produire: certaines classes pourraient toujours augmenter leur consommation à volonté.

C'est sur cette négation ricardienne de la possibilité de toute crise générale du régime capitaliste que porte la critique marxienne. Avant Marx, des économistes avaient déjà rompu avec la théorie de Ricardo sur ce point, car les crises de surproduction générales étaient devenues un fait qui se répétait. Elles ne pouvaient plus être niées.

Cette erreur de Ricardo s'explique; Marx lui trouve quelque excuse: « Ric[ardo] en ce qui le concerne, ne savait au fond rien des crises, des crises du marché mondial résultant du processus de production lui-même[12]. »

Il avait élaboré sa doctrine avant que les crises générales ne se soient manifestées avec une ampleur inaccoutumée: la première grande crise de surproduction survint en 1817. Il n'ignorait pas les hausses et les baisses des prix. Mais il ne pensait pas qu'elles pourraient jamais constituer une menace pour le régime de production capitaliste.

Les conceptions de Ricardo sur les crises doivent donc être rapportées aux événements économiques dont il était le témoin:

> « Il pouvait expliquer les crises de 1800-1815, par le renchérissement des grains à la suite des mauvaises récoltes, de la dépréciation du papier-

> monnaie, de la dépréciation des articles coloniaux [...] à la suite du blocus continental[13]. »

Autrement dit, Ricardo rendait compte des crises par diverses causes extérieures au processus de production, par des « raisons politiques et non économiques », précise Marx. Quant aux crises d'après 1815, il se les expliquait « en partie par une mauvaise année, [en l'occurrence] par une pénurie du blé », et « en partie par les changements soudains des circuits commerciaux » du fait du « passage de l'état de guerre à la paix[14] ».

Après Ricardo, on ne pouvait plus penser de même :

> « Les phénomènes historiques postérieurs, en particulier, la périodicité presque régulière des crises du marché mondial, ne permettaient plus aux successeurs de Ricardo de nier les faits ou de les interpréter comme des faits accidentels[15]. »

Ces quelques éléments d'histoire économique éclairent la réponse des économistes à la question de la possibilité des crises générales. Ces données sont indispensables pour comprendre que la question se posait avec de plus en plus d'acuité du temps de Marx et qu'elle ait pris une importance cruciale dans sa conception de la possibilité historique. D'où l'intérêt de l'analyse marxienne de la possibilité des crises.

Comme Ricardo, Marx se place sur un plan théorique. Du fait que les crises se reproduisent avec une certaine régularité, les explications de Ricardo ne suffisent pas. C'est dans l'analyse du processus de production, et du mouvement d'ensemble de l'économie capitaliste qu'on doit trouver en quoi les crises sont possibles, et en quoi elles sont nécessaires ; car il faut bien distinguer les causes qui rendent une crise générale possible de celles qui la rendent nécessaire.

La réponse à cette question se trouve dans la théorie de l'accumulation. L'accumulation capitaliste rencontre des limites que Ricardo n'a pas vues : il pense que cette accumulation peut se poursuivre autant que l'on voudra. Or elle est limitée par la possibilité de « réalisation » de la plus-value.

L'accroissement des forces productives impulsé par le capital engendre la surproduction, qui n'est toutefois qu'une surproduction « relative ». Ce mode de production veut que la grande masse des travailleurs ait son revenu limité à un minimum, puisque la lutte concurrentielle entre les capitalistes les contraint à abaisser le coût de la force de travail comme tous les autres coûts. D'où une contradiction interne inévitable : en effet, à partir d'un certain point, les marchandises produites ne peuvent plus être achetées ; la plus-value, et donc le profit, qui sont le nerf de la guerre concurrentielle, ne peuvent plus être « réalisés ». C'est la crise. Le système rencontre ses limites.

Ricardo, dont on a souvent reconnu les qualités de logicien, niait, par un raisonnement très simple, qu'une surproduction générale fût possible :

> « Personne ne produit que dans l'intention de consommer ou de vendre la chose produite, et on ne vend jamais que pour acheter quelque autre produit qui puisse être d'une utilité immédiate, ou contribuer à la production future. Le producteur devient donc consommateur de ses propres produits, ou acheteur et consommateur des produits de quelque autre personne. Il n'est pas présumable qu'il reste longtemps mal informé sur ce qu'il lui est le plus avantageux de produire pour atteindre le but qu'il se propose, c'est-à-dire pour acquérir d'autres produits. Il n'est donc pas vraisemblable qu'il continue à produire des choses pour lesquelles il n'y aurait pas de demande[16]. »

C'est dire que la crise ne serait que sectorielle et momentanée. Historiquement, on voyait effectivement les crises se résorber, et le mouvement de production repartir de plus belle. Cependant, Ricardo n'avait pas pris la mesure des grandes crises de surproduction.

Marx montre aisément la faiblesse des arguments du grand économiste anglais : « Ce sont là les bavardages puérils d'un Say qui ne sont pas dignes de Ricardo[17]. » Il suffit en effet de remarquer qu'« aucun capitaliste ne produit pour consommer son produit. [...] Plus haut on avait oublié que le produit est marchandise. Maintenant on oublie même la division sociale du travail. Dans des régimes où les hommes produisent pour eux-mêmes, il n'y a pas de crises, mais il n'y a pas non plus de production capitaliste[18] ».

L'erreur de Ricardo provient de ce qu'il ne fait pas de différence entre les divers modes de production ; il ne prend pas en considération les conditions particulières au mode de production capitaliste :

> « Ici [chez Ricardo] les crises sont donc évacuées par un raisonnement qui oublie ou nie les premières présuppositions de la production capitaliste, l'existence du produit comme marchandise, le dédoublement de la marchandise en marchandise et argent, les moments de la séparation qui en résultent dans l'échange des marchandises et enfin la relation de l'argent ou de la marchandise au travail salarié[19]. »

Ricardo reprenait la thèse de Say : « On n'achète des produits qu'avec des produits, et le numéraire n'est que l'agent au moyen duquel l'échange s'effectue[20]. » Que l'argent rende l'échange « possible » n'entraîne pas que l'échange puisse toujours s'effectuer réellement. Que les produits soient « toujours » achetés par des produits, certes, à condition de pouvoir les acheter ! Ricardo part d'une loi générale abstraite (les produits sont toujours achetés par des produits) pour en tirer la conclusion que les produits peuvent « toujours » être achetés. Faute insigne chez un logicien comme lui ! Il devait seulement affirmer : les produits, quand il sont achetés, le sont toujours par d'autres produits. Marx attribue cela au fait que Ricardo se place au point de vue du capitaliste.

L'objection marxienne est des plus simples. C'est une question de

possibilité réelle! Peut-on toujours vendre ce qu'on a produit? Poser la question, c'est y répondre: beaucoup de gens ont des besoins, mais ils ne sont pas solvables! Par sa nature, le régime de production capitaliste multiplie énormément le nombre des produits grâce à l'emploi des machines. Cette production massive présente un intérêt particulièrement dans les branches qui produisent les biens de consommation courante: en abaissant leur prix, elle abaisse en effet celui de la force de travail ouvrière, ce qui s'impose du fait de la concurrence entre capitalistes.

Ainsi, la contradiction, déjà rencontrée, du point de vue de la valeur, dans la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, se retrouve ici sur le plan matériel (ou substantiel): la capacité de production dépasse la capacité de consommation (besoins solvables); la production réelle dépasse la consommation possible. D'où une surproduction réelle de nature telle que la consommation de luxe, le superflu ou le gaspillage, ne peuvent l'absorber, car il s'agit de la surproduction de produits de base: du blé, du coton, des tissus, etc. C'est dans une thèse erronée, reprise de Say, que Ricardo fonde sa négation de la possibilité de toute crise générale fatale: il croit que, avec un peu de temps, le capital peut se déplacer à volonté dans d'autres domaines de production.

Marx a beau jeu d'objecter qu'« un homme qui a produit n'a pas le choix entre vouloir vendre et ne le vouloir pas. Il lui faut *vendre*. Et justement dans les crises il arrive ce fait qu'il ne peut pas vendre ou qu'il ne le peut qu'au-dessous du coût de production[21] ».

Quand la crise est là, le capital ne peut plus se déplacer, car il ne peut plus se « réaliser ». Il doit se dévaloriser. Non seulement cela « arrive », mais Marx soutient que la crise générale du régime de production capitaliste est nécessaire.

Toutefois, c'est une nécessité conditionnelle: une crise générale n'intervient que *parce qu'*elle a d'abord été rendue possible du fait de la séparation de la vente et de l'achat. Cette possibilité devient réalité *parce que* des causes internes au processus d'ensemble de la production capitaliste portent cette séparation au paroxysme en l'accroissant et en la prolongeant dans le temps. Mais même le capitaliste le plus riche ne peut maintenir cette séparation indéfiniment. Ne pouvant « réaliser » la valeur qui existe potentiellement dans les marchandises produites, il ne peut continuer la production: « La crise est précisément le moment de la perturbation et de l'interruption du processus de reproduction[22]. »

Ce dont il s'agit, ce n'est pas seulement de la possibilité et de l'existence des crises, mais de leur nature: après 1820, de l'avis général, ce sont des crises de surproduction. Face au texte de Ricardo disant que « tout capital peut toujours s'employer productivement », Marx s'exclame:

> « A quoi bon tout ce discours? Dans les moments de surproduction, une grande partie de la nation (spécialement la classe ouvrière) est plus que

jamais dépourvue de blé, de chaussures, etc., pour ne pas parler de vin et de **furniture** [meubles][23].»

Les besoins donc existent. Bien mieux, ce sont les ouvriers, ceux qui ont produit, qui ne peuvent pas racheter leur produit. Ce qui encombre le marché est précisément ce dont ils ont le plus besoin[24].

Par conséquent, il ne suffit pas de constater que des crises éclatent; il ne suffit pas non plus d'indiquer que leur possibilité réside dans la séparation de l'achat et de la vente. Il faut comprendre pourquoi, de possibles, elles deviennent réelles. On ne peut pas dire que la possibilité se transforme en réalité.

Les crises ont deux sortes de causes: celles qui les rendent possibles et celles qui les rendent réelles. Il s'agit de montrer qu'elles ne sont pas accidentelles.

2. *La possibilité formelle des crises. Ses deux formes*

Marx a observé les crises[25]. Mais il ne pense pas que cela suffise pour les comprendre. Sa démarche n'est pas empiriste: en analysant les crises en mode de production capitaliste, il est amené, sur un plan théorique, à distinguer deux formes de possibilité, qu'il appelle des possibilités «formelles», parce qu'elles sont liées aux «formes» de la valeur dans les échanges.

La possibilité des crises provient de l'existence des formes de la marchandise: forces de travail, produits de toutes sortes et monnaie, celle-ci se présentant aussi également sous diverses formes. Elle réside dans leur séparation, qui est la disjonction des deux actes de la vente et de l'achat.

Il n'y a évidemment pas d'achat sans vente, ni de vente sans achat: tout acheteur suppose un vendeur et réciproquement. Cependant, la séparation de l'achat et de la vente devient effective lorsque le paiement est différé et renvoyé à terme, c'est-à-dire, historiquement, lorsque s'introduisirent le paiement par traites et l'escompte dans le grand commerce. Avec ces moyens financiers, un marchand peut avoir acheté et en cas de mévente ne plus être en mesure d'honorer ses engagements. De même pour le capitaliste qui, ayant acheté force de travail, instruments (machines, etc.) et matériaux (matières premières, etc.), se trouve ne pas pouvoir vendre les produits qu'il a fait faire en réunissant ces diverses «forces productives».

Les passages des produits d'une de leurs formes à l'autre ne sont que des «métamorphoses» matérielles qui semblent toujours possibles. Mais ces métamorphoses continuelles supposent un régime d'échange des produits en tant que «marchandises», et non un régime de troc, ou d'échanges réglés socialement (corporations, planification sociale avec abolition du marché). Cependant, la crise consiste dans l'arrêt de cet incessant changement de formes à l'une de ses phases; la métamorphose ne peut plus s'accomplir:

> « Voici comment se présente la possibilité de la crise dans la métamorphose de la marchandise. — Premièrement, il faut que la marchandise qui, en tant que valeur d'usage, existe réellement et en tant que valeur d'échange, dans le prix, existe idéalement, soit transformée en argent. M-A. Si cette difficulté, la vente, est résolue, il n'y a plus de difficulté pour l'achat: A-M, car l'argent est immédiatement échangeable contre tout. [...] La possibilité de la crise, pour autant qu'elle apparaît dans la forme simple de la métamorphose, résulte donc uniquement de ceci: les formes différentes — les phases — que la marchandise parcourt dans son mouvement, d'une part sont des formes et des phases qui se complètent nécessairement, mais par ailleurs, malgré cette cohérence **[Zusammengehörigkeit]** interne nécessaire, ce sont des parties et des formes du processus indépendantes, qui peuvent être et qui sont séparées, qui ne coïncident pas dans le temps ni dans l'espace. La possibilité de la crise réside donc uniquement dans la séparation de la vente et de l'achat[26]. »

Il pourrait sembler curieux que Marx l'appelle « possibilité formelle », car elle n'a rien à voir avec la possibilité formelle au sens de la logique, pour qui une chose est possible lorsqu'elle n'est pas contradictoire. Ici, le qualificatif « formel » signifie qu'un moment critique apparaît qui « résulte de la forme de l'échange »[27]: « nous disons que la forme simple de la métamorphose inclut la possibilité de la crise[28] ».

Cette possibilité apparaît du fait qu'un produit passe d'une forme dans une autre: la possibilité de la crise est liée à l'existence de ces transformations successives d'une même valeur dans les mains de son propriétaire. Elle se présente dès qu'il y a une circulation marchande simple, et une transformation de la marchandise en argent. Cela suffit: si l'acheteur éventuel, qui en a le besoin, n'est pas solvable, la métamorphose ne peut se faire. Alors la vente est différée. Dès ce moment, la métamorphose est entravée, voire sérieusement compromise. « Si achat et vente coïncidaient, la *possibilité* de la crise [...] disparaîtrait[29]. »

Cette possibilité « formelle » n'apparaît pas dans le système du troc. Elle naît et se développe avec la monnaie, plus encore avec la monnaie de crédit. Pour cette raison, Marx la nomme encore une possibilité « générale », ou « abstraite »:

> « La possibilité générale abstraite de la crise ne signifie rien d'autre que la *forme la plus abstraite de la crise*, sans contenu, sans motif impliquant ce contenu. La vente et l'achat peuvent être disjoints. Ils sont donc *crise* **potentia** [en puissance] et leur conjonction demeure toujours un moment critique pour la marchandise[30]. »

Cette possibilité, Marx la dit « formelle », car il n'y a rien, dans les formes mêmes de la marchandise, qui indique quelles causes peuvent entraver réellement la vente effective. Ces causes proviennent d'ailleurs:

> « Ce qui transforme cette possibilité de la crise en crise n'est pas contenu dans cette forme elle-même: ce qu'elle contient uniquement c'est qu'est présente là *la forme* pour une crise[31]. »

Cette thèse figure, dans les mêmes termes, dans *Le capital.* Dès que l'on a une circulation marchande simple, une monnaie faisant fonction de moyen d'échange, là gît la possibilité de crises futures:

> « Dans le commerce du troc, personne ne peut aliéner son produit sans que simultanément une autre personne aliène le sien. L'identité immédiate de ces deux actes, la circulation la scinde en y introduisant l'antithèse de la vente et de l'achat. Après avoir vendu, je ne suis forcé d'acheter ni au même lieu ni au même temps, ni de la même personne à laquelle j'ai vendu. [...] Si la séparation des deux phases complémentaires l'une de l'autre de la métamorphose des marchandises se prolonge, si la scission entre la vente et l'achat s'accentue, leur liaison intime s'affirme — par une crise[32]. »

Cette scission est aggravée dans le mode de production capitaliste du fait que les circuits d'échange se complexifient. Toutes sortes d'oppositions apparaissent qui se développent en contradictions:

> « Les contradictions que recèle la marchandise, de valeur usuelle et valeur échangeable, de travail privé qui doit à la fois se représenter comme travail social, de travail concret qui ne vaut que comme travail abstrait; ces contradictions immanentes à la nature de la marchandise acquièrent dans la circulation leurs formes de mouvement. Ces formes impliquent la possibilité, mais aussi seulement la possibilité des crises. Pour que cette possibilité devienne réalité, il faut tout un ensemble de circonstances qui, au point de vue de la circulation simple des marchandises, n'existent pas encore[33]. »

C'est là qu'en restaient des économistes comme James Mill. Pour rendre compte des crises qui, déjà à leur époque, ébranlaient le mode de production capitaliste, ils se contentaient de cette possibilité « formelle » et « générale », de cette « simple » possibilité qui tient à la forme de l'échange — quand ils ne l'assimilaient pas purement et simplement à « l'échange immédiat de produits[34] ».

Non seulement Marx demande qu'on n'explique pas l'éclatement d'une crise par des circonstances accidentelles, ce qu'il reproche à Ricardo de faire, comme nous l'avons vu, mais il ne suffit pas non plus de reconnaître que les crises sont possibles, comme l'ont fait ses successeurs, en particulier J. S. Mill. Car il y a possibilité et possibilité. Marx distingue deux sortes de possibilités: outre la simple possibilité formelle, il y a une forme de possibilité formelle plus concrète que Marx présente ainsi:

> « Sous sa première forme la crise est la métamorphose de la marchandise elle-même, la disjonction de l'achat et de la vente. — Sous sa seconde forme, la crise est la fonction de l'argent comme moyen de paiement, où l'argent

figure dans deux moments séparés dans le temps, dans deux fonctions différentes[35]. »

La spécificité des crises de la production capitaliste tient à ces deux formes différentes de possibilité. Élucidons ce point. Marx revient lui-même dans son manuscrit sur ces deux formes de possibilité pour préciser les choses. Dans le passage cité à l'instant, il a seulement énoncé le principe de leur différence. La deuxième forme de possibilité, indique-t-il, c'est « la forme spécifique des crises monétaires[36] ».

D'ailleurs, l'exposé de la question est complexe. D'une part, Marx a affirmé que « ces deux formes [de crises] sont encore tout à fait abstraites, bien que la seconde soit plus concrète que la première[37] ». Plus loin, il dit : « quand on étudie pourquoi la *possibilité* générale *de la crise* se transforme en *réalité*, quand on étudie les *conditions* de la crise, il est [...] totalement superflu de s'occuper de la *forme* des crises qui résultent du développement de l'argent comme *moyen de paiement*[38] », c'est-à-dire de la forme monétaire des crises. Pourtant, celles-ci sont plus concrètes ! Or, on pourrait croire que le plus concret nous rapproche des causes réelles !

Comme pour ajouter à la difficulté, Marx fait suivre cette dernière affirmation d'une remarque surprenante : « C'est justement pourquoi les économistes aiment à faire passer cette forme *évidente pour la cause* des crises[39]. »

On se serait plutôt attendu à ce que les économistes soient critiqués pour en être restés à la première forme, la plus abstraite ! La dialectique n'est-elle pas, sur le plan théorique, la reproduction schématique d'une évolution historique, c'est-à-dire d'un développement du plus simple et du plus primitif au plus complexe, et en même temps n'est-elle pas le passage du plus abstrait au plus concret ? De ces deux formes de possibilité de crise, la plus abstraite est la plus ancienne : elle est aussi vieille que l'échange et la monnaie. La forme plus concrète est spécifique du capitalisme[40].

En quoi consiste cette deuxième forme de possibilité de crise que Marx distingue de la première ? Elle tient, nous dit-il, à l'une des fonctions de l'argent, celle où il sert de moyen de paiement. En effet, l'argent remplit trois fonctions. Premièrement, il sert d'instrument de mesure des valeurs, monnaie « idéale », monnaie de compte. Pour cela, il suffit de définir une unité monétaire, ses divisions (décimales ou autres) et une nomenclature correspondante, quelle que soit la nature de la chose qui matérialise cette monnaie. Deuxièmement, l'argent est moyen de circulation. Troisièmement, il est moyen de paiement. En outre, on sait qu'il peut être représenté dans ces diverses fonctions, surtout dans la dernière, par des symboles (monnaie de papier, par exemple, ou monnaie fiduciaire : traites, etc.).

Pour illustrer son propos, Marx donne un exemple de crise possible : supposons que les « moyens de paiement » soient des traites à échéance. Soit un marchand de tissu (commerçant) qui a réglé le fabricant du tissu par une traite.

Ce dernier a fait de même avec le filateur auquel il s'est approvisionné. Et ainsi de suite, le filateur, les marchands de machine, de lin, de charbon, etc., se sont tous payés les uns les autres par des traites à échéance. Tous dépendent de la vente du tissu par le marchand. Mais que celui-ci ne puisse pas honorer sa traite au fabricant de tissu, « ainsi naît une crise générale[41] ». Les produits finis sont là, les moyens de production ont été consommés, mais c'est l'argent qui ne circule plus. On a une crise sous cette forme particulière de crise monétaire.

Toutefois, la crise ne provient pas de cette forme de l'argent. Ce n'est que sa forme de manifestation. Sa cause, c'est l'arrêt de l'échange sous sa forme simple. Dans la crise, « l'achat et la vente se figent[42] ». Comme cet événement se produit dans le commerce, il semble que la cause réside dans la circulation, non dans la production. Mais c'est une illusion. La cause, c'est le fait que l'on a produit plus qu'il n'y a de besoins solvables: il n'y a pas d'acheteurs en rapport avec la quantité de produits. « La chose ne peut se manifester que dans le *processus de circulation*[43]. »

Sous la première forme, la possibilité de crise semble devoir rester très limitée: elle ne concerne que l'acte d'échange simple (achat et vente) qui a lieu entre « un capital » et « un autre capital ». La disjonction de l'achat et de la vente ne se produit que de manière sporadique. Elle ne concerne que des capitaux « différents », et n'arrive que d'une manière contingente, explique Marx[44]. L'argent est seulement moyen de circulation: le capital n'apparaît alors que sous sa forme « marchandise ».

Cependant, du fait que les fonctions de l'argent se développent sous le capitalisme et que la seconde forme de possibilité intervient, cela va donner une soudaine importance à la première forme de possibilité de crise.

Sous sa seconde forme, la possibilité de la crise naît de l'argent comme moyen de paiement. Dans ce cas, le capital présente une base beaucoup plus réelle pour la réalisation de la première possibilité. Pourquoi? Les choses s'éclairent complètement lorsque Marx revient sur ce point, quelques pages plus loin, dans son manuscrit:

> « La *possibilité* générale des crises est donnée dans le processus même de *métamorphose du capital* et cela doublement: dans la mesure où l'argent fonctionne comme *moyen de circulation* — par la non coïncidence *de l'achat et de la vente*. Dans la mesure où l'argent fonctionne comme *moyen de paiement*: il agit alors dans deux moments différents — comme *mesure des valeurs* et comme *réalisation de la valeur* [i.e. comme moyen de paiement]. Ces deux moments ne coïncident pas. Si la valeur a changé *dans l'intervalle*, si la marchandise ne *vaut* plus, au moment de sa vente, ce qu'elle valait au moment où l'argent fonctionnait comme mesure des valeurs, et partant [au moment] des obligations réciproques, le *montant de la vente de la marchandise* ne permet pas de remplir l'obligation[45]. »

Or, voilà justement ce qui devient inévitable dans le mouvement de développement accéléré que le capital donne à la production. D'un côté, il

implique une extension de la masse monétaire et du crédit. D'autre part, il tend par tous les moyens à accroître sans cesse la productivité du travail et de toutes les forces productives pour l'emporter dans la concurrence. Il modifie donc très rapidement les moyens de production et leur valeur, abaisse les coûts, c'est-à-dire la valeur des produits. Aussi, la valeur des marchandises au moment où ont été tirées les traites n'est-elle plus la même au moment où elles viennent à échéance. Au moment où ces traites ont été établies, elles étaient *mesure de la valeur*, au moment où elles sont honorées elles sont moyens de paiement. Mais, « dans l'intervalle » « la valeur a changé ». Là est le fait capital, essentiel, inévitable, qui se concrétise dans les crises commerciales, financières, dans les faillites et le krach qui gagne l'ensemble du système socio-économique.

Finalement, si l'on résume les idées de Marx, il faut dire que, même sans changement de la valeur, le simple fait qu'il y ait paiement à échéance crée déjà une possibilité d'apparition de difficultés, une possibilité de crise. C'est une possibilité toute formelle. Cependant, dans tous les cas, cette première forme de possibilité (séparation entre vente et achat) est toujours impliquée[46]. Avec la deuxième forme de possibilité, qui est la plus concrète, « toutes les contradictions de la production bourgeoise éclatent collectivement dans les crises générales du marché mondial[47] ».

Ainsi, a-t-on « analysé en quoi consistent les éléments contradictoires qui éclatent au cours de la catastrophe[48] ». Marx souligne que cela ne se trouve pas chez les économistes. Au contraire ! En apologistes du mode de production capitaliste, ils « se contentent de nier la catastrophe elle-même »[49]. « L'apologie consiste alors à falsifier les faits économiques les plus simples et particulièrement à s'en tenir à l'affirmation de l'unité face à la contradiction[50]. »

A l'inverse, Marx tient les crises pour le moment où l'unité se fait valoir, et justement par la violence. L'achat et la vente, explique-t-il, sont deux moments cohérents. S'ils deviennent indépendants et s'autonomisent, alors, « c'est justement dans la crise que leur unité se manifeste, l'unité des différents éléments. L'autonomie qu'acquièrent l'un vis-à-vis de l'autre les deux moments qui vont ensemble et qui se complètent, [...] est violemment anéantie. [...] Il n'y aurait pas de crise sans cette unité interne d'éléments en apparence indifférents les uns par rapport aux autres. Mais pas du tout, dit l'économiste apologétique. Étant donné qu'il y a unité, il ne peut *pas* y avoir de crise[51] ».

3. La réalisation de la possibilité des crises

Le caractère abstrait de la possibilité des crises est fortement souligné par Marx. Toutefois, cette abstraction, comme dans le cas du travail « abstrait », est une abstraction en un sens relatif, une abstraction « objective », car la possibilité des crises « existe ». Elle réside dans la « forme » des moyens ou instruments d'échange. Elle est donc contenue en puissance en eux. Elle a sa

réalité matérielle dans l'argent et ses diverses formes (métaux précieux, ou signes de valeurs: monnaie fiduciaire, monnaie de crédit).

Il ne s'agit pas de la possibilité au sens logique d'absence de contradictions. La possibilité formelle des crises réside au contraire dans une «chose» qui contient une contradiction immanente: l'argent, «*marchandise* dans laquelle existe la contradiction de la valeur d'usage et de la valeur d'échange[52]». Instrument de mesure des valeurs, moyen de circulation des marchandises et moyen de paiement, l'argent est plus fondamentalement encore deux choses contraires qu'il incarne conjointement: il est à la fois valeur d'échange et valeur d'usage. Il est une valeur d'usage faisant fonction de valeur d'échange, une valeur d'usage devant se résumer à n'être que valeur d'échange. Sous l'une de ces deux formes, il nie l'autre. Son essence est contradictoire!

En tant que chose contradictoire assumant des fonctions différentes, il remplit son rôle dans l'éclatement et la manifestation des crises. Les contradictions de la production capitaliste semblent résider dans l'essence de cette marchandise particulière qu'est l'argent. Mais c'est qu'il les résume de par sa place, ses formes et ses fonctions dans le processus d'ensemble de ce type de système productif. Avec le développement de l'argent, forme la plus abstraite des produits du travail, achat et vente peuvent être séparés.

Cependant, la possibilité «formelle» de la crise contenue dans l'argent dès son origine n'est pas en elle-même une possibilité réelle. La réalisation de la crise est passage de la crise potentielle à la crise réelle: «La crise réelle ne peut être exposée qu'à partir du mouvement réel de la production capitaliste, de la concurrence et du crédit[53].» On a vu que Marx cherche «pourquoi la *possibilité* générale de la *crise* se transforme en *réalité*[54]». Comment la crise «se réalise»-t-elle?

Dans le paragraphe précédent, nous avons découvert que les formes de l'argent et les fonctions qu'il doit remplir (en particulier comme monnaie de crédit), jouent un rôle crucial dans le mouvement d'ensemble de la production capitaliste. Analysant les transformations que ce mode de production fait subir à l'argent et les formes spécifiques qu'il lui donne, Marx montre que l'argent y perd l'existence autonome dont il jouit tant que l'on se contente de l'employer comme pur moyen de circulation ou de l'amasser pour le thésauriser.

Or, le capitaliste, par le traitement qu'il fait subir à l'argent, est l'exacte antithèse de l'avare: il s'empresse de rejeter l'argent dans la circulation. Le capital se développe pour lui-même:

> «L'existence autonome, illusoire, de l'argent est abolie [**aufgehoben**]; il n'existe plus que .pour se valoriser; c.-à-d. pour devenir capital. [...] L'*argent*, pour autant qu'il existe dès maintenant *en soi*, comme capital, n'est par conséquent qu'une *assignation sur* du travail *futur* (nouveau). [...] Ici le capital n'entre plus seulement en rapport avec le travail présent, mais déjà avec le travail futur. Il n'apparaît plus non plus comme s'étant résolu en ses éléments simples du processus de production, mais en son élément d'argent; mais non plus comme argent qui est simplement la forme abstraite de la

> richesse universelle, mais comme assignation sur la possibilité réelle de la richesse universelle — la puissance de travail —, en l'occurrence, *la puissance de travail en devenir*[55].»

En d'autres termes, l'argent, en tant qu'il est en soi du capital, est *destiné à* acheter la force de travail et les moyens de production correspondants pour renouveler le cycle du capital. Marx parle alors de l'argent comme d'une forme de possibilité du capital, face à laquelle la puissance de travail est qualifiée de «possibilité réelle». Cette forme, c'est le capital qui la lui donne. L'argent, tel qu'il apparaît et fonctionne dans le régime de production capitaliste, est issu d'un processus de production précédent, et est voué à le renouveler. Il *devient* un point de départ du processus du capital engendré par le capital. C'est pourquoi il est qualifié de «possibilité posée» du capital:

> «Par un temps de surtravail absolu — le fait de travailler 8 heures au lieu de 4 — [il y a] création d'une nouvelle valeur, [disons] de 20 thalers [ou francs], création d'argent, et d'argent qui, quant à la forme, est déjà capital (déjà *possibilité posée* du capital [...]); nouvelle valeur ajoutée aux valeurs anciennes, à l'univers existant des richesses[56].»

Cette différence entre la possibilité réelle du capital (c'est-à-dire les forces productives matérielles) et sa possibilité posée (c'est-à-dire le capital sous forme d'argent) devient une différence réelle (objectivement réalisée) dans et par la production capitaliste. Celle-ci réunit et sépare à la fois le capital-argent et la force de travail qui sont tous deux la possibilité du capital futur, et ainsi de l'avenir de la société capitaliste.

La possibilité réelle, c'est essentiellement la force de travail existante, bien qu'il y faille le concours de certaines conditions objectives (forces de la nature, matières premières et moyens techniques) pour qu'elle réalise effectivement le capital qu'elle est potentiellement. L'argent, sous sa forme capitaliste (capital en soi) acquiert une puissance «équivalente» à la force de travail. Il cherche donc à acheter et mettre en œuvre la force de travail la plus productive pour lui (loi de la concurrence). Il est ainsi puissance sur le futur, parce qu'il achète ce qui est le plus décisif pour le futur: la force de travail et ses moyens d'exercice.

Il n'est donc pas une «simple» possibilité qui signifierait qu'il n'a pas de pouvoir! Mais il n'a de pouvoir que s'il fonctionne sous cette forme, que s'il a «en vue» sa retransformation en un capital accru. Il doit acheter ce qui est susceptible de l'accroître. Il est animé par la finalité propre au capital. Son être n'est plus tant dans sa forme de monnaie métallique qui continue pourtant à lui servir de base et de truchement; il est plutôt dans des formes nouvelles, titres de crédit et autres signes de valeur:

> «De même que le créancier de l'État, tout capitaliste possède dans la valeur nouvelle qu'il a acquise une assignation sur du travail futur, qu'il s'est

> approprié en même temps qu'il s'appropriait le travail présent. (Développer [...] ce côté du capital. On voit déjà sa propriété de subsister comme valeur séparée de sa substance. La base du crédit y est déjà instaurée.) L'amassement du capital sous la forme de l'argent n'est donc en aucune manière amassement matériel des conditions matérielles du travail. Mais amassement des titres de propriété sur du travail. Le fait de poser du travail futur comme *travail salarié*, comme valeur d'usage du capital. Il n'y a pas d'*équivalent* pour la valeur nouvelle créée; sa seule possibilité est dans du travail nouveau[57]. »

Il ne suffit pas que cette possibilité de travail nouveau soit « posée » dans l'argent, qui matérialise la plus-value précédemment créée, pour qu'elle devienne effective. Pour Marx, comme pour Hegel et Aristote, le passage de la possibilité à la réalité implique une réalité elle-même en acte. La réalisation d'une possibilité exige que ses conditions réelles soient réunies: par exemple, « il est possible que le capital et la puissance de travail vivant libérés par l'accroissement des forces productives doivent tous deux rester en friche, parce qu'ils n'existent pas dans les proportions nécessaires à la production fondée sur le développement des nouvelles forces productives[58] ».

Des obstacles à la réalisation de ces possibilités surgissent au point d'engendrer des crises. La puissance de travail que réprésente l'ouvrier est la possibilité réelle par excellence. Mais, elle ne confirme cette possibilité que si elle est mise en présence de ses conditions d'exercice:

> « La valeur d'usage que peut offrir le travailleur face au capital [...] n'est pas matérialisée dans un produit, n'existe pas, tout simplement, en dehors de lui, n'existe donc pas réellement, mais seulement potentiellement, comme faculté. Elle ne devient réalité effective [**Wirklichkeit**] qu'à partir du moment où elle est sollicitée, mise en mouvement par le capital[59]. »

Cette sollicitation vient de causes qui lui sont « extérieures », puisque dans les conditions de production capitalistes, ce qui caractérise la force de travail, ou mieux, le « travailleur », c'est qu'il est *séparé* de toutes les conditions objectives du travail. Il ne peut rien offrir hormis lui-même, car il n'est en possession que de lui-même.

Il en est exactement de même pour la transformation de la crise possible en crise réelle. Les causes réelles des crises sont extérieures à l'argent, et à la sphère de la circulation en général. Dans un système où il est déjà « crédit », « assignation sur du travail futur », l'argent est lui aussi séparé de ses conditions de réalisation, exactement comme le travailleur est séparé de tout titre de propriété sur des choses. L'argent issu d'un processus de production capitaliste antérieur, mais séparé de sa « réalité », cherche à réaliser la plus-value qu'il est en soi. Par sa forme, il est assignation sur du travail salarié futur. Il ne peut réaliser ce qu'il est en soi qu'en trouvant un secteur où il pourra à nouveau fonctionner comme capital. D'où les mouvements de capitaux, où se trouvent tous les éléments des crises.

L'argent représentant désormais du travail futur, cette « traite » grossit

sans cesse. Pourra-t-elle toujours être honorée par le capital? Évidemment non. Pourtant, Marx ne voit aucune fatalité dans l'éclatement d'une crise, et il reste très prudent dans l'analyse théorique: « Si l'argent en tant que moyen de paiement fonctionne de telle sorte que les créances s'abolissent et que donc la contradiction qu'il recèle dans cette fonction ne se réalise pas, [si] donc les deux formes abstraites de la crise ne se manifestent pas comme telles **realiter** [dans la réalité], il n'y a pas de crise[60]. »

Autrement dit, la séparation de l'achat et de la vente avec le développement du crédit est une condition nécessaire, mais non suffisante pour qu'il y ait crise. De même pour l'argent fonctionnant comme moyen de paiement: les réajustements nécessaires se font par dévalorisation d'une partie du capital (faillites ou ventes à perte dans certains secteurs ou pour certaines entreprises); la crise générale est ainsi écartée ou reculée.

Ce n'est pas par sa forme que le capital-argent rencontre ses limites et qu'éclate la crise générale fatale pour le mode de production capitaliste, mais par son contenu. Car, la catégorie de forme renvoie à celle de contenu. La possibilité de la crise tient à la forme de l'argent, sa réalité à son contenu capitaliste. Présentant les deux formes de possibilité des crises, Marx dit: « L'existence de la crise apparaît en elles sous ses formes les plus simples et dans son contenu le plus simple, pour autant que cette forme est elle-même son contenu le plus simple. Mais », ajoute-t-il, « ce contenu n'a pas encore de *fondement* [**Aber es ist kein begründete Inhalt**][61]. »

En d'autres termes, la transformation de la possibilité en réalité a son origine ailleurs que dans la forme du capital-argent:

> « La circulation monétaire simple et même la circulation de l'argent en tant que moyen de paiement — et toutes les deux apparaissent bien *avant* la production capitaliste sans qu'il se produise des crises — sont possibles et réelles sans crises. On ne peut donc pas expliquer à partir de ces formes seules, [...] pourquoi la contradiction qu'elles recèlent **potentia** [en puissance] apparaît **actu** [en acte] en tant que telle[62]. »

Marx demande donc un « contenu fondé », c'est-à-dire un fondement réel, une cause matérielle. Des formes, aussi pleines de contenu soient-elles, ne constituent pas un fondement suffisant. Seule une cause matérielle effective pourra expliquer qu'une possibilité de crise se transforme en crise réelle. Quelle cause est-elle susceptible de provoquer une crise? Ce ne peut être un événement contingent, qui ne peut jamais être qu'une cause déclenchante[63]. Il y faut une cause essentielle, qu'il faut chercher dans l'essence même de la formation socio-économique capitaliste. Bien que les crises se manifestent d'abord dans la sphère de la circulation et se développent en conflits où toutes les contradictions internes du système apparaissent, leur cause n'est pas dans la circulation.

Étant donné que la sphère de la production est le « moment » le plus

déterminant, l'origine de la crise devrait donc se trouver dans le processus de production. Or, dans les pages où il analyse la possibilité des crises, Marx soutient que la crise ne proviendrait pas non plus de la sphère de la production!

> « Le simple processus de production, le processus (immédiat) du capital ne peut en soi ajouter ici rien de nouveau. [...] Voilà pourquoi dans la première section sur le capital — sur le processus immédiat de production — il ne vient pas s'ajouter aux autres de nouvel élément de crise[64]. »

Là encore, on pourrait accuser Marx d'inconséquence. Où trouver ce « nouvel élément » qui transforme la crise possible en crise réelle, s'il n'est ni dans la circulation ni dans la production? Se hâter de crier à l'incohérence serait une erreur. En effet, Marx explique dans un passage à analyser que ce nouvel élément de crise « *en soi*, est contenu [dans la production], puisque le processus de production est appropriation — et, partant, production — de plus-value. Mais, dans le processus de production lui-même, cela ne peut pas apparaître, puisqu'il n'y est pas question de la *réalisation* de la valeur qui est seulement reproduite, mais de celle de la plus-value. — La chose ne peut se manifester que dans le *processus de circulation*, qui en soi est en même temps *processus de reproduction*[65] ».

Reproduction de la valeur et réalisation de la plus-value sont deux choses différentes. La valeur est reproduite dans le processus de production. C'est l'objet du premier livre du *Capital* de montrer que les salaires et le capital constant sont reproduits lors du temps de travail nécessaire.

Par contre, le problème de la réalisation se pose pour la plus-value. C'est la plus-value nouvellement créée, incorporée dans les produits, que le capitaliste doit trouver sous forme d'argent dans la vente effective de ces produits. Cette valeur nouvelle (argent créé) doit « se réaliser » en retournant dans le processus de production par une consommation productive élargie. Cela présuppose la vente des produits aux valeurs escomptées. Les difficultés apparaissent donc dans la sphère de la circulation, mais les causes profondes de l'impossibilité de la réalisation se trouvent dans l'élargissement de la production, car celle-ci ne peut toujours se faire.

Il faut donc considérer le processus d'ensemble de la production capitaliste, car circulation et production y sont interdépendantes: elles se présupposent et se médiatisent l'une l'autre:

> « Le processus de circulation ou le processus de reproduction du capital dans son ensemble, c'est l'unité de sa phase de production et de sa phase de circulation, processus qui se poursuit dans les deux phases qui constituent les deux processus[66]. »

La cause des crises générales, ce « nouvel élément » seul capable de leur donner un contenu fondé, doit être cherché dans le processus d'ensemble.

> « Le mouvement réel part du capital existant. Le mouvement réel c'est celui qui s'opère sur la base de la production capitaliste développée, qui part d'elle-même, se présuppose elle-même[67]. »

Dans ses explications sur les rapports entre possibilité et réalité des crises, Marx dit, d'une part, que leur réalité provient d'un état de choses (le mode de production capitaliste) qui contient en lui-même (en soi) la possibilité de cette réalité, et d'autre part, que les crises ne découlent pas de leur simple possibilité formelle :

> « La non-coïncidence spatiale et temporelle de l'achat et de la vente [...] n'est pas la *cause* de la crise. [...] On ne peut pas dire que la *forme abstraite de la crise* est la *cause de la crise*[68]. »

C'est dans le capital « développé » que se trouve le contenu recherché, la vraie cause qui est au fondement des crises. C'est lui qui transforme la possibilité de la crise en crise réelle. La cause de la crise, c'est « le processus de reproduction », car, « les possibilités de crise [...] sont plus développées dans le processus[69] ». La crise, c'est l'impossibilité où se trouve le capitalisme développé de réaliser la plus-value contenue en soi dans les produits qu'il a été contraint de produire en masse.

Le processus d'ensemble du capital réunit des exigences contradictoires. Ce sont « les contradictions entre production et consommation dans les conditions du capitalisme[70] ». Marx fait remarquer que la fameuse identité entre vente et achat (entre vendeurs et acheteurs), mise en avant par les économistes comme Say et Ricardo pour en tirer l'identité entre production et consommation, en reste au simple processus de production immédiat.

Ces identités, qui leur servent de principes, les conduisent à nier la possibilité des crises de surproduction. Elles deviennent « ridicules » si on les applique aux ouvriers : en effet, qui ne voit que les ouvriers sont producteurs de choses qu'ils ne consomment pas, et consommateurs (dans le processus de production) de choses qu'ils n'achètent pas ? « Ce que les ouvriers produisent en fait, c'est la plus-value[71] », qu'ils ne consomment pas !

> « Le simple rapport entre travailleur salarié et capitaliste implique :
> 1. Que la majeure partie des producteurs (les ouvriers) ne sont pas consommateurs (pas acheteurs) d'une très grande portion de leur produit : les moyens et la matière de travail ;
> 2. Que la majeure partie des producteurs, les ouvriers, ne peuvent consommer un équivalent pour leur produit. [...] Il leur faut constamment être des *surproducteurs*, produire au-delà de leurs besoins pour pouvoir être consommateurs ou acheteurs à l'intérieur des limites de leurs besoins[72]. »

Ainsi, les économistes ne font-ils que nier « imaginairement » des oppositions et contradictions qui existent bel et bien dans la réalité. La force de travail existante, dont la productivité est déterminée par les moyens de

production et les forces naturelles, est la possibilité réelle de toutes les richesses produites, mais aussi de toutes celles qu'elle pourrait produire si elle était entièrement et pleinement employée. Mais elle ne l'est qu'à un certain degré: le plein emploi est rarement réalisé. D'une part, il y a toujours quelques fractions de la classe ouvrière qui sont mises un certain temps au chomâge, les révolutions techniques étant incessantes et le capital mobile. D'autre part, ce dernier, dans sa course au profit, est conduit à produire au-delà des besoins solvables. Il y a un «retard du marché, de la demande, sur une production en augmentation[73]». De là résulte la «contradiction entre le développement irrésistible des forces productives et la limitation de la consommation en tant que base de la surproduction[74]».

La cause de la crise est la structure de la société en classes. Du point de vue capitaliste, les forces productives ne sont rien d'autre que «de la plus-value en puissance». Or, cette possibilité se mue en impossibilité dans les conditions du capitalisme développé. Les rapports sociaux dominants empêchent l'appropriation sociale des produits. Ces rapports, trop étroits pour les possibilités objectives (matérielles) de production, imposent leurs limites à la consommation et donc à la réalisation de la plus-value. L'impossibilité de réaliser la plus-value produite fait passer la crise possible à l'état de crise réelle. Il y a à la fois unité et séparation des deux phases du processus d'ensemble, celle de la circulation qui doit être aussi celle de la reproduction du capital et celle de la production:

> «Aussi les économistes qui nient la crise s'en tiennent-ils uniquement à l'unité des deux phases. Si elles étaient uniquement séparées sans être unes, c'est alors précisément qu'il n'y aurait pas de possibilité d'établir de force leur unité, pas de possibilité de crise. Si elles étaient uniquement unes, sans être séparées, il n'y aurait pas de possibilité de les séparer de force, ce qui est encore la crise. La crise, c'est l'établissement par la force de l'unité entre des moments promus à l'autonomie et l'autonomisation par la force de moments qui sont essentiellement uns[75].»

4. Crise du capital et révolution

La crise provient du fait qu'on ne peut pas «réaliser» la valeur en vue de laquelle les marchandises ont été produites, valeur qu'elles sont en puissance puisque la quantité de travail et les moyens de production nécessaires ont été dépensés pour les produire. Reportons-nous à l'exposé du «capital achevé» (capital et profit), c'est-à-dire au livre III du *Capital*, où Marx explique cette impossibilité par le «conflit entre l'extension de la production et la valorisation [**Verwertung**][76]».

Dans cette explication, plusieurs difficultés attendent le lecteur. Marx envisage indifféremment les «masses», c'est-à-dire des grandeurs absolues, et les «taux», c'est-à-dire des rapports. D'où une première difficulté à suivre son

raisonnement. S'y ajoute une seconde difficulté, puisque le texte donne l'impression que l'on peut considérer aussi bien les grandeurs ou rapports physiques (valeurs d'usage) que les grandeurs ou rapports de valeur (valeur d'échange). Bien que Marx souligne souvent que ces deux sortes de grandeurs ne sont pas « commensurables » et qu'elles peuvent varier indépendamment l'une de l'autre, il laisse parfois penser qu'elles vont de pair, comme si le développement de l'une entraînait celui de l'autre, contrairement à ce qu'il soutient généralement.

Ainsi, on peut lire que « le développement de la productivité sociale du travail se manifeste de deux manières: **primo**, dans la grandeur des forces productives déjà créées, dans le volume des conditions de production, qu'il s'agisse de leur valeur ou de leur quantité —, dans lesquelles a lieu la production nouvelle et dans la grandeur absolue du capital productif déjà accumulé; **secondo**, dans la petitesse relative, par rapport au capital total, de la fraction du capital déboursé en salaire, c'est-à-dire dans la quantité relativement minime de travail vivant requis pour reproduire et valoriser un capital donné en vue d'une production de masse[77] ».

Une chose est sûre: tout rapport quantitatif déterminé, nécessaire, a été exclu par l'opposition fondamentale, posée au point de départ du *Capital*: valeur d'usage et valeur d'échange sont radicalement hétérogènes. Malgré cela, sans doute faut-il admettre que si un rapport « quantitatif » est imaginaire, il y a du moins une certaine interdépendance et une « correspondance » entre elles.

Considérons de plus près l'explication marxienne des rapports entre valeur d'usage et valeur d'échange dans les crises. Les crises trouvent leur contenu, ou mieux leur fondement, dans le développement du capital, à la fois en tant qu'accumulation de valeur et en tant qu'accumulation de forces et de moyens de production. Le capitalisme consiste dans l'accaparement privé des forces productives naturelles et des forces productives sociales du travail en vue de produire toujours plus de valeur. Mais les propos de Marx ne sont pas toujours parfaitement clairs:

> « Le développement de la force productive du travail contribue indirectement à augmenter la valeur-capital existante en multipliant la masse et la diversité des valeurs d'usage qui représentent la même valeur d'échange et constituent le substrat matériel du capital, ses éléments concrets, les objets matériels qui composent directement le capital constant [...][78]. »

En quoi consiste cette « contribution indirecte », puisque Marx affirme ici que pour la même valeur d'échange il y a davantage de valeurs d'usage, et que cependant la « valeur-capital » augmente, ce qui suppose non seulement que la valeur d'usage « représente » la valeur d'échange, mais que son accroissement entraîne « indirectement » celui du capital (valeur).

Cela veut dire que l'accroissement des moyens de production matériels permettent à un capital donné qui les possède ou qui les achète, d'en tirer un

capital accru. C'est là la « contribution » des valeurs d'usage à l'augmentation du capital. En multipliant la quantité des richesses matérielles, l'accroissement de la force productive « contribue à augmenter la valeur-capital ». De plus en plus de temps de travail social est accaparé par le capital. Tel est le rapport qui s'établit entre les deux sortes de valeurs. Cela permet de comprendre que le capital sera conduit à des crises.

Souvent, on ne prend pas garde que Marx affirme une *dépendance indirecte* de la valeur d'échange à l'égard de la valeur d'usage. On sait qu'au début du *Capital* il pose leur différence comme essentielle: de là, on conclut qu'il les penserait comme parfaitement indifférentes l'une à l'autre et n'entretenant que des rapports extérieurs ou fortuits, accidentels. En fait, c'est se placer du point de vue capitaliste lui-même. C'est le capitaliste qui affiche une parfaite indifférence à l'égard de la valeur d'usage. Peu lui importe ce qui est produit; seule compte pour lui la création d'une nouvelle valeur qui, ajoutée à celle qu'il a jetée dans le feu de la production, lui assurera un capital accru.

Tout ce que dit Marx, c'est que valeur d'usage et valeur d'échange ne sont pas commensurables. Elles peuvent varier dans le même sens, ou en sens inverse l'une de l'autre, ou encore l'une peut changer sans qu'aucune modification ne s'en suive dans l'autre. Si l'on prend les choses abstraitement, elles admettent donc toutes les proportions (ou disproportions) possibles. Mais dans le processus réel, la mise en valeur du capital, c'est-à-dire sa reproduction avec production d'un surplus de valeur, rencontre des limites qui sont, soit de nature matérielle, soit de nature sociale.

Du côté matériel, « la masse de travail que le capital peut commander ne dépend pas de sa propre valeur, mais de la masse des matières premières et auxiliaires, de l'outillage mécanique et autres éléments du capital fixe, des subsistances qui le composent, quelle que soit la valeur de ces composantes [79] ».

Marx rappelle ici que la reproduction n'est possible que si les éléments matériels existent en quantité suffisante, et que cela ne dépend pas de leur valeur, mais des capacités des sources d'approvisonnement qui ne suivent généralement pas le même rythme de développement que la demande des produits finis ou semi-finis, et ne le peuvent pas.

Du côté social, la mise en valeur rencontre la limite de l'exploitation de la force de travail qui dépend du degré de la lutte des classes, et de l'issue des conflits sociaux et politiques. Interviennent donc aussi le rapport de force des classes sociales en présence, la puissance des classes dominantes et la capacité de résistance des classes exploitées.

Le développement des forces productives ne contribue à celui de la valeur que si le capitaliste réalise la valeur nouvellement créée, ce qui ne peut se faire que dans certaines proportions étant données la structure sociale et la répartition des richesses, moyens de consommation et instruments de production. A partir d'un certain point, il y a contradiction entre l'accroissement des richesses matérielles et celui des valeurs accumulées par la classe des capita-

listes. Cette contradiction est justement dans la nature même des choses en mode de production capitaliste.

N'oublions pas que Marx est réaliste, et qu'il effectue une critique de l'économie politique classique, qui justement tendait à ne considérer les choses que du point de vue de la valeur. Certes, les deux sortes de valeurs ne sont pas commensurables. Mais en posant qu'elles n'ont pas de rapport direct, Marx n'en soutient pas moins qu'elles ont tout de même un certain rapport, un rapport « indirect », mais non moins nécessaire, qui conduit le capitalisme à sa perte. On ne peut comprendre Marx sans la dialectique!

Nier tout rapport commensurable n'entraîne pas une indépendance absolue. C'est au contraire une telle dépendance qui se manifeste dans les crises! Que montrent-elles, sinon que les marchandises dont on s'attend à « réaliser » la valeur d'échange (qu'elles sont déjà en soi) ne trouvent pas d'acheteurs, et donc pas d'usage. Elles ne peuvent être vendues; **a fortiori**, elles ne peuvent être consommées. Avec leur non-usage, c'est leur valeur d'échange qui disparaît aussi: celle-ci ne se « réalise » pas.

D'ailleurs, ce par quoi commence le *Capital*, c'est que dans une marchandise quelconque, les deux sortes de valeurs sont toujours ***présentes ensemble.*** La marchandise se définit par là: elle est leur unité! La valeur d'échange ne peut aller sans la valeur d'usage. Ainsi, on ne peut produire de la valeur (plus-value), que sur la base de la production de certaines valeurs d'usage.

Les deux sortes de valeur ont donc un lien. Si ce lien se rompt, des produits (richesses ou biens quelconques) sont détruits: des valeurs d'usage disparaissent d'une façon ou d'une autre sans être consommées. Alors disparaît aussi la valeur d'échange qu'elles sont en puissance. Cette destruction forcée et délibérée est la preuve que ce lien est bien réel.

Au niveau social global, dans les crises, on constate concrètement des dépréciations périodiques du capital existant: il y a « destruction partielle » ou une mise en sommeil d'une partie du capital. Cette destruction s'opère par « le conflit des facteurs antagoniques qui se font jour dans des crises »[80]. Des capitalistes individuels ne parviennent pas à réaliser la valeur des marchandises qu'ils ont produites. L'issue du conflit se traduit nécessairement par une dévalorisation, une perte de valeur:

> « Cette perte ne se répartit nullement de manière uniforme entre les capitaux particuliers: c'est la concurrence qui opère la répartition. Et dans cette lutte, la perte se répartit fort inégalement et sous les formes les plus diverses [...]: ainsi un capital sera en sommeil, un autre complètement détruit, un troisième ne subira qu'une perte relative ou ne connaîtra qu'une dépréciation passagère, etc. Mais dans tous les cas, l'équilibre se rétablirait par mise en sommeil et même destruction de capital: ces phénomènes pouvant revêtir une ampleur plus ou moins grande. Ils s'étendraient même en partie à la substance matérielle du capital[81]. »

S'il y a crise, c'est justement parce qu'il y a un rapport entre les deux

sortes de valeurs: l'impossibilité de réaliser la valeur d'échange résulte de l'impossibilité de la vente qui a des causes sociales. C'est la limitation des revenus de certaines classes sociales, non l'absence des besoins, qui empêche l'achat de marchandises produites, ce qui contraint à une disparition ou destruction de valeur:

> « L'augmentation de la force productive [...] va toujours de pair avec une dépréciation du capital existant [...][82]. »

Cette contradiction «dialectique» entre le développement des forces productives et celui du capital conduit à la baisse de valeur des produits et à la dévalorisation du capital. Marx mettait fortement l'accent sur cette dialectique dans la *Contribution* de 1859: elle est présente **in nuce** dans la marchandise[83]. Valeur d'usage et valeur d'échange forment toujours une «unité»: la marchandise *est* cette unité dialectique de deux contraires.

Par l'analyse du processus d'ensemble du capital, on est conduit à découvrir l'unité contradictoire qui se révèle dans les crises:

> « Les crises ne sont jamais que des solutions violentes et momentanées des contradictions existantes, de violentes éruptions qui rétablissent un instant l'équilibre **[Gleichgewicht]** rompu[84]. »

C'est justement cette unité qui s'affirme dans et par les crises: la valeur d'échange créée n'est réalisée que si les produits qui «portent» cette valeur sont consommés effectivement. Sinon, elle est détruite. Or, le mode de production capitaliste tend à séparer les deux moments de cette unité entre valeur d'échange et valeur d'usage, car le capitaliste ayant produit des valeurs d'usage veut y retrouver la valeur d'échange qu'il en escompte sur la base de la mesure antérieure des valeurs. Il est animé par deux tendances antagonistes qui reflètent à son niveau l'état de crise:

«Voici en quoi consiste la contradiction: le mode de production capitaliste implique une tendance au développement absolu des forces productives, sans tenir compte de la valeur et de la plus-value que cette dernière recèle, ni non plus des rapports sociaux dans le cadre desquels a lieu la production capitaliste, tandis que, par ailleurs, le système a pour but la conservation de la valeur-capital existante et sa mise en valeur au degré maximum (c'est-à-dire un accroissement sans cesse accéléré de cette valeur[85]. »

Ainsi s'opposent le moyen employé par le capital et son but. Son but est de reproduire et de mettre en valeur la valeur existante. Son moyen, c'est la multiplication des forces productives, multipliant par là même les quantités produites. Comme il ne tient pas compte des capacités de consommation, le but et le moyen finissent par s'opposer, car la capacité de consommation est limitée par les rapports sociaux. Les forces productives entrent en contradiction avec les rapports sociaux. Les crises économiques divisent les classes à

l'intérieur d'elles-mêmes; elles se traduisent en conflits sociaux et débouchent sur les révolutions ou les restaurations politiques.

Le capital est donc animé par deux tendances antagonistes qui le poussent hors de lui-même. Il doit maintenir et reproduire continuellement les mêmes rapports sociaux: la classe des capitalistes et celle des ouvriers, car ainsi seulement il s'assure l'appropriation privée des produits et celle de la plus-value (ou plutôt de la part à laquelle il peut prétendre après partage avec les autres classes dominantes). D'autre part, pour créer toujours plus de valeur, il développe la force productive sociale du travail. D'où la forme de la contradiction propre au capital développé: l'appropriation privée des moyens de production est contradictoire avec le caractère social du travail et des forces productives.

Ainsi s'expliquent les conflits de classes qui, sous le règne du capital sont essentiellement ceux qui opposent ouvriers et capitalistes, prolétariat et bourgeoisie, et leurs fractions internes. Les luttes sociales ont pour enjeu la propriété des moyens de production. La révolution susceptible de dépasser les contradictions de la formation socio-économique capitaliste a pour objectif fondamental l'abolition de cette forme de propriété privée.

Cependant, il existe des solutions internes au mode de production capitaliste. Elles consistent à limiter ou détruire, volontairement ou involontairement, des forces productives. Le «système» capitaliste y procède continuellement par le jeu de la concurrence, de la politique et des crises.

Pour Marx, la véritable résolution de cette contradiction fondamentale est la révolution sociale par des moyens politiques: la «dictature» du prolétariat, dans laquelle la classe ouvrière exerce le pouvoir politique. Cependant, il ne suffit pas d'une action politique qui abolisse formellement les classes sociales. Le problème à résoudre est fondamentalement économique. La seule solution définitive *possible* est l'abolition du système d'échange concurrentiel. Marx ne s'est guère arrêté à décrire le système de production socialiste, encore moins un futur communisme. Il le conçoit comme un système économique où il n'y aurait plus ni marché libre, ni argent. Marx évoque même parfois un système de bons de travail dans une production socialisée (sans parler d'échange égal!), c'est-à-dire un système où l'appropriation et la distribution seraient sociales et non plus privées.

Le mode de production capitaliste poursuit un objectif contradictoire. D'un côté, il étend la production, multiplie les produits pour réaliser la plus-value; ce faisant, il accroît les valeurs d'usage: c'est son côté civilisateur. De l'autre, il limite la consommation d'une grande partie de la population; périodiquement, il est contraint, de gré ou de force, de détruire ce qui apparaît dans ce système comme une «surproduction[86]»; la production est trop grande pour les capacités d'absorption des acheteurs éventuels: il y a des besoins ou des capacités de consommation, mais du fait du caractère privé de l'appropriation de la plus-value, le capitalisme restreint les besoins

solvables. Il se meut dans un cercle constamment renouvelé et constamment interrompu.

Le « passage » de la possibilité de la crise du capital à sa réalité s'effectue dans les périodes où l'opposition s'accentue entre les capacités de production et l'impossibilité du marché d'absorber cette même production étant données les conditions de l'appropriation, c'est-à-dire les rapports sociaux, qu'implique la production capitaliste[87].

Les crises économiques générales créent une situation de révolution sociale et politique. Selon Marx, elles supposent un capitalisme « développé » ; il pensait en effet que les progrès de la révolution industrielle qui avaient lieu sous ses yeux provoqueraient tôt ou tard l'effondrement du mode de production capitaliste du fait qu'ils créaient la classe historique qui pouvait seule succéder à la bourgeoisie. La crise générale qui devait emporter le capitalisme était possible, du fait de la complète anarchie de la production, les entreprises et les branches de production étant indépendantes. Chaque capitaliste agit pour son compte personnel ; néanmoins, dans les crises ils font front commun sur le plan politique : le pouvoir et le gouvernement agissent en tant que représentants des classes dominantes. De même, tous les ouvriers, ayant des intérêts communs, sont contraints à s'organiser en une classe unie dans un mouvement politique, ou « parti » au sens large, qui dirige son action contre les conditions de l'exploitation économique du travail par le capital. C'est à cette condition — Marx y a insisté constamment — qu'ils peuvent mener le combat contre la bourgeoisie.

Dans des conditions de concurrence économique, plus les forces productives croissent et plus il y a possibilité de crise. Ce développement ne peut déboucher que sur une révolution fatale aux rapports sociaux dominants, c'est-à-dire à la propriété privée des moyens de production et au pouvoir politique détenu par les classes dominantes (propriétaires et industriels).

L'accroissement de la classe ouvrière, la répétition des crises économiques de surproduction et les luttes politiques (révolutions en France et en Europe au long du XIX^e siècle) ont fait penser à Marx que la fin du capitalisme dans les pays les plus développés était proche, voire imminente. La Commune de Paris, malgré ses insuffisances politiques, lui sembla le prototype et l'annonce de l'avènement historique du socialisme.

Marx pense la révolution à partir de l'exemple des révolutions qui jalonnent l'histoire du peuple français de 1789 à 1871. La succession des crises économiques est due au fait qu'il faut procéder au renouvellement du capital constant, c'est-à-dire des moyens de production industriels. Le développement impétueux de la puissance du capital se poursuit à travers ses dépréciations périodiques. Ces faits constituent la base objective des luttes sociales et des révolutions politiques. Les causes qui transforment une révolution possible en révolution réelle sont autant subjectives qu'objectives. Tout dépend de la composition des classes sociales et de leurs expériences historiques, de leur

niveau de conscience et de leur volonté, qui sont elles-mêmes en grande partie fonction des conditions objectives :

> « Ce sont également [les] conditions de vie, que trouvent prêtes les diverses générations, qui déterminent **[entscheiden]** si la secousse révolutionnaire, qui se reproduit périodiquement dans l'histoire, sera assez forte pour renverser la base de tout ce qui existe ; les éléments matériels d'un bouleversement total sont, d'une part, les forces productives existantes et, d'autre part, la formation d'une masse révolutionnaire qui fasse la révolution, non seulement contre des conditions particulières de la société passée, mais contre la « production de la vie » antérieure elle-même, contre l'« ensemble de l'activité » qui en est le fondement ; si ces conditions n'existent pas, il est tout à fait indifférent, pour le développement pratique, que l'*Idée* de ce bouleversement ait déjà été exprimée mille fois... comme le prouve l'histoire du communisme[88]. »

Marx n'exclut pas que l'éclatement d'une crise générale — qui se présente toujours avec ses aspects économiques, sociaux et politiques — soit provoqué par des circonstances accidentelles. Même des circonstances naturelles peuvent servir de cause occasionnelle. L'économie continue de dépendre des aléas des saisons et d'autres causes naturelles. Certains pourraient trouver curieux que Marx les fasse entrer en ligne de compte. Pourtant, une saison exceptionnelle, par exemple une sécheresse qui provoque la pénurie de certaines matières premières, peut être responsable d'une crise. Cela ne contrevient pas au fait que la causse essentielle de la crise réside dans le processus d'ensemble du mode de production capitaliste, et que ses agents soient les hommes, les classes sociales. L'événement extérieur doit toucher une matière première qui joue un rôle important, ainsi le blé ou le coton aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles[89].

Nous retrouvons ici une constante de la pensée marxienne : il y a un ensemble de causes, subjectives et objectives, qui ne sont pas toutes de même nature, qui n'agissent pas de la même manière, ni au même degré les unes et les autres, tout en entrant dans une interdépendance relative.

Cependant, la périodicité des crises indique une prédominance des causes intrinsèques au système économique et social. La causalité extrinsèque n'explique donc que partiellement le passage de la possibilité à la réalité. A la causalité naturelle, qui fait toujours valoir ses droits, se superpose la causalité propre au mode de production lui-même. Le capitalisme développé, avec sa maîtrise de plus en plus importante des forces naturelles, arrive à un point où il se subordonne la causalité extrinsèque (naturelle), bien que celle-ci continue à jouer un rôle comme cause « matérielle » : la nature reste le substrat et la condition de toute société.

Marx pensa que la révolution technologique en cours sous ses yeux après les années soixante du XIX^e^ siècle (développement des applications industrielles de la chimie et de l'électricité, complétant celles de la mécanisation des tâches) permettrait un accroissement tel des forces productives que le passage au

communisme et la révolution qui l'instaure devenaient historiquement nécessaires.

Dans l'analyse des conditions de la crise finale du capitalisme donnée dans *Le capital*, Marx soutient deux choses: la périodicité des crises générales, et leur aggravation. La réunion de ces deux idées conduit à l'affirmation d'une catastrophe finale inévitable pour la formation socio-économique bourgeoise moderne. Toutefois, Marx ne se prononce pas sur le degré d'aggravation des crises qui provoquerait cette révolution. Ainsi, il n'est pas question de dire à partir de quelle limite l'abaissement du taux de profit serait susceptible de déclencher «la» révolution! Cela dépend aussi de l'initiative des hommes, de l'alliance des classes exploitées, etc. Marx se gausse de ceux qui proposent des «recettes pour les marmites de l'avenir»[90]. L'abaissement du taux de profit indique seulement une orientation générale.

Or, le capitalisme socialise les forces productives. Il prépare donc une certaine évolution, dont on peut deviner le but final, car le développement des forces productives permet de l'envisager. Ce but, c'est la libération des classes laborieuses de l'exploitation du travail qui se fait actuellement au bénéfice et sous la direction des classes dominantes. Le but, c'est l'abolition de toute espèce de classe sociale, et une situation, ou plutôt un devenir, que Marx qualifie de «règne de la liberté».

L'aboutissement des analyses du *Capital* est le suivant:

> «Nous avons vu que l'accumulation croissante du capital implique l'accroissement de sa concentration. C'est ainsi que s'accroît la puissance [**die Macht**] du capital, celle des conditions sociales de production qui s'autonomisent, personnifiées par les capitalistes [**die im Kapitalisten personifizierte Verselbständigung**], vis-à-vis des producteurs réels. Le capital apparaît de plus en plus comme un pouvoir social dont le capitaliste est l'agent [**Funktionär**]. Il semble qu'il n'y ait plus de rapport possible entre lui et ce que peut créer le travail d'un individu isolé; le capital apparaît comme un pouvoir social aliéné, devenu autonome, une chose qui s'oppose à la société et qui l'affronte aussi en tant que pouvoir du capitaliste résultant de cette chose. La contradiction entre le pouvoir social général, dont le capital prend la forme, et le pouvoir privé des capitalistes individuels sur ces conditions sociales de production devient de plus en plus criante et implique la suppression [**Auflösung**] de ce rapport en incluant en même temps la transformation [**Herausarbeitung**] de ces conditions de production en conditions de production sociales, collectives, générales. Cette transformation est impliquée par le développement des forces productives en production capitaliste et par la manière dont s'accomplit ce développement[91].»

Marx décrit ainsi la seule possibilité historique réelle qui est donc en même temps une nécessité historique. Ce que peut le capital et ce que peut le travail sont opposés: ils s'affrontent. La seule issue est une révolution à la fois économique et politique débouchant sur un mode de production socialisé directement issu du mode de production capitaliste développé. La seule issue est la liberté en tant que libération économique, sociale et politique.

NOTES

1. Titre retenu par cet historien anglais pour l'un de ses ouvrages, comme nous l'avons déjà vue (cf. **supra**, p. 156, n. 67).

2. *Théories*, t. II, p. 599; *MEW* 26.2, p. 502.

3. **Ibid.**, pp. 608, 611; pp. 510, 513. — Dans ces pages, Marx parle à deux reprises de « **crise potentia** ».

4. **Ibid.**, p. 599; p. 503.

5. **Ibid.**

6. **Ibid.**

7. **Ibid.**, p. 611; p. 513.

8. *Principes...*, **op. cit.**, p. 254. (Cité par MARX, *Théories*, t. II, p. 593; *MEW* 26.2, p. 497.) Nous citons la traduction française de Ricardo, plutôt que le texte donné par Marx en allemand, retraduit en français par l'éditeur des *Théories*.

9. **Op. cit.**, p. 255.

10. **Ibid.**

11. « Quoique une société, ou partie de société, puisse avoir autant de blé et autant de chapeaux et de souliers qu'elle peut ou qu'elle veut en consommer, on ne saurait en dire autant de tout produit de la nature ou de l'art. Bien des personnes consommeraient plus de vin, si elles avaient le moyen de s'en procurer. D'autres, ayant assez de vin pour leur consommation, voudraient augmenter la quantité de leurs meubles ou en avoir de plus beaux. D'autres pourraient vouloir embellir leurs campagnes, ou donner plus de splendeur à leurs maisons. Le désir de ces jouissances est inné dans l'homme; il ne faut qu'en avoir les moyens; et un accroissement de production peut, seul, fournir ces moyens » (**ibid.**, p. 256).

12. *Théories*, t. II, p. 593; *MEW* 26.2, p. 498.

13. **Ibid.**

14. **Ibid.**, pp. 593-594; p. 498.

15. **Ibid.**, p. 594; p. 498.

16. **Op. cit.**, p. 254 (cité par MARX, *Théories*, t. II, p. 599; *MEW* 26.2, p. 503). Comme précédemment, nous citons d'après la traduction française récente des *Principes* de Ricardo, ce que nous continuons de faire dans les pages suivantes.

17. *Théories*, t. II, p. 599; *MEW* 26.2, p. 503.

18. **Ibid.**, pp. 599-600; p. 503.

19. **Ibid.**, pp. 598-599; p. 502.

20. **Op. cit.**, p. 255 (cité par MARX, *Théories*, t. II, p. 598; *MEW* 26.2, p. 501). — Ricardo critique Adam Smith qui attribuait la baisse des profits à l'accumulation des capitaux, et à une hausse consécutive des salaires. Par contre, il félicite Say: « M. Say a prouvé de la manière la plus satisfaisante, qu'il n'y a point de capital, quelque considérable qu'il soit, qui ne puisse être employé dans un pays, parce que la demande des produits n'est bornée que par la production » (**op. cit.**, p. 254).

21. *Théories*, t. II, p. 600; *MEW* 26.2, p. 503.

22. **Ibid.**, p. 600; p. 504.

23. **Ibid.**, p. 604; p. 507.

24. « Ce qui est encore plus étrange en cas de surproduction, c'est que les véritables producteurs des marchandises mêmes qui encombrent le marché — les ouvriers — en manquent. Ici, on ne peut pas dire qu'ils devraient produire ces choses pour les obtenir puisqu'ils les ont bel et bien produites et ne les ont pour autant pas » (**ibid.**, p. 605; pp. 507-508). — Marx ajoute: « On ne peut pas dire non plus que la marchandise dont il s'agit **gluts the market** [encombre le marché] parce qu'il n'existe pas de besoin de l'avoir. » (Trad. modifiée).

25. Marx étudia les crises qui éclataient de son temps. Il suivit de près les événements économiques et politiques dans de nombreux pays. Son œuvre journalistique, non traduite en français (sauf les articles de la *Nouvelle Gazette Rhénane* de 1848-1849), est importante: il a collaboré régulièrement par des éditoriaux de politique générale et de politique économique au *New York Daily Tribune* [Tribune quotidienne de New York] entre 1851 et 1856, puis irrégulièrement jusqu'au 15 février 1862. Sa correspondance porte également témoignage du fait qu'il suivait de près l'évolution des grandes crises commerciales. Dans ces périodes, il s'en entretenait avec Engels, qui travaillait dans les bureaux de l'entreprise de filature Ermen et Engels à Manchester. Par exemple de novembre 1857 à janvier 1858, tous deux suivirent l'évolution de la crise de très

près (remarquons que c'est la période où Marx rédigea les *Grundrisse*; cf. *Correspondance*, t. V, pp. 57-121; *MEW* 29, pp. 204-265); de nombreuses lettres montrent un échange d'informations suivies au jour le jour.

26. *Théories*, t. II, p. 606; *MEW* 26.2, pp. 508-509.
27. **Ibid.**, p. 607; p. 509.
28. **Ibid.**.
29. **Ibid.**, p. 606; p. 509.
30. **Ibid.**, p. 608; pp. 510-511.
31. **Ibid.**.
32. *Le capital*, t. 1, pp. 121-122; trad. Lefebvre, pp. 128-129; *MEW* 23, pp. 127-128.
33. **Ibid.**, p. 122; p. 129; p. 128.
34. Ils effaçaient ainsi les différences entre les divers modes de production et d'échange, ce qui permettait de nier les «contradictions de la production capitaliste», comme Marx l'explique dans une note (**ibid.**, p. 122, note 1; p. 129, n. 73; p. 128, n. 73), où il reprend les idées développées dans les pages des *Théories sur la plus-value* que nous analysons ici. Il avait critiqué James Mill en 1859 (*Contribution*, pp. 138 et suiv.; *MEW* 13, p. 153 et suiv.).
35. *Théories*, t. II, p. 608; *MEW* 26.2, p. 511.
36. **Ibid.**, p. 613; p. 515.
37. **Ibid.**, p. 608; p. 511.
38. **Ibid.**, p. 613; p. 515.
39. **Ibid.**
40. On se souvient que dans un paragraphe consacré à la méthode de l'économie politique, Marx conteste que la réalité se développe *toujours* en allant du plus simple au plus complexe: «ça dépend»! dit-il (Cf. Introduction de 1857, *Contribution*, pp. 164 et suiv.; *MEW* 13, p. 631 et suiv.)
41. *Théories*, t. 2, p. 610; *MEW* 26.2, p. 512.
42. **Ibid.**
43. **Ibid.**, p. 611; p. 513.
44. **Ibid.**, p. 609; p. 511.
45. **Ibid.**, pp. 612-613; p. 514.
46. **Ibid.**, p. 613; p. 515.
47. **Ibid.**, p. 636; p. 535.
48. **Ibid.**, p. 597; p. 500.
49. **Ibid.**
50. **Ibid.**
51. **Ibid.**
52. **Ibid.**, p. 598; p. 501. — Comme J.-B. Say, Ricardo affirmait: «l'argent n'est que l'intermédiaire qui rend l'échange possible». Marx objecte que Ricardo transforme ainsi l'argent «en simple produit (valeur d'usage)», et transforme par conséquent «l'échange de marchandises, en simple troc de produits» (**ibid.**). Ainsi, selon Ricardo, il n'y aurait pas de contradiction à la base de l'échange, et par suite — nous l'avons vu —, pas de possibilité de crise générale.
53. **Ibid.**, p. 611; p. 513.
54. Cf. ci-dessus, p. 428, citation référencée note 38.
55. *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, pp. 306-307; *Gr.*, p. 272.
56. **Ibid.**, p. 307; p. 273.
57. **Ibid.**
58. **Ibid.**, p. 383; p. 348.
59. **Ibid.**, p. 207; p. 178.
60. *Théories*, t. 2, p. 610; *MEW* 26.2, p. 512.
61. **Ibid.**, p. 611; p. 513.
62. **Ibid.**
63. Par exemple, explique Marx, «la proportion dans laquelle les instruments de production sont multipliés est plus rapide que l'augmentation des matières premières qu'on peut se procurer pour le laps de temps donné (p.e. le coton). C'est pourquoi le climat (le temps) [...] joue un si grand rôle dans l'industrie [...]. La reconversion de l'argent en marchandises peut donc se heurter à des difficultés et faire naître des possibilités de crise. [...] (Il existe encore des quantités de moments, de conditions, de possibilités de crise qu'on ne pourra analyser qu'en abordant l'étude de la situation concrète, notamment de la concurrence des capitaux et du crédit)» (**ibid.**, p. 635; pp. 533-534).
64. **Ibid.**, p. 611; p. 513.

65. **Ibid.** — Ce passage n'est pas dénué d'ambiguïté. Nous avons suivi la traduction de M. Badia, bien qu'elle omette de traduire **nicht** dans **des nicht nur reproduzierten Werts.**

66. **Ibid.**, p. 612; p. 514.

67. **Ibid.** — Marx ajoute: « Aussi le processus de reproduction et les possibilités de crise qui sont plus développées dans ce processus ne sont-ils eux-mêmes qu'incomplètement exposés dans ce chapitre, et ils devront être complétés dans le chapitre " *Capital et profit* " », ce qui sera fait au Livre III du *Capital.*

68. **Ibid.**, p. 614; p. 515.

69. **Ibid.**, p. 612; p. 545.

70. **Ibid.**, p. 616; p. 518. Titre donné au paragraphe 12 de cette partie des *Théories.*

71. **Ibid.**, p. 618; p. 519.

72. **Ibid.**, p. 619; p. 520.

73. **Ibid.**, p. 624; p. 524.

74. **Ibid.**, p. 628; p. 528.

75. **Ibid.**, p. 612; p. 514.

76. (*Le capital*, t. 6, p. 259 et suiv.; *MEW* 25, p. 257 et suiv.) Il s'agit d'un paragraphe du chapitre sur les contradictions internes de la loi de la baisse du taux de profit.

77. **Ibid.**, pp. 259-260; p. 257.

78. **Ibid.**, p. 261; p. 258.

79. **Ibid.**

80. **Ibid.**, p. 262; p. 259.

81. **Ibid.**, p. 266; p. 264. — On relèvera le souci de Marx d'envisager toutes les éventualités possibles.

82. **Ibid.**, p. 261; p. 258.

83. Rappelons l'exposé de la *Contribution*: « Le rapport entre les marchandises doit [...] être à la fois un rapport où elles apparaissent en tant que grandeurs essentiellement semblables, ne différant que quantitativement; il doit s'exprimer par une mise en équation où elles apparaissent comme matérialisation du temps de travail général, et il doit en même temps être leur rapport en tant qu'objets qualitativement différents, que valeurs d'usages particulières répondant à des besoins particuliers, bref un rapport qui distingue les marchandises en tant que valeurs d'usage réelles. Or cette mise en équation et cette différenciation s'excluent réciproquement. Ainsi s'établit non seulement un cercle vicieux, la solution de l'un des problèmes supposant l'aure résolu, mais un ensemble d'exigences contradictoires, la réalisation de l'une des conditions étant directement liée à la réalisation de son contraire » (*Contribution*, p. 22; *MEW* 13, p. 30.) (Nous avons déjà cité ces lignes capitales, cf. ci-dessus, pp. 98-99.)

84. *Le capital*, t. 6, p. 262; *MEW* 25, p. 259.

85. **Ibid.** (Partiellement cité; cf. ci-dessus, pp. 208-209.)

86. Marx fait remarquer que le nom donné aux « crises de surproduction » ne leur convient pas: « Le terme **overproduction** [surproduction] en soi induit en erreur. Tant que les besoins les plus pressants d'une grande partie de la société ne sont pas satisfaits ou tant que *ne* sont satisfaits *que* ses besoins les plus immédiats, on ne peut naturellement pas parler absolument d'une *surproduction de produits* — en entendant par là que la masse des produits serait excédentaire par rapport aux besoins de ces produits. A l'inverse, il faut dire que, en ce sens, sur la base de la production capitaliste, il y a constamment *sous-production*. La limite de la production, c'est le profit du capitaliste, nullement le besoin du producteur. Mais surproduction de produits et surproduction de *marchandises* sont deux choses totalement différentes » (*Théories*, t. 2, pp. 628-629; *MEW* 26.2, p. 528).

87. Marx aurait certainement modifié son analyse économique en fonction des changements intervenus depuis un siècle dans les sociétés les plus industrialisées, sous l'effet même des luttes ouvrières. Mais aurait-il pour cela modifié sa conception de l'histoire et des révolutions? C'est peu probable.

88. *L'idéologie* (1968) p. 70; (1976) p. 39; (bil.) pp. 128-131; *MEW* 3, pp. 38-39.

89. Ainsi, la hausse des valeurs des matières premières est une cause importante de crise pour Marx. Car, nous l'avons vu, « la productivité du travail est aussi liée à des conditions naturelles » (*Le capital*, t. 6, p. 272; p. 270).

90. Cf. *Le capital*, Postface à la 2e éd. allem., t. 1, p. 26, trad. Lefebvre, p. 15; *MEW* 23, p. 25. — Marx parle des « recettes comtistes », visant les doctrines sociales d'Auguste Comte et de ses disciples.

91. **Ibid.**, t. 6; p. 276; *MEW* 25, p. 274. Trad. modifiées.

Chapitre 10

LA LIBERTÉ

La liberté est un mot qui comporte une infinité de significations. [...] *En fait, elle est elle-même la fin qu'elle réalise.* [...]

HEGEL

Toute la pensée de Marx est orientée par l'idée de la liberté. C'est, dans son essence même, une pensée et une *philosophie de la liberté.* Pour Marx, il s'agit de la liberté en tant que libération, par elles-mêmes, des classes dominées, asservies ou exploitées.

La pensée de Marx culmine dans l'idée que l'étape prochaine de l'histoire consiste dans l'émancipation de la classe ouvrière par elle-même, processus déjà en cours et qui sera en même temps la réalisation de la fin dernière de toute l'évolution historique: le « règne de la liberté ». Celui-ci est la possibilité réelle ultime. C'est ce qui donne son unité et son sens à la pensée marxienne, ce qui en fait un humanisme.

Comment Marx concevait-il cette libération et cette ère de liberté qu'elle ouvrirait et qui est « le possible par excellence »?

Il s'agit d'une liberté concrète, d'une liberté réalisée dans l'action, par l'intervention pratique des hommes dans l'histoire. Cette liberté est une fin consciente et conquise, non un attribut, une propriété ou une « chose », qui seraient déjà là chez l'homme au point de départ. C'est une liberté à conquérir, plutôt qu'à reconnaître ou à retrouver. C'est un résultat, non un présupposé. Seule une action historique peut la réaliser à travers des luttes dirigées contre les diverses sortes d'aliénation qui s'enracinent dans l'exploitation du travail et l'existence des classes.

Nous examinerons d'abord la notion d'aliénation. Puis, nous tenterons de préciser ce que Marx entend par ce « règne de la liberté » conçu comme un but

final de l'histoire. Si l'être de l'homme consiste dans son activité, particulièrement dans le travail, qu'est-ce que Marx peut bien entendre par «liberté»? Celle-ci n'apparaît-elle pas au-delà du travail? Enfin, nous n'oublierons pas que la première philosophie de Marx fut une philosophie de la liberté qui s'exprima dans sa Thèse sur Épicure et Démocrite. Quel fut le rapport de Marx à Épicure? N'en reste-t-il pas des traces dans la pensée marxienne de la maturité? Marx ne continua-t-il pas tout au long de sa vie de s'inspirer de ses premiers engagements philosophiques? Ne doit-il pas quelque chose à Épicure dans sa conception d'un «règne de la liberté»?

1. Aliénation et objectivation

La dialectique de l'aliénation et de la libération est centrale dans la conception marxienne de l'histoire. Si l'homme a le pouvoir de se libérer par sa propre action des aliénations qu'il subit, c'est parce qu'elles sont survenues historiquement du fait de sa propre activité. Les aliénations prennent des formes différentes selon les formes de société et d'activité. Sous ses formes capitalistes, l'aliénation à la valeur d'échange, à l'argent et au profit, tend à devenir universelle. C'est la raison pour laquelle Marx pense que la révolution socialiste et l'avènement du communisme apporteront une libération qui ne peut être également qu'universelle.

Il convient de distinguer d'emblée aliénation et objectivation. Cette distinction se fait jour dès les *Manuscrits de 1844*. Hegel enseignait que toute objectivation était aliénation[1], idée reprises par Bauer et Stirner. Pour Marx, il n'y a aliénation que lorsque des individus ou des classes sont asservis à des puissances sociales (classes, rapports de propriété, État, institutions, religion, etc.) qui les dominent, quoiqu'ils les aient créées.

Leur rapport à la nature est d'une tout autre sorte. Ils y affirment leur propre nature et leurs fins. La nature est traitée en objet, même si l'on doit dire que l'homme est et reste toujours sous la dépendance de la nature dont il est une partie. Il lui est «subordonné», mais il ne lui est pas «aliéné». Le développement des forces productives le rend de plus en plus libre à l'égard de la nature; cependant, «bien entendu, le primat de la nature extérieure n'en subsiste pas moins[2]». Dans ce rapport à la nature, l'homme s'objective, et cela, dans toutes les «formes» de société. Aussi toute objectivation n'est-elle pas aliénation. L'aliénation est sociale.

Selon Marx, les individus et les générations se découvrent dans une situation où, en général, ils ne sont pas socialement ou économiquement libres, mais contraints. L'esclave antique, le serf du Moyen Age, l'ouvrier salarié moderne, se trouvent assujettis à d'autres hommes qui, directement ou indirectement, les exploitent ou les traitent comme des choses ou des serviteurs dont ils disposent pour leurs fins. Mais les capitalistes eux-mêmes en tant qu'individus sont asservis et aliénés au capital, qu'ils ne dominent pas!

Ces formes d'asservissement social ne furent pas instituées volontairement. Elles sont apparues comme des nécessités inhérentes aux conditions de vie impliquées par le mode de la production matérielle[3]. Les rapports sociaux s'imposent subrepticement sans que personne les ait clairement voulus : quand on les découvre, ils existent déjà depuis un certain temps. Pour l'homme asservi ou exploité, l'ensemble de sa vie est « aliénée » ; elle ne lui appartient pas, mais est la propriété et la chose d'un autre. Son activité forcée lui apparaît comme étrangère : il réalise les fins d'un autre. Ce qu'il produit lui échappe ; il ne se reconnaît pas dans ce qu'il fait. Mais, le capitaliste ne domine pas non plus le produit social.

La maîtrise de la nature est la condition pour que les hommes asservis se libèrent des aliénations économiques, sociales, politiques, et idéologiques dont ils sont victimes. Cette dialectique de l'aliénation et de la libération sous-tend toute l'histoire humaine. Le mode de production le plus évolué au XIX^e siècle, le capitalisme concurrentiel et industriel, prépare les conditions matérielles et sociales de la libération de la classe ouvrière en parvenant à un degré de maîtrise de la nature antérieurement inconcevable.

Rappelons que, pour Marx, les rapports de l'homme à la nature sont des rapports dialectiques. Marx se range aux côtés des matérialistes grecs, de Spinoza, des matérialistes français, des Idéologues et de Feuerbach : pour eux tous l'homme est de part en part un être naturel, un produit de la nature. Mais, pour Marx dialecticien, cela signifie que la nature *se* réalise dans l'homme. L'homme est l'être où la nature se manifeste à elle-même, devient consciente d'elle-même. En ce sens, l'objectivation fait partie d'une dialectique « naturelle » englobante.

En fait, « nature » a deux sens. Au sens restreint et relatif, c'est la nature « extérieure » telle qu'elle apparaît *face à* l'homme, à la fois comme un objet pratique, milieu de son existence et objet de ses besoins, et comme un objet théorique, un objet de la connaissance : elle est à la fois la base de son existence, le champ et la « matière » de ses activités, la réserve où il puise les matériaux pour ses outils et instruments, l'objet de ses conceptions, enfin le lieu de son action finaliste.

Mais en un sens large, la nature est la totalité du réel, qui n'est ni une réalité immuable, anhistorique et intemporelle, ni une réalité qui serait extérieure et transcendante à l'homme, une « chose » à intuitionner et à contempler. Dire que la nature agit en l'homme serait insuffisant, car l'homme agit en retour sur la nature et la modifie. Les rapports de l'homme à la nature ne sont pas des rapports de pure subordination, ce qu'ils seraient s'il y avait extériorité de la nature par rapport à l'homme.

L'homme est pourvu de forces propres, de capacités et potentialités, qui lui sont essentielles, et la nature est tout autant sa nature. Elle est ainsi définie comme champ de possibilités. Il élargit les potentialités de la nature en captant les forces naturelles. Ce champ du possible n'a d'autres limites que celles de la nature elle-même. Devant ces potentialités naturelles, les aliénations apparais-

sent pour ce qu'elles sont: des aliénations historiques et sociales, qui tiennent aux rapports sociaux qui divisent les hommes en classes différentes et opposées.

Marx ne manque pas de souligner le caractère progressiste du capitalisme. Celui-ci a fait faire à l'humanité un pas en avant considérable par rapport à tous les modes de production antérieurs. Toutefois, il n'a pas supprimé les aliénations sociales. Il les a accentuées en intensifiant l'exploitation du travail, en aggravant la paupérisation des classes laborieuses, en dégradant les conditions de vie des couches pauvres et démunies du prolétariat.

Les aliénations s'accumulent, déchéance physique et avilissement moral allant de pair. Elles touchent toute la société du fait du rôle que jouent la valeur sous toutes ses formes: il y a un «fétichisme» généralisé de la marchandise. Tout rapport «humain» disparaît devant «le froid intérêt», les dures exigences du «paiement au comptant», noyant tous les sentiments «dans les eaux glacées du calcul égoïste[4]».

L'aliénation s'universalise: elle n'épargne personne[5]. Le capitaliste en est victime le premier: lui ne peut pas se libérer. C'est l'esclave le libérateur, non le maître! L'aliénation a de multiples aspects, liés à ce que Marx appelle la *subsomption du travail au capital.* Cette subsomption se présente sous deux formes qui, en gros, se sont succédées dans le temps.

Le capital, engendré historiquement, reproduit et transforme lui-même le mode de production sur lequel il repose. D'où deux formes historiques majeures du capital. Le capital s'est d'abord approprié la plus-value absolue, et seulement en un second temps la plus-value relative.

Dans la première forme, le capital s'empare de la partie non nécessaire du travail, d'où il tire la possibilité de sa première croissance. Il apparaît et se développe sans rien changer au processus concret du travail. Si l'achat du travailleur comme force de travail modifie les rapports sociaux, par exemple les règlements et statuts corporatifs du Moyen Age, «malgré tout, ces changements n'ont pas en soi modifié essentiellement le mode réel du processus du travail et de la production. Au contraire, il est dans la nature des choses que la subordination du processus du travail au capital s'opère sur une base antérieure à cette subordination et différente des anciens modes de production. Dès lors le capital s'empare d'un processus de travail préexistant, par exemple du travail artisanal ou du mode d'agriculture de la petite économie paysanne autonome[6]».

Marx appelle cette forme de subordination la *subsomption formelle* du travail au capital[7]. Dans un premier temps, la subordination du travail au capital est donc indépendante du processus concret du travail. Il n'y a alors que la contrainte au surtravail en général. Ce type de subordination est celui de la période où le capital s'est formé historiquement, en gros, du Moyen Age au XVII^e siècle.

Dans le second type de subordination, la *subsomption réelle*, le capital s'approprie non seulement le surtravail, mais la force productive du travail

social. Il organise lui-même le processus de travail, la coopération, le travail collectif (manufactures, fabriques), et s'approprie les forces productives sociales générales (machinerie, science), pour accroître sans cesse la plus-value relative. Le processus concret du travail est mis ainsi lui-même sous la dépendance du capital. Les formes de ce processus apparaissent comme formes de développement du capital. Les forces productives du travail, développées à partir de ces formes du travail social, se présentent comme si elles étaient la force exclusive du capital lui-même.

Au cours de cette transformation, les forces productives s'autonomisent: elles constituent des «puissances» objectives qui font face au travailleur, des puissances qu'il trouve déjà là, existant avant lui. Capital, fabriques, machinerie, argent, tout cela fait face au travail comme autant de forces qui lui dictent leurs conditions. Mais, il en va de même pour le capitaliste individuel: il se trouve face au capital social qui constitue une puissance qui se dresse contre lui. Le capital, matérialisé dans des «choses» extérieures, a une réalité substantielle douée d'un pouvoir, et animée d'un auto-mouvement, qui échappe complètement aux individus particuliers. La subsomption du travail et de tous les processus sociaux au capital est devenue «réelle».

Le travailleur «libre» était la condition du développement historique du capital dans sa première phase, celle où le capital ne se subordonne le travail que formellement. Il le reste dans la seconde phase, mais le travailleur libre est alors reproduit lui-même comme les autres éléments objectifs du processus de travail. L'homme individuel, parcellaire, devient un simple «porteur» des fonctions que lui assigne le capital. L'action du capital prend une forme et une existence de plus en plus réelles. D'une part, le travailleur apparaît comme subordonné aux conditions objectives du travail. D'autre part, il apparaît comme subsumé sous les conditions subjectives du travail, c'est-à-dire les formes du processus de travail: coopération, etc. Ce n'est pas lui qui les utilise; ce sont elles qui l'utilisent.

Le résultat historique de tout le développement capitaliste est une soumission de plus en plus générale des travailleurs au capital dont l'unique mobile est la recherche du profit, ce qui aliène économiquement de plus en plus les individus sociaux. La nécessité de faire le plus grand profit possible se subordonne directement la substance de leur vie, qu'ils soient ouvriers ou entrepreneurs capitalistes. Toutes les autres formes d'aliénation dérivent de celle-là. La soumission à la loi du profit, à l'argent, au prêt à intérêt et au crédit, est générale.

Cette distinction de deux formes de subordination est souvent absente dans les exposés du marxisme. Elle est pourtant capitale. On y trouve la source des deux grandes formes d'aliénations, c'est-à-dire des deux obstacles très différents l'un de l'autre que le capital oppose à la libération réelle des individus producteurs: d'une part, l'allongement de la journée de travail, d'autre part, l'intensification de l'exploitation du travail (cadences, productivité, nouvelles formes de division du travail, etc.).

On réunit souvent indistinctement ces deux formes de l'exploitation capitaliste, en particulier quand on parle de lutte pour l'amélioration des conditions du travail, parce que le capital a lui-même intérêt à ce que l'on confonde les deux. Alors que l'une, la soumission réelle du processus concret de travail aux conditions techniques objectives de la production, subsistera, quoique modifiée et humanisée, dans le socialisme, l'autre, le raccourcissement de la durée du travail, est justement le grand moyen de libération des hommes. La diminution de la journée de travail est le levier de la lutte contre les aliénations: la misère économique, la dépendance sociale, la subordination politique et la pauvreté intellectuelle[8]. Elle est rendue possible par l'accroissement de la productivité du travail.

C'est également dans les formes de la subsomption que l'on trouve l'explication des rapports variables qui s'établissent entre les diverses classes et entre les individus et la classe dont ils sont membres. *L'idéologie allemande* présente ces rapports comme suit: ce sont d'abord les individus qui créent la classe. Une nouvelle classe n'apparaît d'abord que sous la forme d'individus indépendants, disséminés çà et là au sein des classes de l'ancienne société. Cette classe nouvelle ne se subordonne pas encore les individus, ou seulement formellement: elle est en cours de formation. Il ne s'agit que d'individus qui mènent des conditions de vie semblables. Comme dit Marx, il n'y a pas encore de classe « pour soi », mais seulement une classe « en soi », en puissance. Dans cet état de choses, c'est la classe qui dépend des individus plus que les individus ne dépendent de la classe. Ce processus, que Marx décrit pour la constitution de la bourgeoisie au cours du Moyen Age, est le même pour toute nouvelle classe en gestation.

Puis, dans une deuxième temps, la classe se constitue et s'autonomise: des organes communs et réguliers se forment. Les individus sont alors socialement soumis à la classe qui les détermine, ainsi que leur idéologie. Une fois constituée, la classe reproduit les individus conformes à sa nature. Elle devient un sujet doué d'auto-activité ayant ses propres institutions. Elle se subordonne les individus sociaux qui sont ses membres:

> « Ce n'est que très lentement que la *classe* bourgeoise se forma à partir des nombreuses bourgeoisies locales des diverses villes. [...] Les individus isolés ne forment une classe que pour autant qu'ils doivent mener une lutte commune contre une autre classe. [Puis, ...] la classe devient à son tour indépendante à l'égard des individus, de sorte que ces derniers trouvent leurs conditions de vie établies d'avance, reçoivent de leur classe, toute tracée, leur position dans la vie et du même coup leur développement personnel; ils sont subordonnés à leur classe[9]. »

Le moment de la subordination de l'individu à la classe, c'est aussi celui de la subordination des classes dominées aux classes dominantes et de celles-ci à leurs conditions objectives d'existence, en l'occurrence au capital. Ainsi naissent et s'épanouissent les formes modernes d'aliénation. Les « produits »

des hommes (marchandises, argent, rapports sociaux bourgeois, État) se dressent face aux individus comme des forces qui leur sont devenues étrangères, et qui le sont à tous égards lorsqu'il s'agit des ouvriers « libres » qui n'ont que leur force de travail à vendre pour vivre. Les forces sociales du travail, appropriées et animées par le capital, semblent douées d'auto-activité [**Selbsttätigkeit**]. Elles semblent se mouvoir d'elles-mêmes, avoir leur propre volonté, poursuivre leur but immanent, qui apparaît insensé. Le capital, bien que produit et constamment reproduit par le travail, devient lui-même un « sujet » qui crée et renouvelle ses conditions objectives et subjectives. Le capital n'a plus qu'un seul but: croître. Il impulse une production fiévreusement accélérée: « il a le diable au corps ».

Toutes les « puissances sociales » émanent pourtant des individus. Or, même si elles sont propriété de certains individus (les possesseurs des moyens de production), elles sont transformées en puissances objectives. Contre Bauer et Stirner, Marx souligne que cette aliénation objective ne saurait être dépassée par une action individuelle, encore moins par un acte intellectuel. Pour cela, il faut au contraire une action objective et collective:

> « La transformation par la division du travail des puissances personnelles (rapports) en puissances objectives ne peut pas être abolie du fait que l'on s'extirpe du crâne cette représentation générale, mais uniquement si les individus soumettent à nouveau ces puissances objectives et abolissent la division du travail. Ceci n'est pas possible sans la communauté[10]. »

L'émancipation des individus à l'égard des puissances objectives (les puissances du capital, de l'État, etc.) est *possible*, parce qu'ils sont eux-mêmes à l'origine de tous les processus d'aliénation. C'est eux qui, par leurs activités et leurs fins, créent indirectement ces puissances qui les dominent comme si elles leur étaient « étrangères ». Celles-ci sont en fait leurs propres pouvoirs « aliénés », du fait des rapports de production et des rapports de propriété qui les en séparent aussitôt qu'ils les ont produits. Ils leurs sont ravis en même temps que la plus-value.

Pourtant, comme les travailleurs sont les véritables et ultimes créateurs de toutes ces « puissances », ils « peuvent » se les ré-approprier: c'est l'objet de la révolution sociale par laquelle la classe ouvrière s'émancipera elle-même, en abolissant les rapports sociaux existants, c'est-à-dire la propriété privée des grands moyens de production.

Les individus sociaux, seuls agents concrets et réels, sont à l'origine de toute action historique et sociale possible: ils sont les producteurs effectifs de la richesse qui, dans les mains d'autrui, les domine. Ils sont la force productive par excellence et tous les moyens de production sont leur œuvre, objectivation de leurs potentialités et virtualités ou, quand il s'agit des forces naturelles, objet de leur activité.

De plus, l'« individu » se développe en même temps que les forces

productives sociales et objectives. Dans *L'idéologie allemande*, Marx souligne que ce développement de l'individualité s'effectue surtout dans la formation socio-économique bourgeoise qui élargit de plus en plus la liberté individuelle, ou du moins sa possibilité, car elle continue de partager la société en classes. L'existence de l'individu a pour base la communauté, explique-t-il:

> « C'est seulement dans la communauté [avec d'autres que chaque] individu a les moyens de développer ses facultés dans tous les sens: *c'est seulement dans la communauté que la liberté personnelle est possible*[11]. »

Individu et société sont toujours en rapport dialectique: ils se correspondent. La liberté est conçue comme liberté individuelle; ce n'est pas une liberté métaphysique (libre-arbitre ou pouvoir de la pensée pure, pouvoir de l'esprit), mais une liberté consistant dans ses moyens matériels et sociaux. C'est pourquoi, c'est seulement dans une société sans classes que la liberté véritable sera une possibilité réelle et ainsi une réalité pour tous les hommes. Cela implique la suppression des aliénations survenues historiquement dans le passé sous la forme des rapports sociaux.

De là, la conception de l'histoire comme processus de réalisation de la liberté, comme libération de tous les individus à l'égard des puissances qui les asservissent. Avec le développement des forces productives, la destruction de ces puissances est réellement possible, ou plutôt leur dépassement dans un nouveau régime socialisé de la production et une nouvelle forme de société, une société sans classes.

C'est ce que Marx pense comme « la » possibilité réelle, celle du passage à un « règne de la liberté ». A l'époque où, en commun avec Engels, il élabore la conception matérialiste de l'histoire, il définit la tâche des communistes, ces « matérialistes pratiques », comme la « praxis révolutionnaire », qui implique la « compréhension rationnelle de la pratique humaine[12] ».

Pour réaliser cette possibilité, la classe révolutionnaire doit mener à bien cette double tâche. Sa mission est d'établir le « règne de la liberté ». Mais en quoi consiste-t-il exactement?

2. Le règne de la liberté

L'histoire est, au sens strict, le processus de création de l'homme par lui-même. Engels le fait bien ressortir: « L'existence normale des animaux est donnée dans les conditions simultanées à leur existence, dans lesquelles ils vivent et auxquelles ils s'adaptent; celles de l'existence de l'homme, dès qu'il se différencie de l'animal au sens étroit du terme, sont absolument inédites; elles doivent d'abord être élaborées par le développement historique qui suit. L'homme est le seul animal qui puisse sortir par le travail de l'état purement

animal; son état normal est celui qui correspond à la conscience et qu'*il doit lui-même créer*[13]. »

Nous avons vu Marx développer cette idée, qui est fondamentale aussi pour lui. C'est en créant les conditions de leur existence, c'est-à-dire, avant tout, les moyens de production eux-mêmes, par leur activité productive ou travail, que les hommes «font» leur propre histoire qui n'est autre chose qu'une auto-transformation, et donc un auto-engendrement de l'homme.

Pourtant, cela ne serait pas suffisant pour faire de la pensée de Marx une pensée de la liberté. En effet, il faut ajouter à l'idée d'une auto-création de l'homme par le travail, l'idée d'une libération des contraintes de la nature grâce à cette activité elle-même. Si le travail, quels qu'en fussent les formes et les moyens, devait toujours absorber la majeure partie du temps pour la plupart des hommes, sans aucune possibilité de dépasser cet état de chose, la liberté resterait l'apanage du petit nombre, et le «règne de la liberté» serait utopique et illusoire. La liberté comme possibilité réelle pour tous les hommes implique quelque chose de plus que l'auto-création humaine, à savoir un accroissement de la maîtrise de la nature tel, que la diminution consécutive du travail «nécessaire» bouleverse le caractère et le contenu des activités humaines. C'est seulement si cette deuxième possibilité est une possibilité réelle que l'accès à un règne de liberté véritable est lui-même réellement possible[14].

Selon Marx, le développement des forces productives remplit cette deuxième condition. Il est la condition de possibilité de la liberté. Marx estimait que les conditions objectives et subjectives de réalisation de la liberté pour tous les hommes commençaient à être réunies. D'une part, les conditions objectives du fait de la première révolution industrielle qui accroissait la maîtrise de la nature d'une manière spectaculaire; d'autre part, les conditions subjectives du fait de la croissance rapide de la classe ouvrière et de son importance décisive dans le processus de production moderne, la coopération réunissant les ouvriers salariés en grand nombre sur les lieux de production, d'où leur force et la possibilité de leur action. Ces deux processus s'engendrant l'un l'autre, Marx en concluait que seules deux classes principales resteraient en présence. A la suite des socialistes de son temps, il dénonça la division de la société en classes opposées, en dominants et dominés, comme ce qui entrave l'accès à la liberté pour la masse des hommes exploités.

Nombreux sont ceux qui le constatèrent: le mode de production capitaliste et la société civile moderne n'avaient pas supprimé les inégalités et les antagonismes de classes, malgré les idéaux proclamés et poursuivis par les Révolutions bourgeoises anglaise, américaine et française. Le nouveau régime restait économiquement fondé sur l'exploitation de l'homme par l'homme. Sous la forme nouvelle du salariat ouvrier, il perpétuait les aliénations, les oppressions de toute sorte et la répression politique. L'abolition du salariat, c'est-à-dire de l'achat et de la vente de la force de travail selon un contrat soi-

disant « libre » entre l'ouvrier individuel et le capitaliste, était donc le but logique de « la » révolution sociale.

Dans les sociétés du XIX^e siècle, la liberté « réelle » n'existait que pour certaines classes et certains hommes. Pour l'ouvrier de cette époque brutalement mis au chomâge sans aucun recours, comme pour celui d'aujourd'hui qui arrive « en fin de droits », la « liberté » est dérisoire; proclamée en droit, elle est niée en fait. Pour que la liberté acquière quelque réalité pour eux, il est nécessaire d'utiliser à plein les forces productives existantes, ce qui n'est pas le cas avec les crises et dépréciations ou destructions périodiques de biens ou de valeurs. Il est nécessaire de transformer les rapports sociaux dominants, d'abolir le rapport social inégal entre les détenteurs du capital ou de la terre et les détenteurs de la force de travail. Il faut supprimer l'appropriation capitaliste privée. Sans ce changement révolutionnaire, le travailleur « libre » restera privé de liberté réelle, parce que privé des moyens matériels de cette liberté[15].

Marx souligne que les fameux « droits de l'homme », bien que proclamés depuis 1789, se révèlent inexistants pour le plus grand nombre; ils n'empêchent pas l'exploitation de l'homme par l'homme, mais servent à l'assurer « légalement » : « Avant tout nous constatons que *les droits* dits *de l'homme*, les **droits de l'homme**, par opposition aux *droits du citoyen*, ne sont rien d'autre que les droits du *membre de la société bourgeoise*, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la collectivité[16]. »

Quelle est la signification du « droit humain à la liberté » de la *Déclaration des droits de l'homme* de 1791, comme de la *Constitution de 1793*? Ce droit, répond Marx, « n'est pas fondé sur la relation de l'homme à l'homme, mais au contraire sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. Il est le *droit* à cette séparation, le droit de l'individu *limité*, limité à lui-même. — L'application pratique du droit à la liberté est le droit humain à la *propriété privée* », c'est-à-dire « le droit de jouir et de disposer de sa fortune arbitrairement **(à son gré)**, sans se rapporter à d'autres hommes, indépendamment de la société, c'est le droit à l'égoïsme[17] ».

Ces droits s'accommodent des aliénations socio-économiques et de celles qui leur font cortège sur les plans social, politique, culturel et idéologique en général.

Toutefois, la réalité historique montre un développement humain contrasté et contradictoire. Du point de vue matériel, il y a un développement des richesses, et peu à peu, à travers toutes sorte de péripéties, de luttes, de conflits et de révoltes, c'est aussi à une extension des libertés réelles que l'on assiste: liberté de conscience, libertés politiques (suffrage universel), certains droits économiques (journée de 10 heures).

Cela ne fut possible que grâce au développement de la bourgeoisie, à la révolution industrielle qui accrut les forces productives et les biens à un rythme rapide. Or, comme les forces productives ne cessent de croître, les inventions de se multiplier, la science de s'étendre, un nouvel élargissement des

libertés est réellement possible, que le capitalisme ne peut plus contenir et auquel il fait politiquement obstacle, au besoin par la force.

Les tendances historiques du mouvement social (lutte des classes) du temps de Marx étaient de deux sortes: tendance à l'abolition de l'esclavage et du servage dans de nombreux pays où ils existaient encore (États-Unis, Russie et colonies), et tendance similaire, dans les pays économiquement les plus développés, à l'accession des classes ouvrières aux droits politiques (suffrage universel, constitution de partis), aux droits syndicaux (droit d'association, droit du travail, droit de grève), aux droits sociaux (droit à l'éducation, au logement, à la santé, aux loisirs, etc.).

L'abolition de l'asservissement économique (exploitation de la force de travail) ne peut se réaliser que par l'émancipation de la classe ouvrière qui est à la fois possible et nécessaire, ce que montrent les luttes politiques du XIX^e siècle en Europe. Le développement des possibilités de production que révèlent les crises de surproduction, «un développement sans exemple de l'industrie [... et] un accroissement inouï du commerce[18]», est tel qu'il permet d'envisager la possibilité réelle d'une révolution sociale. Cette idée, Marx la partage avec la plupart des socialistes du XIX^e siècle.

Telles sont les conditions de la liberté; mais qu'est-elle positivement? Marx est parmi les plus radicaux: le but de la révolution est l'abolition des classes. Plus que les socialistes français, Marx cherche à en préciser les conditions et les contours. Sur la base de ses analyses critiques de l'économie politique, il décrit le passage à un régime de propriété socialisée comme la condition nécessaire de l'abolition des classes. Il pense que ce nouveau régime conduira à un dépérissement de l'État en tant qu'instrument aux mains des classes actuellement dominantes, et au remplacement du «gouvernement des hommes» par une «administration des choses», selon la formule que lui et Engels reprennent aux Saint-Simoniens.

De la liberté, Hegel disait: «en fait, elle est elle-même la fin qu'elle réalise[19]». Marx va un peu plus loin et s'efforce de préciser davantage son contenu «possible». C'est à déterminer ce contenu, selon l'esquisse fugitive qu'en donnent des remarques disséminées dans l'œuvre de Marx, que nous allons nous attacher.

Les conditions de la réalisation de ce que Marx appelle le «règne de la liberté» sont décrites d'une manière condensée dans une page célèbre du troisième livre du *Capital*, où domine son souci de fonder son propos sur une base économique réaliste. Rapportons cette page pour l'analyser:

> «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 production matérielle proprement dite. De même que le sauvage [Wilde] doit lutter contre la nature pour pourvoir à ses besoins, se maintenir en vie et se reproduire, l'homme civilisé est forcé, lui aussi, de le faire et de le faire quels que soient la structure de la société et le mode de la production. Avec son développement s'étend également le domaine de

> la nécessité naturelle, parce que les besoins s'élargissent [**sich erweitern**] ; mais en même temps s'élargissent les forces productives pour les satisfaire. En ce domaine, la seule liberté possible est que l'homme social, les producteurs associés règlent rationnellement leurs échanges avec la nature, qu'ils la contrôlent ensemble au lieu d'être dominés par sa puissance aveugle et qu'ils accomplissent ces échanges en dépensant le minimum de forces et dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais cette activité constituera toujours le royaume de la nécessité. C'est au-delà que commence le développement des forces humaines comme fin en soi, le véritable royaume de la liberté qui ne peut s'épanouir qu'en se fondant sur l'autre royaume, sur l'autre base, celle de la nécessité. La condition essentielle de cet épanouissement est la réduction de la journée de travail[20]. »

Ainsi, le possible par excellence, c'est cette liberté se développant dans une forme de société où la production destinée à satisfaire les besoins nécessaires est socialement organisée, où la concurrence et la volonté arbitraire des individus ne font plus loi en ce qui concerne ce domaine de la nécessité, mais où s'exercent « librement » les activités « individuelles » en dehors du temps de travail nécessaire[21].

La liberté dont il est question ici ne peut se ramener à « l'intellection de la nécessité », à la « nécessité comprise », et à la détermination du choix fondée sur la connaissance « aussi bien des lois de la nature extérieure que de celles qui régissent l'existence physique et psychique de l'homme lui-même », comme l'explique Engels quand il dit se placer dans le cadre de la conception hégélienne « des rapports entre nécessité et liberté[22] ».

La manière dont Marx pose la liberté dans la société communiste, en l'opposant au « domaine de la nécessité » implique davantage : dans une société sans classes, la liberté se présente plutôt comme ouverture d'un champ de possibilités pour toutes sortes d'activités inédites, affranchies de toute nécessité, que ce soit l'inévitable ou l'indispensable.

Toutefois, parvenir à cette forme de société est impossible sans la connaissance de la nécessité des lois naturelles impliquées dans les techniques, et sans celle de la nécessité des processus socio-économiques impliqués dans la transformation révolutionnaire de la société de classes actuelle en une société sans classes.

C'est ici que se pose la question de savoir quel est le contenu de la liberté pour Marx. Selon les textes, ce contenu semble entendu de deux manières notablement différentes : tantôt, comme dans la page du *Capital* citée à l'instant, la liberté est la sphère des activités individuelles laissées à l'arbitraire et au choix individuels au-delà du travail nécessaire, tantôt Marx la fait consister dans le travail lui-même, mais d'un travail tel que l'homme s'y réalise pleinement, ce qui suppose un dépassement — que l'on entend parfois comme une disparition totale — de la division du travail.

C'est ce qui ressort d'une autre page célèbre, écrite en 1845-1846, qui illustre concrètement ce à quoi Marx peut penser aussi à la fin du *Capital* :

> « Dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société réglemente la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique[23]. »

Ces activités libres de nombreux individus ne concourent-elles pas, au moins en partie, à la « production matérielle »? Elles rentreraient donc dans la part de travail dite « nécessaire ». Où fixer les limites? Pourtant, la page du *Capital* que nous interrogeons ici, parle bien de « deux parts », dont l'une de « travail nécessaire ». L'activité « libre » est un concept difficile à préciser. Marx l'a-t-il délibérément laissé dans l'indétermination? L'on peut se demander, ici plus que jamais, si Marx est cohérent ou s'il n'aurait pas varié. Ce qui frappe habituellement, c'est plutôt la constance de ses idées philosophiques générales. Ses conceptions de l'homme et de la société restent fondamentalement les mêmes de *L'idéologie allemande* au *Capital*!

Ce qui est sûr, c'est que, lorsqu'il est question de liberté chez Marx, ce n'est pas d'une liberté absolue du vouloir, au sens du « libre-arbitre » des métaphysiciens ou de la raison des moralistes rigoristes, mais de celle de l'activité rationnelle délibérée que couronne le plaisir de l'acte au sens d'Aristote, voire au sens des matérialistes et des hédonistes. Marx rappelle que deux conceptions philosophiques de la liberté s'affrontent:

> « Jusqu'ici la liberté a été définie par les philosophes sous un double aspect: d'un côté par tous les matérialistes, comme puissance, comme maîtrise des circonstances de la vie d'un individu —, d'autre part, par tous les idéalistes, les Allemands en particulier, comme autodétermination, détachement du monde réel, comme liberté purement imaginaire de l'esprit[24]. »

Tout en adoptant la conception matérialiste, lorsqu'il décrit le « règne de la liberté », Marx semble dépasser cette opposition, quoique la possibilité de cette « liberté » repose sur la maîtrise des « circonstances », celles de la production matérielle (rapport à la nature) et celles des rapports sociaux dans une société communiste.

La liberté est toujours liée à des moyens objectifs, sans lesquels elle n'est qu'illusoire. Elle s'étend autant que ces moyens le permettent, sans s'identifier à eux. Les hommes sont libres à proportion des moyens matériels dont ils disposent:

> « Il n'est pas possible de réaliser une libération réelle, ailleurs que dans le monde réel et autrement que par des moyens réels; [...] l'on ne peut abolir l'esclavage sans la machine à vapeur et la **mule-jenny**, ni abolir le servage sans améliorer l'agriculture[25]. »

Cela reste vrai de toute sphère de liberté future, qu'il faut donc concevoir sur la base de ses moyens nécessaires. Marx n'identifie pas non plus la liberté future à la seule «conscience de la nécessité», comme tendaient à le faire Spinoza et Hegel. La liberté de chasser, de pêcher ou de faire de la critique littéraire, selon «mon bon plaisir», ne peut se rattacher à aucune nécessité. Marx développe ici une théorie de l'individualité où les potentialités de l'individu s'élargissent en «possibilités libres». Doit-on dire que cette liberté implique un choix motivé, fondé sur des déterminations rationnelles? C'est plutôt une spontanéité, un «libre épanouissement», une invention, une création, une explosion des possibilités: cette liberté-là (redisons-le) «est à elle-même sa propre fin». Aucune autre détermination ne lui convient. Néanmoins, elle reste liée à des besoins et elle est fonction des aptitudes et facultés individuelles, «pouvoirs» ou «potentialités». La réalisation de ces potentialités qui sommeillent dans les hommes dépend du développement des forces productives:

> «En réalité les choses se sont naturellement présentées ainsi: les hommes ont chaque fois atteint le degré d'émancipation que leur prescrivaient et permettaient, non pas leur idéal de l'homme, mais les forces productives existantes. Toutefois, toutes les émancipations ont eu lieu jusqu'ici sur la base de forces productives limitées, dont la production, incapable de satisfaire la société entière, ne permettait le progrès que si les uns satisfaisaient leurs besoins aux dépens des autres, ce qui donnait aux uns — la minorité — le monopole du progrès, tandis que les autres — la majorité — en raison de leur lutte continuelle pour la satisfaction des besoins les plus élémentaires étaient, en attendant (c'est-à-dire jusqu'à la création de nouvelles forces productives de caractère révolutionnaire), exclus de tout progrès. Ainsi la société a toujours évolué dans le cadre d'un antagonisme[26].»

Le développement historique est une évolution qui a un sens: il consiste dans l'émancipation progressive à l'égard des contraintes naturelles et sociales qui sont successivement surmontées ou abolies. Marx n'est pas le premier à parler de développement des forces productives comme base des progrès de la liberté humaine. Il ne cache pas ce qu'il doit au socialisme français et aux Lumières, aux matérialistes comme D'Holbach ou Feuerbach, et à Hegel.

Mais deux choses distinguent Marx: d'une part, l'émancipation et les progrès de la liberté n'ont pas pour cause essentielle exclusive le progrès intellectuel (thèse des Lumières); d'autre part, bien que fondé sur une base nécessairement matérielle, le développement des forces productives et des richesses n'est pas entendu par Marx en un sens quantitatif.

Nous ne nous attarderons pas sur le premier point tant nous en avons déjà parlé. Par contre, le second est souvent méconnu, voire nié avec beaucoup de mauvaise foi[27]. On s'acharne à mal comprendre Marx: sa pensée est carrément déformée et caricaturée. Il ne faut pas se méprendre sur le sens du marxisme et croire que Marx considère tout accroissement de la quantité des biens matériels comme signe d'un «progrès humain». En effet, dans la page du

Capital citée ci-dessus, on notera que le développement des richesses doit se produire dans des conditions « dignes de l'homme ». M. Maximilien Rubel a donc raison de souligner l'aspect « éthique » ainsi compté par Marx au nombre des besoins nécessaires[28]. Les conditions de vie et de travail influent en effet sur la qualité de la force productive du travail.

Pour Marx, l'aspect qualitatif du progrès est essentiel, bien qu'il repose sur un progrès quantitatif. Par une « nécessité dialectique », à partir d'un certain degré, le changement quantitatif provoque un changement qualitatif. Lorsque Marx dit que « les besoins s'élargissent », sous l'apparence d'un langage de la quantité, en réalité il s'agit tout autant de la diversité et de la qualité des besoins. Il dénonce justement la réduction du progrès à son caractère quantitatif dans la société bourgeoise. Voir le progrès sous cet angle exclusif, c'est le fait du système social dans lequel la valeur d'échange est le mobile fondamental et le critère ultime. Pour Marx, il faut restaurer les valeurs d'usage dans leur rôle de déterminant essentiel. Ici, il faut soigneusement distinguer le point de vue « matérialiste » d'un point de vue « quantitativiste ». C'est la société bourgeoise qui est « moralement » matérialiste. Par contre, la société communiste, avec sa sphère de liberté, ne l'est pas!

Cette distinction est importante pour comprendre les conditions dans lesquelles s'effectue le passage au règne de la liberté: Marx évoque un minimum de dépense en forces humaines; c'est un minimum en quantité, mais non en qualité. Ce minimum ne doit pas être atteint à n'importe quel prix. Marx émet les plus expresses réserves sur ce point: le travail nécessaire doit être « conforme à la dignité de la nature humaine[29] »!

Comme dans les analyses du travail aliéné des *Manuscrits de 1844*, une idée affleure dans cette remarque incidente du *Capital*, à savoir que le travail, quand même on en réduirait la durée, pourrait encore s'effectuer dans des conditions aliénantes. L'industrie moderne procède à la déshumanisation du travail, non seulement lorsqu'elle allonge sa durée, mais surtout en transformant radicalement son contenu: travail machinal, répétitif, intensifié, abrutissant, etc. Aussi, le gain de temps libre réalisé par les progrès de la productivité du travail et des moyens de travail peut se faire en réduisant le travail à une activité non seulement vidée de tout intérêt et de tout sens, mais physiquement et intellectuellement dégradante.

Ce qui se présente donc dans le travail qui subsiste sous le « règne de la liberté », c'est *un minimum et un maximum relatifs* au double point de vue *quantitatif et qualitatif*. Le fond de la pensée de Marx pourrait être restitué ainsi: les facultés humaines doivent être préservées pour qu'on puisse parler d'un développement des forces productives. C'est bien le superlatif relatif qui est employé: « le plus dignes », « le plus conformes » à la dignité humaine. Cette « dignité » est aussi un « besoin ».

Cela montre que Marx ne conçoit pas les besoins humains à la manière d'un matérialisme grossier et vulgaire, ni à la manière d'un Bentham contre lequel il dirige des critiques acerbes. Marx est plus hédoniste qu'il n'est

utilitariste. En tout cas, la dignité du travailleur dans le travail, la qualité « humaine » de sa tâche, voilà aussi une des conditions de la véritable liberté. Le point de vue matérialiste dans l'explication du processus de l'histoire humaine ne revient pas à sacrifier la qualité à la quantité.

3. Surtravail et temps libre. Travail et liberté

Comme la liberté suppose le raccourcissement de la journée de travail, examinons ce qui se passe, pour Marx, au-delà du temps de travail nécessaire lorsque le mode de production capitaliste développe le surtravail, soit absolument, soit relativement.

Bien que les progrès de la productivité permettent la diminution de la longueur de la journée de travail, le mode de production capitaliste répugne à cette diminution. Les capitalistes y résistent, car le surtravail est la seule origine de la plus-value, et donc du profit.

Ici une question se pose : le passage au « règne de la liberté » n'entraînera-t-il pas la disparition du surtravail, c'est-à-dire du travail « non-nécessaire », du fait qu'il n'y aura plus d'exploitation? Dans les quelques lignes où Marx définit le règne de la liberté, il n'est question que du travail nécessaire, et l'opposition est entre nécessité et liberté, partition où le surtravail semble avoir disparu. Faut-il donc penser que l'émancipation des travailleurs et la fin de l'exploitation consisteraient, pour Marx, dans l'abolition du surtravail? On peut se représenter concrètement les choses comme suit : dès maintenant, si l'on faisait disparaître le profit et avec lui la classe des capitalistes, la classe ouvrière ne serait plus astreinte qu'au seul travail nécessaire, et le temps libre serait gagné sur le surtravail. Le chapitre de la fin du *Capital* auquel nous nous référons semble autoriser une telle lecture.

En effet, dans ce chapitre[30], Marx rappelle que la plus-value accaparée par une fraction de la société lui permet, entre autre choses, de vivre dans l'oisiveté. Cependant, à l'encontre de l'interprétation précédente, il précise aussi que « le surtravail, pour autant qu'il est un travail excédant le niveau des besoins donnés, devra toujours exister », parce qu'il faut « s'assurer contre les hasards de la production », assurer « l'extension progressive du processus de reproduction qu'entraînent inéluctablement le développement des besoins et l'accroissement de la population[31] ».

Or, le capitalisme fut lui-même le plus puissant agent qui ait poussé à cette extension et à cet accroissement. C'est une de ses conséquences, justement parce qu'il maintient ou augmente la part relative du surtravail :

> « Suivant que la force productive du travail est plus ou moins développée, le surtravail peut être important pour une courte journée de travail totale ou relativement faible pour une longue journée de travail totale[32]. »

Par exemple, explique Marx, le surtravail étant de trois heures, sur une journée de douze heures de travail il représentera le quart; mais si la journée de travail n'est que de six heures, il en représente la moitié. Le taux d'exploitation n'est que de 33 1/3 % dans le premier cas, de 100 % dans le second. Cela est possible, même si l'on suppose que la quantité des richesses produites est la même, pourvu que la productivité ait doublé, puisqu'on suppose ici qu'on produise autant en un temps deux fois moindre.

Passer effectivement du premier cas au second dépend cependant de beaucoup de facteurs éminemment variables. Cela dépend des inventions techniques, des découvertes scientifiques, de l'action et de la conscience des hommes, de l'issue de leurs luttes pour diminuer la journée de travail ou s'opposer aux nouvelles conditions du travail, de l'action politique des classes au pouvoir, des rapports entre les nations sur le marché mondial, bref de tous les facteurs socio-historiques qui se commandent les uns les autres, s'entrecroisent de façon complexe, concourent parfois, mais se contrecarrent aussi.

Par l'exemple ci-dessus, Marx établit que, non seulement raccourcir la journée de travail est possible dès lors que la productivité croît, mais qu'avec une durée moitié moindre le capitaliste peut encore accroître son profit. La durée du travail étant la même, c'est la productivité qui importe seule, ce que Marx dit d'une manière si abrupte que, sorti du contexte, son propos semble nier tout rôle à la durée du surtravail:

> « La richesse véritable de la société et la possibilité d'un élargissement ininterrompu de son processus de reproduction ne dépendent [...] pas de la durée du surtravail, mais de sa productivité et des conditions plus ou moins fécondes [**reichhaltigen**] dans lesquelles il s'accomplit[33]. »

D'une manière générale, il conviendrait plutôt de dire que « la quantité de valeurs d'usage produite dans un temps donné, donc aussi pour un temps donné de surtravail, dépend également de la productivité du travail[34] », et pas seulement, ni essentiellement, de sa durée.

Marx veut montrer par là que la condition de possibilité de la liberté, sa condition de réalisation effective, c'est primordialement la productivité du travail: elle est le grand moyen qui permet de diminuer d'une manière décisive la durée absolue de la journée de travail, alors que dans la perspective capitaliste, c'est la proportion du surtravail qui compte. Le capitaliste est à la recherche du meilleur rapport; aussi attache-t-il beaucoup d'importance à la durée du surtravail qu'il veut maintenir ou même accroître[35].

L'accumulation capitaliste du produit du surtravail joue ainsi un rôle historique considérable: le capital conduit si objectivement à ce résultat qu'il développe les besoins au-delà des besoins vitaux élémentaires. La conséquence n'est rien de moins que la gestation d'une nouvelle forme de société:

> « Cela permet, d'une part, d'atteindre une étape où disparaissent la

> contrainte et la monopolisation, par une fraction de la société au détriment de l'autre, du progrès social (y compris ses avantages matériels et intellectuels). D'autre part, le surtravail crée les moyens matériels et le germe de rapports [**Verhältnissen**] qui, dans une forme plus élevée de la société, permettraient d'unir ce travail à une limitation plus grande du temps consacré au travail matériel[36].»

En somme, Marx dit ici que pour couvrir tous les besoins que le capitalisme a heureusement développés, le temps de surtravail sera incorporé au temps de travail nécessaire dans la société socialiste. Non seulement disparaît la monopolisation, mais aussi la contrainte: le travail en sera plus du «travail forcé» comme dans les conditions du contrat de travail capitaliste; puisque le capitaliste «reçoit sans équivalent ce surtravail, qui reste essentiellement du travail forcé, autant celui-ci puisse-t-il sembler résulter d'une convention contractuelle librement consentie[37]».

Il reste pourtant que, dans des conditions socio-économiques différentes de celles du capitalisme, le travail ne perdra pas son caractère «nécessaire». Les travailleurs associés organiseront rationnellement leur temps de travail nécessaire: c'est «la seule liberté» qu'ils auront, dit-il. Dans ce domaine, la liberté est effectivement la nécessité comprise. Mais il y a une deuxième sorte de liberté, la «liberté véritable», celle qui apparaît au-delà de ce domaine.

Tout ce que nous pouvons dire d'après cette page du *Capital*, c'est que le temps libéré grâce à la journée de travail réduite rend possible le libre développement des forces humaines [**die menschliche Kraftentwicklung**][38], qui deviennent «fin en soi». Est-ce encore un «travail»? Marx n'emploie pas le mot. Nous avons déjà posé la question qui ressort d'une analyse intrinsèque du texte: est-ce une activité productive ou une activité «improductive»?

On peut parler de «temps libre», mais c'est du temps libre pour un «travail libre». L'évocation d'un royaume de la liberté prête à diverses interprétations. Marx pense sans doute à une transformation qualitative du travail dans son ensemble, même de celui qui est marqué du sceau de la «nécessité». Collectivement organisé et rationnellement compris, ce «travail» n'est plus «aliéné». Dans son ensemble, il tend à perdre son caractère pénible du fait qu'il aura une durée moins longue; il ne sera plus dénué de sens, du fait qu'il ne sera pas imposé de l'extérieur.

Mais on doit parler de trois parties dans la journée active et non plus de deux: celle qui est consacrée au travail destiné à satisfaire les besoins vitaux élémentaires (reproduction de la force de travail); celle qui est consacrée au surtravail, et qui reste nécessaire en un autre sens, puisque, unie à la précédente, elle permet d'étendre la reproduction et de répondre au développement des besoins et de la population; enfin, celle que dégage la réduction de la journée de travail, et qui, dans l'esprit de Marx, devient la part essentielle, et surtout celle où l'homme réalise sa finalité véritable.

Non seulement la réduction de la journée de travail nécessaire est une

transformation quantitative qui a des conséquences sur le plan qualitatif, mais le but de la production se transforme: il devient autre.

Dans le mode de production capitaliste, le surtravail est développé dans un but bien déterminé: créer un surplus de valeur d'échange. Concrètement, c'est la recherche du profit individuel sous l'aiguillon de la concurrence qui est le motif déterminant. Côté négatif, «inhumain» de ce mode de production: l'homme y est subordonné à la production et non la production à l'homme[39].

Si l'on objectait que ce mode de production peut s'adapter, élargir le cercle des classes qui s'emparent du profit, voire le partager avec l'ensemble de la société, alors on aurait précisément la préparation d'un mode de production supérieur qui procure l'usage de tous les produits à tous ceux qui participent à la production, ainsi qu'à l'ensemble de la société. Ce serait un pas vers «le règne de la liberté». Marx n'exclut pas une telle étape transitoire menant à une société communiste. Il n'a pas cherché à la définir plus précisément, se contentant d'énoncer des mesures économiques et politiques pouvant préparer l'avènement de la société sans classes[40].

Il y a deux contresens à éviter concernant le «règne de la liberté»: il ne faut pas le comprendre comme suppression du surtravail et maintien du seul travail nécessaire.

Il ne faut pas non plus le comprendre comme suppression du travail nécessaire lui-même. Sur ce point, Marx est très explicite. Il pense utopique une libération absolue qui abolirait toute contrainte au sens de «nécessité de travailler». Une part de l'activité humaine restera toujours du travail nécessaire. Certes, elle peut diminuer toujours plus, mais il serait faux de croire qu'elle pourrait devenir nulle.

Or, des commentateurs prêtent cette idée à Marx: «Libérés des contraintes du travail nécessaire (qui est transféré, selon Marx, à la production automatisée), les individus sont alors libres de réaliser les projets qu'ils veulent quels qu'ils soient[41].» Cette interprétation force le texte du *Capital*, bien que Marx aille presque jusqu'à cette idée en d'autres endroits[42].

Quant au premier contresens, nous l'avons vu, il consiste à penser que l'émancipation du travail pourrait se réaliser par la suppression de toute forme de surtravail. Voyons-en brièvement les implications. Quoique cela ne soit pas en principe une impossibilité, Marx ne s'attarde pas sur cette hypothèse qu'il ne croit pas réaliste: il n'imagine pas, dans l'état de choses actuel, que la reproduction élargie doive cesser, et qu'une société pourrait se contenter de sa reproduction pure et simple. L'idée qu'on pourrait ainsi arrêter le développement est aux antipodes de la pensée de Marx. La mission du prolétariat n'est pas d'abolir le surtravail en supprimant le profit capitaliste, et par la révolution d'arrêter le progrès, mais de réaliser une forme supérieure de société où le progrès, socialement maîtrisé, sera poursuivi: loin de s'immobiliser, le temps de l'histoire véritable commencera. Le temps sera dominé: «Dans la société bourgeoise, c'est le passé qui règne sur le présent, dans la société communiste c'est le présent qui règne sur le passé[43].» De l'une de ces

sociétés à l'autre, c'est un renversement qui s'opère entre moyen et fin, ainsi qu'entre les parts respectives de travail nécessaire et de travail libre.

Dans le mode de production capitaliste, comme dans ceux qui l'ont précédé, le temps libre existe pour une fraction de la société, pour des classes et des individus qui vivent dans une oisiveté partielle ou complète.

Qu'est donc finalement la liberté? Du temps libre que remplira le plein développement des individus pour eux-mêmes, sans aucune contrainte ni soumission à une quelconque nécessité extérieure et incomprise. Ainsi, ce que Marx entend par « règne de la liberté » est déterminé dans son essence comme ouverture sur les possibles. Mais, de ceux-ci, peut-on dire davantage?

Le temps libre gagné par la réduction du temps de travail nécessaire, était-il, pour Marx, un temps de « loisir » au sens où on l'entend aujourd'hui, ou bien une complète inactivité, comme le suggère l'oisiveté des classes riches que Marx dénonce dans la mesure où elle repose sur l'exploitation d'autres hommes? Il y a là un risque de mécompréhension.

Quelques pages des *Manuscrits de 1857-1858* nous éclairent davantage sur toutes ces questions. Elles complètent très utilement la fin du troisième livre du *Capital*. L'analyse du temps de loisir — tel est bien le sens du vocable anglais **leisure** employé par Marx — dégagé par l'accroissement de la productivité du travail s'oppose à la théorie qui explique le profit par « l'abstinence » du capitaliste (théorie dite **upon alienation**: profit « par aliénation », autrement dit frugalité, épargne, etc.). A cela, Marx oppose que « l'économie réelle — l'épargne — consiste en épargne de temps de travail; [minimum (et réduction à un minimum) de coûts de production]; or, cette épargne est identique au développement de la force productive[44] ».

Par son insistance sur le nécessaire développement des forces productives, Marx ne propose aucunement de redoubler d'esprit d'abstinence. Le but de la société sans classes n'est pas un accroissement indéfini du surtravail, et la recherche de la puissance pour la puissance, bref un « productivisme ». Toutefois, n'est-ce pas le moyen d'y parvenir? On a pu le croire. Cette interprétation doit pourtant être écartée aussi, car, pour Marx, cette économie de temps a un but humain. Après les lignes que nous venons de citer, il ajoute:

> « Donc aucunement *renonciation à la jouissance*, mais développement de **puissance**, de capacités de production et donc aussi bien des capacités que des moyens de jouissance. La capacité de jouissance est la condition de cette dernière, donc son premier moyen, et cette capacité est développement d'une disposition individuelle, est force productive. »
>
> Marx n'a aucune estime pour l'« oisiveté »; la liberté telle qu'il l'envisage n'exclut pas le repos et le farniente, mais ne saurait s'y résumer: « Le temps libre [...] est aussi bien temps de loisir que temps destiné à une activité supérieure[45]. »

La liberté ne s'accomplit que dans l'activité: l'être en acte est la réalité fondamentale. D'après *L'idéologie allemande*, cette activité peut se diversifier,

voire se disperser, mais elle vise toujours quelque fin, qui est jouissance, satisfaction d'un besoin, d'un intérêt, ou d'une passion individuels. En ce sens, elle contribue à développer les facultés humaines.

Les penseurs grecs anciens se fixaient comme but suprême l'ataraxie ou la contemplation pure, la « théorie » (**theôria**): Marx prendrait plutôt le contre-pied de cet idéal, en définissant la liberté par l'activité (**praxis**). Mais le point commun de Marx et des Anciens est qu'il s'agit d'une activité libérée de toute contrainte externe.

Le « loisir » que procure le « temps disponible », n'est donc pas l'inaction totale. Aussi, il peut et doit être considéré comme consistant en un certain travail. « L'épargne de temps de travail égale augmentation de temps libre, c.-à-d. de temps pour le plein développement de l'individu, développement qui agit lui-même à son tour, comme la plus grande des forces productives, sur la force productive du travail[46]. » L'activité occupant le temps libre n'est donc pas du travail « improductif ». En réalité, pour Marx, ces catégories deviennent inadéquates: elles passent dialectiquement l'une en l'autre; il y a identité des contraires; il devient difficile, voire impossible, de les discerner. L'essentiel pour lui, c'est que ce temps libre n'est pas un temps d'inactivité, mais celui qui substitue à l'activité contrainte (travail forcé ou travail nécessaire) une activité « libre », c'est-à-dire sans « finalité imposée de l'extérieur[47] ».

Il convient de rapprocher cette distinction de celle que faisait Aristote entre l'activité libre et rationnelle du maître opposée à l'activité contingente et contrainte de l'esclave[48]. Le maître se détermine lui-même: le but de son activité ne lui est pas imposé par un autre. Au contraire, l'esclave ne choisit ni le but ni les modalités de sa tâche. C'est la même opposition que Marx applique ici. Comme il le disait dans les *Manuscrits de 1844*: est libre l'activité qui n'a pas d'autre but qu'elle-même; est libre l'être qui se prend pour but de lui-même[49].

Cette conception de la liberté, comme spontanéité, auto-activité, auto-détermination, absence de toutes sujétion à un autre, est tout à fait explicite aussi dans *Le capital*, quand Marx dit que le règne de la liberté coïncide avec « le développement des forces humaines comme fin en soi[50] ».

C'est dans le même esprit qu'il faut comprendre la fameuse remarque selon laquelle « dans une phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail, et, avec elle, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail manuel; [...] le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre, mais deviendra lui-même le premier besoin vital[51] ».

Un commentateur, M. A. A. Wood, le dit très bien:

> « la distinction entre règne de la nécessité et règne de la liberté [...] n'est pas une distinction entre travail et loisir (temps libre), mais entre travail consacré aux besoins nécessaires, et travail devenu lui-même le premier besoin de la vie[52] ».

Si, pour Marx, le travail est destiné à devenir le premier de tous les besoins, c'est qu'il sera alors sa propre fin en tant qu'activité où l'individu humain développe toutes ses potentialités, ce qu'il n'est pas actuellement pour la plupart des travailleurs astreints à satisfaire les besoins nécessaires sous la contrainte des classes dominantes qui profitent de leur situation précaire.

Ainsi Marx ne fait pas du travail l'antithèse de la liberté, comme le faisait Adam Smith, qui restait idéologiquement prisonnier de la conception chrétienne biblique du travail comme «sacrifice»: en travaillant, écrivait Smith, l'homme qui est «dans son état normal de santé, de force et d'activité, et d'après le degré habituel d'adresse et d'habilité qu'il peut posséder, [...] doit toujours céder [une] *portion de son repos, de sa liberté et de son bonheur*[53]».

Marx commente:

> «Tu travailleras à la sueur de ton front! C'est la malédiction dont Jéhovah a gratifié Adam en le chassant. Et c'est ainsi qu'A. Smith conçoit le travail: comme une malédiction. Le "repos" apparaît dès lors comme l'état adéquat, synonyme de "liberté" et de "bonheur". Que l'individu se trouvant "dans un état normal de santé, de force, d'activité, d'adresse et d'habileté" puisse éprouver quand même le besoin d'effectuer une part normale de travail et de suspension de son repos semble peu intéresser A. Smith[54].»

Voilà qui révèle bien les idées de Marx sur le travail. Il ne faut pas se laisser obnubiler par l'état de dégradation physique et morale auquel l'exploitation «ravale» les travailleurs, par nécessité «sociale», dans toutes les sociétés de classes. Ces conditions aliénantes ne tiennent nullement au travail par nature:

> «A. Smith semble tout aussi peu avoir idée que surmonter des obstacles puisse être en soi une activité de la liberté [...], être donc l'auto-effectuation, l'objectivation du sujet, et, par là même, la liberté réelle dont l'action est précisément le travail[55].»

Marx critique tout autant la conception diamétralement opposée à celle de Smith, et selon laquelle tout travail devrait être une activité aussi «attractive» qu'un jeu, «un pur plaisir, [un] pur **amusement** comme le pense Fourier avec ses conceptions naïves et ses visions de grisette[56]».

La conception marxienne du travail comme premier besoin de l'homme prend ses distances à l'égard de ces deux conceptions. A Smith, Marx oppose que tout travail est une activité productive, qui n'a pas son but dans la valeur d'échange qu'elle engendre, mais dans la manifestation de soi de l'homme qu'elle implique: l'individu s'exprime et se réalise dans les valeurs d'usage, matérielles ou autres, qu'il crée par cette activité.

A Fourier, il oppose que le travail en tant qu'activité objective produisant quelque chose d'objectif ne peut être un pur plaisir sans but extérieur à soi et

sans effort, un assouvissement papillonnant des passions que le grand utopiste français s'est complu à répertorier et à classer. Le travail véritable comporte des caractéristiques qui ne se trouvent pas dans l'activité ludique et gratuite: conscience du but, interaction des moyens et des fins, échanges avec la nature, attention, volonté, continuité des efforts, etc. Bref, « le travail ne peut pas devenir jeu, comme le veut Fourier [...][57] ».

Marx donne parfois en exemple des activités sur le modèle desquelles il conçoit ce que sera le travail vraiment libre au-delà du travail nécessaire dans une société débarrassée de l'exploitation; ce sont les activités intellectuelles et spirituelles!

> « C'est le libre développement des individualités, où l'on ne réduit donc pas le temps de travail nécessaire pour poser du surtravail, mais où l'on réduit le travail nécessaire de la société jusqu'à un minimum, à quoi correspond la formation artistique, scientifique, etc., des individus grâce au temps libéré et aux moyens créés pour eux tous[58]. »

C'est d'un exemple du même genre qu'il tire argument contre Fourier:

> « Des travaux, effectivement libres, la composition d'une œuvre musicale par exemple, requièrent justement l'effort à la fois le plus intense et le plus diablement sérieux[59]. »

Pour atteindre à ce type d'activité, le travail de la production matérielle réclame de profondes modifications qui vont de pair avec le développement des facultés humaines. Marx songe à la transformation du travail parcellarisé, machinal, répétitif, en des tâches intelligentes, comprises, organisées collectivement, ce qui suppose parallèlement l'accession de tous à une éducation et à une formation intellectuelle, technologique et culturelle, c'est-à-dire un « développement tant de l'individu que de la société tout entière[60] ».

Toutes ces idées sont déjà contenues dans le célèbre passage de *L'idéologie allemande*, où l'individu peut être « berger le matin, pêcheur à la ligne l'après-midi, critique littéraire le soir », passage si souvent cité et tiré du côté des vues utopistes du fouriérisme ou de l'Icarie de Cabet. A l'heure de la Commune de Paris, ou la critique du Programme de Gotha, Marx n'avait rien à y changer, et nous ne pouvons aller plus loin dans la détermination du contenu de l'activité libre qui sera néanmoins un travail authentique.

L'idée que le même individu peut être, tour à tour et le même jour, berger, pêcheur et critique, sans jamais devenir ni l'un ni l'autre, a une signification philosophique profonde. Elle révèle le sens de la pensée de Marx en tant qu'humanisme. L'ultime finalité du développement des forces productives et de la révolution sociale communiste est la libération des individus de toute aliénation, oppression et spoliation. Le but de l'action politique est d'instaurer une communauté humaine où chacun pourra vivre et s'épanouir librement

après un minimum consacré aux tâches nécessaires: «de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins[61]».

Ce règne de la liberté est «la» possibilité historique réelle. Cette idée de la liberté, à la fois individuelle et sociale, matérielle et spirituelle, a toujours été au cœur de la pensée de Marx. Sa première œuvre philosophique, qui considère Épicure comme un penseur de la liberté, en témoigne. Le marxisme devrait-il quelque chose à Épicure sur ce point essentiel?

4. Ce que Marx doit à Épicure dans sa conception de la liberté

On accordera sans difficulté à M. André Calvez que: «la question de la liberté a [...] occupé une place importante dans [la] pensée» de Marx[62]. Combien cette formulation paraît mesurée, comparée à celle d'un Toynbee qui s'écrie: «Chez Marx, la déesse "nécessité historique" est une divinité toute puissante qui remplace Jéhovah et substitue au Judaïsme le prolétariat du monde occidental, tandis que le royaume messianique est représenté par la dictature du prolétariat[63].»

Pourtant, M. Calvez trouve que la question de la liberté a «reculé» avec le temps chez Marx. D'après lui, cela s'est produit «sans doute en raison de l'interprétation historique déterministe qui s'est de plus en plus imposée à Marx[64]». Cette déclaration, malgré sa différence de ton par rapport à celle de Toynbee, la rejoint: la pensée de Marx serait devenue une pensée de la nécessité.

M. Calvez n'est pas le seul à penser ainsi: beaucoup estiment que la question de la liberté aurait changé de nature chez Marx. Celui-ci, en fixant avec Engels les traits fondamentaux de sa conception «matérialiste» de l'histoire dès 1845-1846, serait passé d'une philosophie de la liberté à une autre philosophie, une philosophie de la nécessité qui ne laisse plus qu'une place seconde à la liberté; comme la conscience qui, au dire de M. Calvez, ne serait pour le marxisme qu'une sorte d'épiphénomène[65], la liberté serait plus apparente que réelle.

Or, il est faux que la question de la liberté ait «reculé» chez Marx. Une telle affirmation ne tient pas devant ce que Marx dit du règne de la liberté comme but final de l'histoire et de son développement.

Certes entre 1841 et 1846, la pensée du jeune Marx a bien évolué, et de manière importante! Du point de vue philosophique, elle passe d'un certain mélange d'idéalisme et de matérialisme à un matérialisme «nouveau», un matérialisme «pratique», et, du point de vue politique, d'un libéralisme républicain assez avancé, à un communisme intégral[66].

En philosophie, il mit en effet progressivement au centre de ses conceptions, au plan ontologique «l'activité», au plan économique et socio-historique, la praxis, les pratiques des individus sociaux et des classes. Cependant, il mit tout autant en avant les catégories de causes matérielles et de conditions

extérieures que celles d'activité et d'action; ces notions interdépendantes définissent le matérialisme historique.

Les biographes de Marx assurent un peu vite qu'il adhéra d'abord à une sorte d'idéalisme: avouons-le, cet idéalisme est malaisé à définir avec quelque précision. C'était une « philosophie de la conscience de soi ». Certains estiment qu'elle ressemblait comme un frère jumeau à celle de Bruno Bauer. Celui-ci pensait revenir au point de vue du jeune Hegel qu'il croyait « fichtéen ». Ainsi, MM. Garaudy et Althusser ont parlé, chacun de leur côté, d'un moment fichtéen chez le jeune Marx[67].

En réalité, l'idéalisme qu'affiche le tout jeune Marx est un idéalisme inspiré à la fois de Hegel et de la philosophie des Lumières. Pourtant, M. Bottigelli écrit que, dans sa *Dissertation*, Marx se plaçait « encore du point de vue de l'idéalisme[68] ». Par exemple, dans la dédicace de sa Thèse à Ludwig von Westphalen, son futur beau-père, le jeune auteur qui voulait faire publier son travail affirmait que « l'idéalisme n'est pas une fiction, mais une vérité[69] ». Le contexte de cette dédicace laisse deviner un idéalisme objectif plein de la philosophie des Lumières française et allemande: Marx qualifie « l'esprit et la nature » de « grands médecins magiques[70] ».

Par conséquent, M. Calvez n'a pas tout à fait tort de dire de Marx que « le matérialisme [...] s'est peu à peu imposé à son esprit[71] ». En fait, déjà avant 1840, le jeune Marx n'était pas sur des positions franchement idéalistes. Dès le 10 novembre 1837, le jeune étudiant écrivait en s'ouvrant à son père de ses débats intérieurs:

> « Partant de l'idéalisme que, soit dit en passant, j'ai confronté et nourri avec ce que me fournissaient Kant et Fichte, j'en suis arrivé à chercher l'idée dans le réel lui-même. [...] Je voulais une fois encore plonger dans la mer [la philosophie de Hegel], mais avec le dessein bien arrêté de trouver la nature spirituelle aussi nécessaire, aussi concrète et ferme de contours que la nature physique[72]. »

On ne peut guère caractériser d'un mot la véritable position philosophique du jeune Marx. En effet, dans sa Thèse, il déploie déjà une grande virtuosité dialectique; il use abondamment du vocabulaire et de la manière de Hegel, mais d'une façon très libre: il a une approche concrète et sociale des problèmes d'histoire de la philosophie. En même temps, il s'engage aux côtés des Jeunes hégéliens dans leur combat qui, sous la bannière philosophique et littéraire, est en fait politique. Il donne une orientation très offensive à son travail théorique. C'est ce que proclame l'Avant-Propos, qui est une véritable déclaration de guerre idéologique.

Marx est passé d'un idéalisme incertain à un « matérialisme » certain. Mais, il n'en résulte nullement qu'il aurait également évolué entre 1840 et 1845 vers un « déterminisme » dont il aurait été aux antipodes auparavant. Beaucoup présentent pourtant les choses ainsi. Ils laissent entendre qu'il aurait

d'abord eu une conception idéaliste de la liberté, une philosophie de la conscience inspirée de Hegel, avec de fortes réminiscences de Kant et de Fichte, vers lesquelles tendaient ses amis du **Doktorklub**[73].

Ici, les interprètes font jouer un rôle capital à son premier écrit de jeunesse, sa Dissertation doctorale intitulée: *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*[74], car on y trouve en filigrane ses premières positions philosophiques, en particulier ses idées sur la liberté. Ultérieurement, dans le cadre du matérialisme historique, développe-t-il une «seconde» philosophie de la liberté?

Y a-t-il eu changement ou au contraire continuité? La conception des rapports entre nécessité et liberté a-t-elle varié et en quoi?

Nous poserons la question sous la forme suivante: la conception que Marx se fait de la «liberté» au terme du troisième livre du *Capital* et dans les autres écrits que nous avons analysés ci-dessus, garde-t-elle des éléments essentiels de sa «première philosophie», ou bien s'en différencie-t-elle?

L'interprétation que le jeune étudiant donnait de la philosophie d'Épicure a-t-elle influencé sa pensée ultérieure? Mieux: l'inspirerait-elle secrètement, en tant que pensée de la libération à l'égard de toute «puissance» extérieure? Pour répondre, cherchons quel fut le rapport de Marx à Épicure.

D'ailleurs, n'y a-t-il pas un certain «épicurisme» à penser que, dans la société sans classes, chacun, libéré des dures contraintes qu'ont imposées jusqu'ici des moyens de production limités, aura la possibilité de se livrer à un libre exercice de ses facultés dans une nature sans transcendance?

Selon Marx, chaque être humain trouvera son épanouissement et son plaisir dans cet exercice d'une liberté sans entraves, une fois satisfaits les besoins nécessaires, ce qui sera facile avec un minimum d'efforts et de temps. Il retient donc quelques traits importants de l'idéal épicurien.

N'aurait-il pu transposer les paroles d'Épicure: «C'est un malheur de vivre dans la nécessité, mais vivre dans la nécessité n'est pas une nécessité[75]?» Le philosophe grec poursuivait: «partout s'ouvrent les chemins vers la liberté, nombreux, courts et faciles[76]»: ce propos ne convient-il pas à la société communiste? Marx invite à penser que le mot d'Épicure: «il est permis de dompter la nécessité elle-même[77]», y prendra son plein sens.

Des différences majeures et évidentes séparent les doctrines de Marx et d'Épicure à de nombreux égards: anthropologique, social, politique, éthique, etc. Il va de soi que l'idéal marxien de la société sans classes et de son règne de la liberté, comparé à l'éthique sévère et quasi-ascétique d'Épicure, ne peut être qualifié d'«épicurien» qu'en un sens tout relatif.

Malgré tout, l'interprétation marxienne du «principe» de la philosophie épicurienne présente un intérêt majeur pour la compréhension en profondeur du marxisme: nous devons nous demander si le principe de cette philosophie d'Épicure n'a pas exercé une influence déterminante sur la manière dont Marx envisagea la liberté dans une société où les hommes se seront émancipés de toute aliénation sociale.

De 1838 à 1841, le jeune étudiant fut saisi d'un véritable enthousiasme pour Épicure qui représentait dans la pensée antique et dans l'histoire des idées une philosophie de la libération. Surtout, Épicure avait radicalisé la critique des illusions de la perception, des représentations religieuses communes et de la pensée spéculative. C'était la condition pour parvenir à l'autonomie et à la tranquillité parfaite, le moyen de dompter « même la nécessité » !

Marx interprète la philosophie d'Épicure dans le contexte de son propre combat. La Prusse semi-féodale de 1840 voulait dicter sa loi réactionnaire à toute l'Allemagne. Il brandit le drapeau de la liberté en philosophie, avec des buts politiques; il ne cessera plus. Il prône une liberté révolutionnaire, agissante et conquérante, attitude contraire à celle d'Épicure. Mais reste ce point commun: de même qu'Épicure avait rejeté en son temps la croyance en un destin aveugle ou en une soi-disant « volonté » des dieux, de même Marx refusait la soumission de l'individu à toute autorité étrangère (État et religion), à toute « idéologie », spéculation ou utopie.

Ce fut toujours une démarche typique de Marx que de se servir d'une pensée critique et émancipatrice comme d'une arme dans un combat philosophique, idéologique et politique. Dès ses premiers travaux théoriques, il se montra maître dans cet art, même contre Hegel, et justement à propos d'Épicure[78].

Celui-ci est pour lui, parmi les philosophes anciens et modernes, le héros éponyme de la liberté, car il avait banni toute transcendance, et dénoncé toute forme d'assujettissement idéologique et social. Aussi avait-il nié l'existence d'une « nature » mystérieuse et la nécessité extérieure.

Dans la Thèse, on relève les formules les plus laudatives pour lui: ainsi « Épicure est [...], des Grecs, le plus grand philosophe des "lumières"[79]. »

Avant tout, le jeune Marx apprécie le fait qu'Épicure réalisa dans l'Antiquité la critique la plus radicale qui fût de la pensée théologique et spéculative. Il en faisait l'emblème de son combat et de celui des Jeunes Hégéliens, comparant les courants philosophiques post-hégéliens en Allemagne, à Berlin, aux écoles philosophiques grecques, à Athènes, après Aristote. Dans ce parallèle, Épicure est le héros de la « philosophie » et de la « pensée libre » contre « l'entendement théologisant »: « La philosophie ne s'en cache pas. Elle fait sienne la profession de foi de Prométhée: "En un mot, j'ai de la haine pour tous les dieux."[79bis] Cette profession de foi est sa propre devise qu'elle oppose à tous les dieux du ciel et de la terre qui ne reconnaissent pas comme divinité suprême la conscience de soi humaine[80]. »

Là, la pensée de Marx s'exprime avec les accents polémiques et combatifs qui le caractériseront désormais. Hétérodoxe comme tous les Jeunes Hégéliens, Marx entreprenait d'interpréter Épicure en entrant en dissidence par rapport au maître: implicitement, il oppose cette « conscience de soi *humaine* à l'Esprit et à la Raison qui gardaient chez Hegel des attributs théologiques.

Il reste pourtant fidèle à Hegel: plaçant Épicure très haut, il n'adopte pas

pour autant sa conception de la «liberté», ni son «principe» tel qu'il l'interprète. On s'y trompe souvent; il ne faut pas oublier que toute la *Dissertation* repose sur une opposition: dans ce dyptique, il ne mésestime pas l'apport de Démocrite autant qu'on le croirait.

L'examen des idées d'Épicure et de Démocrite est placé sur le terrain de la philosophie de la nature, qui est **a priori** le moins favorable pour développer une pensée de la liberté comme libération. Mais c'est là qu'Épicure apparaît original, et que se révèle la clé de sa philosophie.

Marx soutint qu'une différence systématique opposait Épicure à Démocrite. Il entreprenait de le prouver dans le détail sur le terrain de leurs conceptions de la physique et des sciences de la nature[81]. Son idée directrice était que Démocrite et Épicure représentaient deux points de vue divergents au sein d'une même école philosophique: celui de la nécessité naturelle et celui de la liberté humaine[82].

La philosophie d'Épicure aurait pour principe «la conscience de soi singulière». Elle pose que l'individu a la «possibilité» de se libérer de toute aliénation et de toute nécessité contraignante non-naturelle. Non seulement Épicure se dressait contre les conceptions du destin et de la fatalité des Stoïciens, mais il s'opposait aussi aux doctrines physiques et cosmologiques d'Aristote et de Démocrite, qui faisaient la part belle à la nécessité essentielle fondée dans la nature des êtres: la liberté de l'individu était limitée chez eux par des contraintes extérieures dont il n'aurait pas la possibilité de s'affranchir. Épicure y oppose le hasard et le libre-arbitre.

Cette interprétation en termes de conscience de soi ne signifiait pas, pour Marx, quelque approbation de la philosophie de la nature d'Épicure. L'analyse détaillée des différences que Marx découvrait entre l'atomistique épicurienne et l'atomistique démocritéenne était magistrale[83]. Il y voyait l'expression, d'un côté, d'une philosophie de la singularité et de la conscience de soi, de l'autre, d'une philosophie de l'universalité et de l'objectivité (une philosophie de la chose en soi)[84]. C'est sur cette base qu'il interprète les caractères nouveaux attribués à l'atome par Épicure. Pour Marx, l'atome, avec son **clinamen** [déclinaison], devient chez Épicure l'image de l'autonomie de la conscience de soi singulière.

Toutefois, la manière même dont Marx caractérise ce «principe» épicurien est grosse de réserves. Recourant à la terminologie logique hégélienne, Marx souligne qu'Épicure est le philosophe de la «possibilité abstraite». Le principe de son éthique — la conscience de soi singulière, essence secrète de sa philosophie de la nature — est seulement une conscience de soi «abstraite». Démocrite, au contraire — fait remarquer Marx —, avait adopté en philosophie et en science le point de vue de la «possibilité réelle»!

En soulignant ainsi le côté «abstrait» du principe épicurien, le jeune Marx montrait qu'il ne faisait pas une lecture purement apologétique d'Épicure[85]. Certes, il l'approuvait chaudement d'avoir développé une critique radicale de la doctrine stoïcienne de la nécessité cosmique, et d'avoir non seulement rejeté

les dieux de la foule, mais aussi ceux des philosophes. Marx appréciait cette critique qui s'attaquait aux spéculations savantes comme aux croyances et représentations, à la théologie astrale et « scientifique » d'Aristote comme à la théologie spéculative de Platon. Le jeune Marx exaltait cet athéisme critique militant.

On ne saurait dire pour autant qu'il ait adopté une philosophie de la conscience de soi abstraite ou quelque idéalisme subjectif, et qu'il n'avait que mépris pour le point de vue objectiviste, universaliste et scientifique représenté, dans l'école des matérialistes grecs, par Démocrite. L'éloge qu'il faisait d'Épicure s'adresse au critique de l'aliénation de la conscience religieuse ; il ne signifie pas que sur le terrain de la philosophie de la nature et de la théorie de la connaissance le point de vue « démocritéen » ne garde pas, pour Marx, sa supériorité sur celui d'Épicure.

Ici, nous heurtons de front un préjugé répandu sur le sens de la Thèse de Marx. Franz Mehring, généralement bon juge, écrit : « Ce qui, au premier coup d'œil, surprend le plus le lecteur d'aujourd'hui, c'est le jugement défavorable qu'il [Marx] porte sur Démocrite. Selon Marx, Démocrite n'a fait que poser « une hypothèse » [...][86]. » C'est une allusion très claire à la conclusion de la *Dissertation*, Mehring mettant ainsi le doigt sur un point crucial. Lisons cette conclusion de la Thèse de Marx :

> « La différence entre les philosophies de la nature de Démocrite et d'Épicure, que nous avons posées à la fin de la partie générale, s'est trouvée développée et confirmée dans toutes les sphères de la nature. Chez *Épicure, l'atomistique* avec toutes ses contradictions, est donc, en tant que *science naturelle de la conscience de soi* (laquelle est à elle-même sous la forme de la singularité abstraite, un principe absolu), développée et achevée jusqu'à son extrême conséquence, qui est la dissolution de cette atomistique, et son opposition consciente à l'universel. Pour *Démocrite*, au contraire, *l'atome* n'est que *l'expression universellement objective de l'étude empirique de la nature en général.* L'atome reste donc pour lui une catégorie pure et abstraite, une hypothèse qui est le résultat de l'expérience et non pas son principe actif **[energische Prinzip]**, et qui reste donc sans réalisation, tout comme elle ne détermine pas davantage l'étude réelle de la nature[87]. »

Pourquoi Mehring pense-t-il que cela soit un jugement défavorable pour Démocrite ? Marx fait tout autant ressortir l'unilatéralité de la position d'Épicure que celle de la position de Démocrite ! Le point de vue d'Épicure, dit-il, ne conduit à rien moins qu'à la « disparition de l'atomistique physique » comme « science ». En effet, pour Épicure, les sciences de la nature doivent se contenter d'avancer et de multiplier des conjectures vraisemblables pour expliquer les phénomènes. Sa théorie des « explications multiples » a scandalisé : c'est sa « nonchalance ».

Aux yeux de Marx, Démocrite l'emportait de loin sur Épicure en ce qui concerne l'étude empirique des êtres naturels et l'explication des phénomènes :

il avait parcouru le monde et se posait en rival d'Aristote par sa connaissance encyclopédique de la nature[88].

Contrairement à Mehring, nous ne pensons pas que dans sa Thèse Marx «juge» Démocrite: il constate et expose, analysant deux doctrines dans leurs traits essentiels pour les comprendre. A cause de l'objectivisme de principe de Démocrite, l'atome reste chez celui-ci une chose inerte, qui n'a qu'une propriété physique de résistance (impénétrabilité); il n'a pas le sens d'un principe actif; il n'est pas une cause agissante, source d'une activité immanente.

Ce caractère «actif» de l'atome, c'est Épicure qui l'a posé au fondement de sa philosophie naturelle avec la fameuse déclinaison que Marx comprend comme l'expression du principe d'autonomie dans l'atome. Selon cette interprétation, le mérite «relatif» d'Épicure est d'apporter ici le «principe actif» qui manquait auparavant à la physique atomistique[89]. C'est ce «principe actif» qui intéresse Marx. Mehring éclaire bien ce point essentiel:

> «Marx, à cette époque, confondait encore à ce point la philosophie ou, plus exactement la philosophie du concept avec la science, qu'il pouvait aboutir à une conception que nous ne parviendrions plus sans doute à comprendre aujourd'hui, si nous n'y voyions se révéler l'essence de son être. — Pour Marx, vivre signifia toujours travailler, et travailler signifia toujours combattre[90].»

Parlant du jeune Marx, Mehring est-il tout à fait fondé à conclure: «Ce qui l'éloignait de Démocrite, c'était l'absence d'un "principe moteur[91]"?»

Avec beaucoup d'à propos, il rapproche cela de ce que Marx dit du matérialisme dans la première *Thèse sur Feuerbach*: ce qui a manqué jusqu'ici à tout matérialisme, c'était de n'avoir pas «saisi l'objet extérieur, la réalité, le sensible en tant qu'activité humaine sensible, de façon subjective[92]». Or, selon le jeune Marx, c'est ce qu'avait signifié aussi, en vertu de son principe, la philosophie de la connaissance d'Épicure.

En revanche, nous ne suivons pas Mehring lorsqu'il juge que Marx s'est «éloigné» de Démocrite. Marx vit très bien que si quelqu'un revenait en deçà de Démocrite dans l'art d'expliquer les phénomènes naturels, c'était Épicure. Cela indique, d'une façon certes encore indirecte, qu'il n'était ni plus ni moins déterministe en 1841 qu'il ne le sera plus tard.

En effet, la Thèse de doctorat de Marx est tout aussi élogieuse à l'égard de la philosophie objectiviste de la nature et de la connaissance de Démocrite qu'elle l'est en ce qui concerne le sens de la philosophie épicurienne en tant que philosophie de la conscience de soi et de la liberté individuelle[93].

En effet, que dit précisément la *Dissertation* des catégories de nécessité et de possibilité («hasard» d'Épicure) auxquelles Marx consacre quelques pages où il est justement question du «déterminisme»? Qu'elles se trouvent respec-

tivement chez Démocrite et chez Épicure. Il rappelle cette opposition bien connue par laquelle Épicure se distinguait de son devancier[94]:

> « Un point est [...] historiquement certain: *Démocrite* se sert de la *nécessité*, *Épicure* du *hasard*; et chacun d'eux rejette le point de vue opposé avec l'âpreté de la polémique[95]. »

Pour ce qui est des catégories de la réflexion, dit Marx, l'opposition des deux grands atomistes grecs se manifeste précisément en ceci que l'un explique les choses par la nécessité et l'autre par le hasard: « Démocrite emploie comme forme de réflexion de la réalité effective la *nécessité*[96]. »

Diamétralement opposée à cette forme d'explication, celle d'Épicure qui prône le hasard:

> « Par contre, Épicure [c'est Marx qui cite]: "La *nécessité*, qui est mentionnée par certains comme la maîtresse absolue, *n'*est *pas*; bien au contraire, certaines choses sont *fortuites*, les autres dépendent de notre *libre-arbitre*. La nécessité est impossible à convaincre, le hasard au contraire est instable. [...] Mieux vaut suivre le mythe sur les dieux qu'être asservi à la εἱμαρμένη [au destin] des physiciens. Car ce mythe laisse espérer la miséricorde à l'homme qui a honoré les dieux, alors que le destin le livre à l'inexorable nécessité. Mais ce n'est nullement dieu, comme la foule le croit, c'est le *hasard* qu'il faut admettre"[97]. » *

Le jeune Marx exprimait-il à cette occasion une préférence pour le « hasard » d'Épicure? Il serait vain de le soutenir, car la possibilité à laquelle en appelle Épicure, déclare-t-il, reste tout à fait abstraite et relève de l'« imaginaire ». Sur ce point, il ne ménage pas particulièrement Épicure:

> « Le hasard est une réalité qui n'a d'autre valeur que la possibilité. Or la *possibilité abstraite* est précisément l'antipode de la possibilité réelle. Celle-ci est enfermée, comme l'entendement, dans des limites précises; celle-là, telle l'imagination, ne connaît pas de limite. La possibilité réelle cherche à démontrer la nécessité et la réalité de son objet; la possibilité abstraite ne se soucie guère de l'objet qui demande explication, mais du sujet qui explique. Il suffit que l'objet soit possible, concevable. Ce qui est possible abstraitement, ce qui peut être pensé, ne constitue, pour le sujet pensant, ni obstacle, ni limite, ni pierre d'achoppement. Peu importe alors que cette possibilité soit d'ailleurs réelle, car l'intérêt ne s'étend pas ici à l'objet en tant que tel[98]. »

Ici, quelle surprise!, c'est Épicure qui est abstrait[99] et Démocrite concret! Marx souligne en effet l'insouciance et la désinvolture d'Épicure à l'égard de l'explication des phénomènes physiques. Cela implique une approbation à

* Diogène Laërce, X, 133. (Note de Marx). Cf. ÉPICURE, *Doctrines et Maximes*, op. cit., p. 80 (Lettre à Ménécée, in fine).

peine voilée du mode d'explication démocritéen. Or, de quelle sorte de nécessité s'agissait-il chez Démocrite? Marx le précise:

> «La nécessité apparaît, en effet, dans la nature finie, comme *nécessité relative*, comme *déterminisme*. La nécessité relative ne peut qu'être déduite de la possibilité réelle, ce qui veut dire que c'est un enchaînement de conditions, de causes, de raisons, etc., qui médiatise cette nécessité. La possibilité réelle est l'explication de la nécessité relative. Et nous la trouvons employée par Démocrite[100].»

Cette nécessité relative identique à la possibilité réelle dont elle découle, nous l'avons rencontrée partout chez Marx: c'est la nécessité ou possibilité qu'on trouve derrière les lois et les causes économiques, dans les tendances historiques et les forces productives, dans l'activité et ses conditions, et elle fonde l'explication des idéologies et de la conscience.

En 1841, le point de vue «déterministe» n'est aucunement récusé, quitte à préciser qu'il ne saisit que le côté «objectif» de la réalité. Marx souligne au contraire que «l'enthousiasme et le sérieux avec lesquels Démocrite applique ce mode d'explication à l'étude de la nature, l'importance qu'il attache à la tendance à donner des causes [**Begründungstendenz**] s'expriment naïvement dans cette profession de foi: «Je préfère découvrir une nouvelle "étiologie plutôt que d'obtenir la couronne du roi de Perse!" *[101]»

Le point de vue d'Épicure n'est donc pas jugé «supérieur»: au lieu de comprendre les phénomènes naturels, il conduit à l'abstraction; il suffit à Épicure de «sauver» les phénomènes d'une manière absolument «quelconque».

En fait, c'est seulement dans la conclusion de sa thèse que Marx exprimait une préférence pour le type de réflexion qu'Épicure appliquait à la nature[102]. Le philosophe du Jardin poussait aussi loin que possible la critique de l'objectivisme: il déniait toute consistance aux objets naturels, libérant la conscience de toutes les fausses représentations de la nécessité et du destin, posant en principe le règne du hasard pur, le libre-arbitre, l'autonomie absolue du choix individuel. La contrepartie de cette position, c'était l'abandon de la «science» de la nature: avec lui, l'atomistique tombait victime de ses propres contradictions; celles-ci se révèlent surtout chez Lucrèce.

Marx a toujours gardé, à la base de sa philosophie matérialiste ce fervent «révolutionnaire» de la liberté au sens qu'elle avait dans son interprétation du hasard et du **clinamen** d'Épicure, sans adopter pour cela une doctrine du hasard ou contingence pure, ni du libre-arbitre. Comme Démocrite, il fit largement sa place à la connaissance scientifique des phénomènes qui révèle l'existence et l'action de lois objectives; mais la nécessité des lois, sauf celle de quelques lois générales, n'est ni absolue, ni anhistorique.

---

* Eusèbe, *Praepar. evang.*, XIV, p. 781 (Note de Marx).

Dès sa première œuvre théorique, ce qui s'exprime chez Marx, c'est déjà à la fois une pensée de la nécessité et de la liberté. C'est ce qui ressort des explications qu'il fournit des catégories de la réflexion employée par chacun des deux grands matérialistes grecs.

Résumons-nous: le résultat essentiel de cette enquête limitée sur le rapport de Marx à Épicure, est l'idée d'une libération de tout asservissement et de toute soumission à une nécessité extérieure et transcendante. C'est cette idée interprétée d'une manière profondément révolutionnaire que Marx a vu chez Épicure.

Or, Marx est resté fidèle à son interprétation du sens pratique, idéologique et philosophique de l'épicurisme. Mais Épicure n'a évidemment pas connu le véritable «principe énergique», l'activité productive, le travail dont le pouvoir libérateur ne s'est révélé qu'avec le monde moderne, ce que Marx lui-même ne découvrit que dans les années suivantes. Son combat politique comme rédacteur de la *Gazette rhénane* le conduisit à l'analyse du travail aliéné de l'ouvrier salarié exploité par le capital, et de là à la critique théorique de la base économique de la société civile bourgeoise.

Pourtant, dès l'époque de sa Thèse de doctorat, Marx pensait que la liberté est dans l'action par laquelle les hommes se libèrent des inégalités sociales et politiques, et que cette libération est relative aux moyens qu'ils ont de la réaliser. Si le matérialisme historique fut effectivement une découverte progressive de Marx et d'Engels de 1843 à 1846, par contre l'idée de la liberté comme libération de toute aliénation et accomplissement de soi, est une grande constante, une idée fondamentale de toute l'œuvre de Marx, et ce, dès sa prime jeunesse.

Sur ce point, Marx n'a pas varié: liberté et nécessité ne sont pas antinomiques, mais dialectiquement liées, la liberté reposant sur la nécessité; car, il n'y a de liberté véritable que dans l'activité et l'action, mais celles-ci dépendent des moyens ou conditions. Dans toute activité, la nécessité d'abord extérieure est finalement dialectiquement dépassée, à la fois conservée et dépassée.

Faisant remarquer dans *L'idéologie allemande* que Feuerbach «ne fait pas la critique des conditions actuelles», Marx ajoute: «Il retombe par conséquent dans l'idéalisme, précisément là où le matérialiste communiste voit à la fois la nécessité et la condition d'une transformation radicale tant de l'industrie que de la structure sociale[103].»

L'évolution de Marx vers un plus grand «déterminisme» est une illusion de rétrospection. Ceux qui affirment une telle évolution projettent chez le jeune Marx, pour les besoins de leur cause, une conception de la liberté abstraite (hasard et libre-arbitre d'Épicure), ou quelqu'«idéalisme» **ad hoc**.

Ils détournent aussi le matérialisme historique de son sens, ceux qui, à l'inverse, n'y voient qu'une doctrine de la nécessité, interprétée, comme le font Toynbee ou Popper, dans le sens d'un déterminisme. Le «déterminisme», lié par naissance au nécessitarisme, à la prédestination, ou encore au mécanisme

et à l'objectivisme naturaliste, fait le lit de formes nouvelles de fatalisme, un lit de Procuste dans lequel on couche le marxisme.

Georges Sorel écrivait:

> « L'ancien matérialisme concluait à l'inutilité des efforts; dès qu'il voulait être logique, il aboutissait à une forme spéciale du déterminisme, ressemblant pas mal au fatalisme. On a singulièrement abusé de l'adoration du réel, [...] proclamant la soumission aux décrets du destin. D'un autre côté les spiritualistes n'ont jamais pu expliquer ce qu'est le mystérieux libre-arbitre, dont ils parlent tant et qui, d'après eux, est la base de tout ordre social. — [...] C'est l'existence du milieu artificiel qui est la condition fondamentale de notre liberté [104]. »

Il cernait ainsi la véritable pensée de Marx comme une pensée pour laquelle la possibilité réelle, « explication de la nécessité relative », est la liberté. Toute l'œuvre de Marx expose une philosophie de l'activité, qui lie indissolublement l'acte et ses conditions matérielles, comme elle lie la pensée (la théorie) et la pratique (l'action). A l'époque de sa *Dissertation doctorale*, le jeune Marx proclamait cette relation dialectique:

> « La philosophie en tant que volonté se tourne contre le monde phénoménal. [...] Il en résulte la conséquence que le devenir-philosophie du monde est en même temps un devenir-mondial [**Weltlich-Werden**] de la philosophie, que la réalisation [**Verwirklichung**] de la philosophie est en même temps sa déperdition [**Verlust**] [105]. »

NOTES

1. « L'aliénation s'identifie en fin de compte chez Hegel avec l'objectivité », écrit M. Émile Bottigelli (cf. *Manuscrits de 1844*, Présentation, p. LV), qui ajoute qu'en conséquence « sa suppression ou sa reprise est [...] une suppression de l'objectivité » (**ibid.**, p. LVI). Marx emploie aussi bien **Entfremdung** (aliénation) que **Veraüsserung** qui signifie « aliénation d'un bien », vente. Il parle très couramment du travail ou du produit d'autrui (**fremd**), et parfois de la forme aliénée [**entfremdete**] de la production capitaliste (*Le capital*, t. 2, p. 113; *MEW* 23, p. 455. Trad. modifiée), ou du travail déjà aliéné [**entfremdet**] de l'ouvrier entrant dans le processus de production (**ibid.**, t. 3, p. 13; p. 596). — Cela doit être précisé contre ceux qui l'ont nié (en particulier, Louis Althusser, et d'autres après lui).

2. *L'idéologie* (1968) p. 56; (1976) p. 25; éd. bil., pp. 86-87; *MEW* 3, p. 44.

3. Cf. les causes du développement de l'esclavage dans la Rome antique évoquées par Marx dans les *Manuscrits de 1857-1858* (ci-dessus, pp. 223-224).

4. *Manifeste*, pp. 38-39; *MEW* 4, pp. 464-465.

5. Certains commentateurs ont bien raison de mettre la catégorie d'aliénation au centre de la pensée de Marx; ainsi, M. Calvez qui organise ses analyses en fonction de cette notion (**op. cit.**). Il montre que Marx est passé d'une critique de l'aliénation religieuse et idéologique à une critique de l'aliénation politique et sociale, et enfin économique. Bien que cela schématise un peu trop l'évolution de Marx, elle la défigure moins que celle de Louis Althusser, pour qui, à partir de *L'idéologie allemande*, Marx aurait « rejeté » cette catégorie fondamentale jugée hégélienne, subjective, anthropocentrique et humaniste (M. Althusser a soutenu qu'il y avait chez Marx un

«anti-humanisme théorique», cf. *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965, et *Lire le capital*, Paris, Maspéro, 1966.)

6. *Œuvres*, éd. Rubel, t. 2, pp. 366-367. *Un chapitre inédit du « Capital »*, p. 194.

7. Cf. *Théories*, t. I, p. 455, n. 3; *MEW* 26.1, p. 365; et *Le capital* (trad. Lefebvre), p. 571; *MEW* 23, p. 533. — La traduction de Roy résume beaucoup le texte allemand, laissant cette distinction dans l'ombre (cf. *Le capital*, t. 2, pp. 184-185). Cette question de la nature de la domination du capital sur le travail dans sa première forme historique est traitée dans le chapitre sur l'accumulation primitive, où on lit: «le mode de production technique ne possédant encore aucun caractère spécifiquement capitaliste, la subordination du travail au capital n'était que dans la forme» (*Le capital*, t. 3, p. 179; trad. Lefebvre, p. 829; *MEW* 23, p. 766).

8. Cf. Statuts de l'Association Internationale des Travailleurs, 3e considérant, *Œuvres* (éd. Rubel), t. 1, p. 469; *MEW* 16, p. 14.

9. *L'idéologie* (1968) pp. 92-93; (1976) pp. 61-62; éd. bil., pp. 196-199; *MEW* 3, pp. 53-54.

10. **Ibid.**, pp. 93-94; p. 62; pp. 200-201; p. 74.

11. **Ibid.**, p. 94; p. 62; pp. 200-201; p. 74. Phrase soulignée par nous.

12. *Thèses sur Feuerbach*, Thèses IV et VIII, *L'idéologie* (1968) pp. 32-33; (1976) pp. 2-3; éd. bil., pp. 28-31; *MEW* 3, pp. 6-7.

13. Fragment pour la Dialectique de la nature, *Sur la religion*, p. 189; *Dialectique*, p. 195; *MEW* 20, p. 466; éd. Kedrov, p. 355.

14. Précisons que nous cherchons à saisir ce que Marx pensait, non s'il avait raison pour son temps, ni si toutes ses idées essentielles conservent leur part de vérité aujourd'hui.

15. Nous pouvons nous demander aujourd'hui si les conditions de cette abolition étaient bien réunies dans les régimes communistes en U.R.S.S. depuis 1917, en Europe de l'Est depuis 1945, ou en Chine depuis 1949, puisqu'elle n'a pas abouti aux conséquences prévues, ou du moins espérées; mais la révolution sociale des rapports de production n'a peut-être pas dit son dernier mot.

16. *La question juive*, pp. 102-103; *MEW* 1, p. 363.

17. **Ibid.**, pp. 104-107; pp. 364-365.

18. *Adresse inaugurale* de l'Association Internationale des Travailleurs, *Œuvres* (éd. Rubel), t. 1, p. 460; *MEW* 16, p. 5.

19. HEGEL, *La raison dans l'histoire*, trad. Papaioannou, p. 85.

20. *Le capital*, t. 8, pp. 198-199; *MEW* 25, p. 828. Trad. modifiée.

21. Que cela soulève toutes sortes de problèmes, voire d'objections, c'est certain. Mais Marx a pensé que ce serait l'affaire des générations futures elles-mêmes d'y répondre.

22. *Anti-Dühring*, p. 146; *MEW* 20, p. 106.

23. *L'idéologie* (1968) p. 63; (1976) p. 32; éd. bil., pp. 106-109; *MEW* 3, p. 33. Il faut comprendre la dernière phrase comme rejetant une spécialisation à vie et qui serait imposée à l'individu à l'encontre de ses propres tendances et préférences. Nous ne discuterons pas la part d'utopie qui entre sans doute dans les vues de Marx, malgré toutes les réserves qu'il émettait lui-même à ce sujet. Nous cherchons seulement à dégager ses idées, telles qu'elles apparaissent à travers ses divers textes.

24. **Ibid.**, p. 331-332 (note); p. 296 (note); *MEW* 3, p. 282 (note).

25. **Ibid.**, pp. 52-53; p. 22; (bil.) pp. 76-79. — Cette citation appartient à un fragment retrouvé en 1962, et qui ne figure pas dans l'édition Dietz des *Marx-Engels Werke*. Le texte allemand donné dans l'édition bilingue est celui de la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1966, 10-14 Jahrgang. — On le trouvera dans le *Probeband* de la seconde *MEGA*, p. 47, l. 8-14. — La **mule-jenny** de Crompton (1777) fut la première machine à filer automatique (cf. *Histoire des techniques*, p. 718).

26. **Ibid.**, p. 474; p. 437; *MEW* 3, p. 417.

27. Cela découle, par exemple, du procès intenté par Sartre au matérialisme marxiste (cf. ci-dessus, pp. 40-41 et 267-268).

28. D'ailleurs, M. RUBEL pense qu'«il est à peu près impossible de faire, dans les écrits comme dans ce que nous savons du comportement de Marx, la part de la motivation éthique et du jugement scientifique» (*Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*, Nouv. éd., Paris, Rivière, 1971, p. 429).

29. La référence à la qualité «morale» du travail ne relève pas ici de considérations tactiques comme dans les Statuts de l'Association internationale des travailleurs au sujet desquels Marx écrivit à Engels: «Je fus simplement tenu d'insérer dans le *préambule* des statuts deux phrases sur le **duty** [devoir] et le **right** [droit], de même que **truth, morality and justice** [vérité, moralité et justice], mais le tout placé de telle manière que ça ne peut tirer à conséquence.» (L. du 4 nov. 1864, *Correspondance*, t. VII, p. 282; *MEW* 31, p. 15. — Passage cité sans référence ni date, et traduit

autrement par M. RUBEL. Cf. *Œuvres*, t. I, p. 1623, note 1 de la page 470) — On peut lire en effet dans ces Statuts que l'Association «déclare que toutes les sociétés et individus y adhérant reconnaîtront comme base de leur conduite envers tous les hommes, sans distinction de couleur, de croyance et de nationalité, la Vérité, la Justice et la Morale» (Statuts de l'Association internationale des travailleurs, *Œuvres* (éd. Rubel), t. I, p. 470; *MEW* 16, p. 15).

30. *Le capital*, t. 8, pp. 197-198; *MEW* 25, p. 827-828.

31. **Ibid.**, p. 198; p. 827.

32. **Ibid.** Trad. modifiée.

33. **Ibid.** p. 198; p. 828. Trad. modifiée.

34. **Ibid.**

35. C'est ce qu'illustrait la thèse de W. Senior pour qui «tout le profit net provient de la dernière heure», thèse qu'il développa en 1837 pour s'opposer à la loi des dix heures et que Marx critique dans *Le capital* (t. 1, p. 221; trad. Lefebvre, p. 250; *MEW* 23, p. 238).

36. *Le capital*, t. 8, p. 198; *MEW* 25, p. 827. Trad. modifiée.

37. **Ibid.**, p. 197; p. 827. Trad. modifiée.

38. On remarquera l'emploi du mot **Kraft**.

39. Cf. ci-dessus (p. 221) ce que Marx dit des Anciens à ce sujet, citation référencée n. 62.

40. On trouve ces mesures dans le *Manifeste* (pp. 86-87; *MEW* 4, pp. 481-482), dans les propositions aux Congrès de l'A.I.T., et dans les *Gloses marginales au programme de Gotha* (1875).

41. Cf. Carol C. GOULD, **op. cit.**, p. 126. (Trad. par nous.)

42. «Le grand côté historique du capital est de créer ce surtravail, travail superflu du point de vue de la simple valeur d'usage, de la simple subsistance, et sa détermination et destination historique est accomplie dès lors que, d'un côté, les besoins sont développés au point que le surtravail au-delà de ce qui est nécessaire est lui-même besoin universel, résulte des besoins individuels eux-mêmes — que, d'un autre côté, l'ardeur universelle au travail, du fait de la sévère discipline du capital par laquelle sont passées les générations successives, s'est développé comme acquis universel de la nouvelle génération — dès lors, enfin que ce surtravail, grâce au développement des forces productives du travail que le capital pousse sans cesse en avant dans son avidité sans bornes à s'enrichir, dans les conditions où il peut seulement la satisfaire, s'est accru jusqu'au point où la possession et la conservation de la richesse universelle, d'une part, n'exige qu'un temps de travail minime pour la société tout entière et où, d'autre part, la société qui travaille adopte une attitude scientifique vis-à-vis du processus de sa reproduction sans cesse en progrès, de sa reproduction en une abondance toujours plus grande; qu'a cessé donc le travail où l'homme fait ce qu'il peut laisser faire à sa place par des choses. [...] En aspirant sans trêve à la forme universelle de la richesse, le capital pousse le travail au-delà des frontières de ses besoins naturels et crée ainsi les éléments matériels du développement de cette riche individualité qui est aussi polyvalente dans sa production que dans sa consommation et dont le travail, par conséquent, n'apparaît plus non plus comme travail, mais comme plein développement de l'activité elle-même, où la nécessité naturelle a disparu sous sa forme immédiate; parce qu'un besoin produit par l'histoire est venu remplacer le besoin naturel» (*Manuscrits de 1857-1858*, t. I, pp. 263-264; *Grundr.*, pp. 230-231.) Cette page ne parle pas explicitement d'un «règne de la liberté», mais c'est bien de lui qu'il est question, comme déjà dans *L'idéologie allemande* (cf. ci-dessus, p. 461).

43. *Manifeste*, pp. 72-73; *MEW* 4, p. 476. — Cette formule significative s'explique si l'on a présent à l'esprit la phrase qui précède: «Dans la société bourgeoise, le travail vivant n'est qu'un moyen d'accroître le travail accumulé. Dans la société communiste, le travail accumulé n'est qu'un moyen d'élargir, d'enrichir et de faire progresser l'existence des travailleurs.»

44. *Manuscrits de 1857-1858*, t. II, p. 199; *Grundr.*, p. 599.

45. **Ibid.**, p. 200; p. 599.

46. **Ibid.**, p. 199; p. 599.

47. La traduction du passage du *Capital* où Marx définit le règne de la liberté contient un contresens caractérisé: elle parle d'«opportunité imposée de l'extérieur» alors qu'il s'agit du travail «déterminé par une nécessité et une finalité externe» (cf. ci-dessus, p. 529). — D'après le contexte, il s'agit évidemment, de la finalité imposée par le mode de production capitaliste, ou par un autre mode d'exploitation du travail, en particulier le système esclavagiste, également nommé et pris en exemple dans la même page (*Le capital*, t. 8, p. 198; *MEW* 25, p. 828.)

48. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, L. 12, ch. 10, 1075 a 18-22 (trad. Tricot, p. 707). Marx relève précisément ce passage dans ses Cahiers préparatoires à sa Thèse: «Aristote [...] dans la *Métaphysique* enseigne que chez les hommes libres la nécessité domine plus que chez les esclaves»

(*MEW* EB1, p. 101, et *MEGA* IV/1, p. 54, l. 8-9. — M. Ponnier ne le signale pas (cf. *Différence*, p. 146, n. 34). Par contre, M. Rubel le fait (*Œuvres*, t. III, p. 827, n. a.)

49. Cette idée domine toute l'analyse du « travail aliéné » dans le premier des *Manuscrits de 1844*: « L'animal est dans une unité immédiate avec son activité vitale. Il ne s'en différencie pas. Il est *cette activité*. L'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience. Il a une activité vitale consciente. [...] C'est pour cela seulement que son activité est une activité libre. Le travail aliéné renverse le rapport de telle façon que l'homme, du fait qu'il est un être conscient, ne fait précisément de son activité vitale, de son *essence* qu'un moyen de son *existence* [... L'animal] ne produit que sous l'emprise du besoin physique immédiat, tandis que l'homme produit même libéré du besoin physique et ne produit vraiment que lorsqu'il en est libéré » (*Manuscrits de 1844*, p. 63-64; *MEW* EB I, pp. 516-517. — Trad. modifiée.)

50. *Le capital*, t. 8, p. 199; *MEW* 25, p. 828.

51. *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, p. 32; *MEW* 19, p. 21.

52. *Karl Marx*, **op. cit.**, p. 243, **n.** 20 (trad. par nous). — Dans cette note, M. Wood s'oppose à la thèse de Plamenatz selon laquelle, dans *L'idéologie allemande*, Marx niait toute distinction entre travail et loisir, mais l'aurait sagement réintroduite ultérieurement. La formule selon laquelle le travail devient « le premier besoin », ainsi que les autres textes que nous allons citer, donnent raison à M. Wood.

53. Cité par Marx (*Manuscrits de 1857-1858*, t. II, p. 101; *Grundr.*, p. 504.) Cf. A. SMITH, *Recherches...*, T. I, pp. 64-66.

54. **Ibid.**, p. 101; pp. 504-505.

55. **Ibid.**, p. 101; p. 505.

56. **Ibid.**, p. 102; p. 505.

57. **Ibid.**, p. 199; p. 599. Néanmoins, ajoute Marx, « le grand mérite [de Fourier] est d'avoir énoncé comme **objectif ultime**, non pas l'abolition du mode de distribution, mais celle du mode de production lui-même et son dépassement en une forme supérieure » (**ibid.**, pp. 199-200; p. 599).

58. **Ibid.**, pp. 193-194; p. 593.

59. **Ibid.**, p. 102; p. 505.

60. Cette expression, Marx la tire d'un écrit anonyme: *The source and remedy of the national difficulties, deduced from principles of political economy, in a letter to Lord John Russell* [Source et remède aux difficultés nationales, déduits des principes de l'économie politique, dans une lettre à Lord John Russell] (cf. **Ibid.**, p. 194; p. 594). — Voici le passage relevé par Marx: « Une nation est véritablement riche si, au lieu de 12 heures, on n'en travaille que 6. La **richesse** n'est pas le commandement exercé sur du temps de surtravail » (richesse réelle), « mais le **temps disponible**, en plus du temps nécessité dans la production immédiate, pour *chaque individu* et la société entière ». L'auteur de cet écrit appartient à l'école des ricardiens socialistes. On voit quelles sources ont fécondé le marxisme, et combien Marx avait parfois peu de choses à ajouter.

61. *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, p. 32; *MEW* 19, p. 21.

62. Force et fragilité de l'idée de liberté chez Marx, **in** *Droit et liberté selon Marx*, sous la dir. de M. Planty-Bonjour, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 125.

63. Cité par K. POPPER (*La société ouverte...*, t. 2, p. 170). — Toynbee poursuit: « Malgré cela, les traits distinctifs de l'apocalypse juive traditionnelle apparaissent derrière le déguisement transparent, et c'est en fait le judaïsme prérabbinique que notre philosophe **impresario** présente en accoutrement occidental [...] » (**ibid.**). Ces propos sont discutés par Karl Popper qui dénonce leur exagération (**ibid.**, pp. 170-173).

64. **Op. cit.**, p. 137.

65. *La pensée de Karl Marx*, p. 585. (Cf. supra p. 41, citation référencée note 16).

66. Nous ne pouvons entrer dans le détail de l'histoire complexe et souvent étudiée, de l'évolution de la pensée du jeune Marx et des multiples influences qu'il a subies. Nous n'en retiendrons que ce qui concerne la philosophie de la liberté dans son rapport à Épicure.

67. Cf. Roger GARAUDY, *Karl Marx*, Paris, Seghers, rééd. 1969, p. 39 (idée développée sur plusieurs pages); L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, **op. cit.**, p. 27.

68. *La genèse du socialisme scientifique*, Paris, Éd. sociales, 1967, p. 66. — Le même auteur dit que l'activité de journaliste de Marx, en 1842, « va le conduire à abandonner son idéalisme philosophique » (**ibid.**, p. 74), mais qu'il y faudra du temps: « Marx est encore ici tout à fait idéaliste » (**ibid.**, p. 79); cette affirmation nous paraît exagérée. M. Bottigelli dit aussi qu'en 1843, dans sa *Critique du droit politique hégélien*, Marx « reste encore un idéaliste par sa conception même de l'État », mais que « déjà sont donnés dans sa pensée des éléments du dépassement de l'idéalisme (**ibid.**, p. 82). Des formules aussi faibles ou vagues figurent chez Auguste Cornu (**op.**

cit., passim). S'agit-il d'un idéalisme objectif ou d'un idéalisme subjectif? Ces auteurs ne le disent pas.

69. *Différence*, p. 206; *MEW* EB **I**, p. 260.

70. **Ibid.**, note 2. — Cette note donne le texte d'une première rédaction.

71. Force et fragilité de l'idée de liberté chez Marx, **op. cit.**, p. 144.

72. *Correspondance*, t. I, p. 35; *MEW* EB I, p. 8. — Il exprimait clairement son désespoir d'y parvenir: «l'exaspération d'avoir à faire mon idole d'une conception que je détestais [...] me rendit malade» (**ibid.**, p. 37; p. 10). — La manière dont il mentionne Kant et Fichte laisse penser qu'il s'agit d'une concession à son père qui prisait Voltaire, Rousseau et la philosophie éclairée du XVIII^e^ siècle en général.

73. Bruno Bauer prendra de plus en plus parti pour une philosophie de la «conscience de soi», marquant un net retour de Hegel à Fichte. — Le **Doktorklub** était un cercle d'universitaires et de jeunes écrivains hégéliens, constitué autour des frères Bruno et Edgar Bauer et de Friedrich Köppen. Marx y participa activement lorsqu'il devint étudiant à Berlin en octobre 1836.

74. C'est le premier ouvrage théorique de Marx qui nous soit parvenu, contrairement à l'affirmation de M. Henry (*Karl Marx*, t. I, p. 35) qui fait jouer ce rôle à la *Critique du droit politique hégélien* de 1843, qu'il qualifie de «premier grand travail théorique de Marx»!

75. Propos d'Épicure, d'après Sénèque, Lettre XII (cité par Marx **in** *Différence*, p. 229; *MEW* EB 1, p. 274; *MEGA* I/1, p. 65, n. 40). Cf. ÉPICURE, *Doctrines et maximes*, p. 97, trad. Maurice Solovine, 2^e^ éd., Paris, Hermann, 1938, p. 97, Parole n° 9.

76. **Id., ibid.**

77. **Id., ibid.**

78. Cf. Michel VADÉE, «Une différence entre Hegel et Marx: le cas d'Épicure», communication à paraître dans les Actes du XXIII^e^ Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française de Tunis-Hammamet sur *Critique et Différence* (2-4 sept. 1990). Nous y examinons pour elles-mêmes les interprétations de l'épicurisme par Hegel et par le jeune Marx, en les comparant.

79. *Différence*, p. 283; *MEW* EB I, p. 305; *MEGA*, t. I/1, p. 57, l. 35. — Marx écrit de même, en *1845-1846*: «Quant à Épicure, il fut [...], dans l'antiquité le seul adepte radical des Lumières: il attaque ouvertement la religion antique» [*L'idéologie* (1968) p. 164; (1976) p. 130; *MEW* 3, p. 125]. — Marx connaissait certainement la remarque de Hegel sur la philosophie d'Épicure: «sa physique est célèbre pour avoir banni ces superstitions qui sont l'astrologie, la crainte des dieux: elle a inauguré le succès des lumières, en ce qui concerne le domaine physique» (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. IV, p. 716).

79bis. ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, v. 966. (Note de Marx.)

80. *Différence*, p. 209; *MEW* EB I, p. 262 (Avant-Propos, daté de mars 1841).

81. Hegel lui-même n'avait pas aperçu cette différence fondamentale. En effet, Hegel ne croit pas Épicure quand celui-ci assurait qu'il était «autodidacte»: «Cela ne signifie pas qu'il n'a pas appris des autres philosophes et qu'il n'a pas étudié les écrits des autres. Il ne faut pas entendre non plus par là qu'il a été tout à fait original dans sa philosophie, quant à son contenu; car, comme on l'observera par la suite, sa philosophie physique en particulier est celle de Leucippe et de Démocrite» (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 4, trad. Garniron, p. 688). Plus loin, Hegel dit de sa «métaphysique», que ce sont des mots creux (**ibid.**, pp. 707-718)! En particulier, il insiste sur le fait qu'Épicure procédait déjà comme notre moderne science procède «encore»: ce sont les mêmes principes empiriques, des analogies sensibles, etc. Quelle différence quand on ouvre la Thèse du jeune Marx qui trouve, au contraire, le plus haut intérêt à la philosophie de la nature épicurienne pour l'originalité et la signification philosophique profonde de son principe. Notons que Marx n'estime pas du tout que l'explication empirique épicurienne des phénomènes soit encore celle de notre science moderne: car, dit-il, «Épicure procède avec une nonchalance sans borne dans l'explication des phénomènes physiques»! (*Différence*, p. 232; *MEW* EB I, p. 276), chose que Marx ne dit jamais de la science des Modernes.

82. Malgré les différences qui séparent la Grèce d'après Alexandre le Grand et l'Allemagne du XIX^e^ siècle, le même affrontement doctrinal entre nécessité naturelle et liberté humaine était au cœur des grands débats de la philosophie classique allemande: il se prolonge chez Marx.

83. Nous n'entrerons pas dans tous ses développements ici; nous importe seulement ce qu'il dit en particulier de la possibilité et de la nécessité chez Démocrite et Épicure.

84. Il existe peu de travaux spécialisés sur la Thèse de Marx, qui a souffert encore plus que la plupart de ses autres œuvres de n'avoir pu être publiée de son vivant. On n'en possède d'ailleurs qu'une copie incomplète, préparée en vue d'une édition que le jeune Marx espérait rapide. La difficulté d'accès aux éditions critiques (Première et deuxième *MEGA*), le fait que, pendant

longtemps, il n'y a pas eu de traduction française fiable, et bien d'autres causes idéologiques et partisanes, ont conduit à minimiser l'intérêt qu'elle présente pour comprendre la pensée marxienne ultérieure. M. Calvez en fait à peine mention: au premier abord, il n'en donne même pas le titre (cf. *La pensée de Karl Marx*, p. 24)! Il ne dit rien du rapport de Marx à Épicure; il ne signale que les déclarations d'athéisme du jeune Marx, tirant deux citations de la *Dissertation* à cette occasion (**ibid.**, pp. 56-57). M. Bottigelli en dit davantage bien que sa présentation soit très rapide, son idée la plus intéressante étant que Marx tentait déjà de dépasser l'hégélianisme (**op. cit.**, pp. 66-70). — Par contre, M. Jacques PONNIER (in Marx, *Différence*, Introduction, pp. 9-103, et Compléments sur Hegel, Marx et l'épicurisme, pp. 291-364) donne un commentaire détaillé, quoique dépassé sur quelques points dans la mesure où il s'appuie sur un chapitre de *La sainte famille*, M. Olivier BLOCH (cf. Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme, *La Pensée*, n° 191, févr. 1977, pp. 3-42) ayant découvert que Marx emprunte largement la substance de son chapitre d'histoire du matérialisme moderne à un livre de Charles Renouvier sur le destin du cartésianisme. — Ce que dit Franz Mehring n'est pas toujours très exact, ainsi lorsqu'il assure que « Marx fait d'Épicure le fondateur de la science atomiste » (**op. cit.**, trad. J. Mortier, p. 53; trad. G. Bloch, p. 174), ce qui conviendrait bien mieux à Leucippe et Démocrite, ou même à Lucrèce. — Quant au travail de Mme Francine MARKOVITS (*Marx dans le Jardin d'Épicure*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974), il part d'hypothèses herméneutiques singulières. — Pour des études historiographiques et philosophiques plus complètes, il n'existe guère que l'examen critique documenté de M. Jean-Marx GABAUDE (*Le jeune Marx et le matérialisme antique*, Toulouse, Éd. Privat, 1970), ou des ouvrages étrangers non traduits: R. SANNWALD (*Marx und die Antike*, déjà mentioné), Johannes MATHWITCH, *Karl Marx, Schriften zur epickureischen, stoïschen u. skeptischen Philosophie*, Hist.-Krit. Ausgabe, Berlin, Dissert. doctorale dactylographiée), et des articles, par ex. Ernst BLOCH (*« Epikur und Karl Marx oder ein subjektiv Faktor im Fall der Atome »*, *Uber Karl Marx*, Frankfurt am Main, Suhkamp, 4e éd., 1973; trad. angl.: *On Karl Marx*, New York, Herder and Herder, 1971). Signalons encore que le grand historien de l'atomisme grec, Cyril Bailey avait porté sur la Thèse de Marx, lors de sa publication dans la première MEGA, un jugement exemplaire dans la concision d'une note critique de deux pages (cf. **supra**, p. 337, n. 112).

85. M. Ponnier le fait bien ressortir (**op. cit.**, pp. 42-54), ainsi que M. Gabaude (**op. cit.**, pp. 68 et suiv.).

86. **Op. cit.**, trad. J. Mortier, p. 174; trad. G. Bloch, p. 53.

87. *Différence*, p. 284; *Œuvres* (éd. Rubel), t. III, p. 64; *MEW* EB I, p. 305. — Nous suivons la traduction de M. Ponnier, qui diffère peu de celle, plus ancienne, de Molitor (éd. Costes), ou de celle, plus récente et plus élégante, de M. Rubel. Nous l'avons préférée à cette dernière qui respecte moins la terminologie hégélienne si caractéristique de Marx dans ce travail de jeunesse. Aucune édition française ne donne le texte original (grec ou latin) des nombreuses citations des Anciens faites par Marx. L'édition Anthropos des *Œuvres philosophiques*, qui reprend l'ancienne édition Costes, ne donne même pas les références, que l'on trouve par contre chez M. Ponnier, non sans négligences! Sur ce point, on lui préférera l'édition de M. Rubel où les références et les citations traduites sont au contraires très soignées. Tout travail sérieux qui voudrait examiner dans le détail l'interprétation marxienne des philosophes anciens doit recourir au texte original de ces citations que Marx faisait, lui, en grec et latin. L'édition de M. Rubel donne le texte français des citations marxiennes. Les *Marx-Engels Werke* les procurent seulement depuis 1973, mais la première *MEGA* les auvait publiées dès 1927.

88. **Ibid.**, pp. 225-228; pp. 26-28: pp. 272-274. — L'on sait que Marx ne méprisa jamais les sciences de la nature et le savoir empirique en général. Il faut en juger d'après ses travaux économiques et historiques.

89. Cette analyse jette une vive lumière sur certains des points les plus obscurs de la philosophie de la nature d'Épicure qui intriguaient déjà tellement dans l'antiquité, ou paraissaient être des expédients ou des extravagances.

90. **Op. cit.** trad. J. Mortier, p. 174; trad. G. Bloch, p. 53. — Cette observation est très remarquable.

91. **Ibid.**

92. *L'idéologie* (1968) p. 31; (1976) p. 1; éd. bil., pp. 24-25; *MEW* 3, p. 5. — Marx ne pensait sans doute plus alors à Épicure, mais plutôt aux modernes, aux matérialistes français du XVIIIe siècle et à Feuerbach.

93. Nous ne cherchons pas à savoir si cette interprétation est historiquement soutenable. M. Gabaude le conteste; Cyril Bailey est un peu moins catégorique.

94. On n'en concluait pas avant Marx, ou même après lui, qu'Épicure rompait complètement

avec Démocrite. — On nous permettra de citer largement, afin de faire ressortir la position de Marx, dès l'époque de sa Thèse, sur l'opposition entre nécessité et hasard.

95. *Différence*, p. 230; *Œuvres* (éd. Rubel), t. III, p. 30; *MEW* EB I, p. 275.

96. **Ibid.**, p. 228; p. 28; p. 274. — Marx cite une série de sources attestant que cette thèse est centrale chez Démocrite: «Aristote dit de lui [Démocrite] qu'il ramène tout à la nécessité. Diogène Laërce rapporte que le tourbillon des atomes, d'où toute chose naît, est la nécessité de Démocrite. Des explications plus satisfaisantes nous sont fournies sur ce point par [le Pseudo-Plutarque]: la nécessité serait pour Démocrite le destin et le droit, la providence et la créatrice du monde. Mais la substance de cette nécessité serait l'antitypie, le mouvement, l'impulsion de la matière. [... Chez] Stobée, se trouve conservée la sentence suivante de Démocrite [...]: les hommes se sont imaginé le fantôme du hasard — une manifestation de leur propre embarras; *car une pensée forte doit être l'ennemie du hasard.* De même Simplicius rapporte à Démocrite un passage où Aristote parle de la vieille doctrine qui supprime le hasard» (**ibid.**) — «Antitypie» est un vieux mot signifiant «résistance», au sens de «qui repousse» comme l'enclume fait rebondir le marteau.

97. **Ibid.**, p. 229; p. 29; pp. 274-275. — Marx signale également un texte de Cicéron où «l'épicurien Velleius dit la même chose [...] au sujet de la philosophie stoïcienne: «Que doit-on penser d'une philosophie, pour laquelle, comme pour les «vieilles commères ignorantes, tout semble se produire par le **fatum**?... Épicure nous a délivré, et nous a installé dans la liberté.» *»

98. **Ibid.**, pp. 231-232; pp. 30-31; p. 276. Trad. modifiée. — Curieusement, Marx recourt ici à une opposition entre entendement et imagination qui fait penser à la doctrine kantienne des facultés (liberté de l'imagination et limitations qu'imposent les conditions de l'entendement), alors que, partout ailleurs dans la Thèse, les catégories utilisées sont celles de la *Science de la logique* et de la *Phénoménologie de l'esprit*. Bien qu'il ne relève pas le caractère kantien de cette opposition, M. GABAUDE (**op. cit.**, p. 67, n. 114) signale néanmoins que Kant «avait demandé de "ne pas conclure [...] de la possibilité logique des concepts à la possibilité réelle des choses"» (Cf. KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. 428, n.).

99. C'est le lieu de rappeler que Marx, quelques années après sa Thèse, verra la même unilatéralité et la même abstraction dans la «conscience de soi» de Bruno Bauer, ou dans «L'unique» de Stiner (cf. Michel VADÉE, La critique de l'abstraction par Marx, in *La logique de Marx*, **op. cit.**, pp. 61-89). A force d'individualisme, estime Marx, Bruno Bauer et Stirner sont devenus des idéalistes abstraits.

100. *Différence*, p. 231; (éd. Rubel), t. III, p. 30; *MEW* EB I, pp. 275-276. — Selon Marx, c'est le véritable point de vue de Démocrite attesté par les Anciens: «En voici quelques exemples tirés de Simplicius. Qu'un homme soit altéré, qu'il boive et retrouve la santé, ce n'est pas le hasard que Démocrite donnera comme cause, mais la soif. Même si, en effet, il a semblé, à propos de la création du monde, faire intervenir le hasard, il affirme cependant que dans les cas particuliers celui-ci n'est la cause de rien, mais il renvoie à d'autres causes. Ainsi, par exemple, la cause de la découverte d'un trésor est le fait de creuser le sol ou de planter un olivier **» (**ibid.**, trad. modifiée, et note restituée selon *MEW* (**ibid.**) et *MEGA* I/1, p. 30).

101. **Ibid.** — Le jeune Marx qualifie cet aphorisme de Démocrite de «naïf», sans doute parce qu'il juge que cela marquait un désintérêt pour l'action, et qu'ainsi Démocrite différait des penseurs «intensifs» (Aristote, Spinoza, Hegel) que lui, Marx, prisait particulièrement et qui établissaient un lien étroit entre la pensée (la philosophie) et l'action (la politique et la vie sociale).

102. Marx présentait sa Thèse devant une faculté de philosophie dont on sait qu'elle était plus kantienne qu'hégélienne: il y a donc sans doute de sa part quelque tactique dans la conclusion de la *Dissertation*.

103. *L'idéologie* (1968) p. 57; (1976) p. 26; (bil.) pp. 88-89; *MEW* 3, p. 45.

104. *L'ancienne et la nouvelle métaphysique, D'Aristote à Marx*, Paris, Rivière, 1935, pp. 263-264, n. 8.

105. *Différence*, p. 235; *Œuvres*, (éd. Rubel), t. III, p. 85; *MEW* EB I, p. 329. — Cet aphorisme figure dans un fragment, placé par les éditeurs dans les notes du chapitre IV (manquant) de la première partie de la Thèse de Marx. — Il faut préciser, en replaçant cette parole dans son contexte, que «la» philosophie dont il est question ici, c'est le système hégélien tel qu'il se présente face à la «réalité» allemande de 1841. Cela ne veut pas dire que toute pensée et toute «philosophie» ait fini son usage.

---

* SÉNÈQUE, *Epist.*, XII, p. 42. (Note de Marx.)

** SIMPLICIUS, in *Scol. ad Arist.* (coll. Brandis), p. 488.

CONCLUSION

Je suis allé au communisme
comme on va à la fontaine.
Pablo PICASSO

1. Les trois moments de la pensée de Marx

Devant l'œuvre de Marx, tant théorique que pratique, et son destin mouvementé, devant son interprétation controversée, l'on s'interroge: « A quoi tient l'intérêt pour le marxisme? [...] Comment entendre, dans la diversité même de ses produits, l'exceptionnelle fécondité de la pensée issue de Marx et, dans le bruit et la fureur, de l'adhésion enthousiaste au déni passionné, sa vivace vitalité? Et les préalables: *un* ou *des* marxismes poussés sur ce fertile terreau? Ressortissant à quel statut, celui de la science, celui de la philosophie, celui de l'idéologie, ou de plusieurs à la fois, à moins que ne soient, par cet avènement, repoussées et dénoncées comme son en deçà les divisions du savoir elles-mêmes qui s'offriraient à la cerner? La considération de l'histoire ne se donne-t-elle pas, ici plus qu'ailleurs encore, pour le premier préalable[1]? »

A ce type de question, Lénine avait proposé une réponse qui prenait en compte la genèse historique de la pensée de Marx: il parlait des « trois sources et [des] trois parties constitutives du marxisme[2] ».

D'une manière différente, nous dirions que la pensée de Marx tire sa force du fait qu'elle instaure en permanence une unité entre sa *dimension scientifique*, son *orientation pratique*, et son *sens philosophique*. C'est l'un des résultats auxquels nous a conduit notre enquête. Il y a là comme trois axes auxquels il faut référer chaque proposition marxienne. Ce sont trois moments (au sens hégélien du terme), toujours étroitement liés.

Plus qu'on ne l'avait jamais fait avant lui, Marx a donné à l'histoire et aux disciplines sociales une dimension « scientifique » en les fondant sur une analyse critique de l'économie politique ainsi que sur des sciences annexes, toutes considérées historiquement. Il a infatigablement poursuivi ses recherches empiriques et s'est efforcé de résoudre les questions théoriques de

l'économie politique, se concentrant presque exclusivement sur le mode de production capitaliste et la société civile-bourgeoise, sur leur naissance, leur développement et leur évolution prévisible.

Les analyses économiques de Marx donnent à sa conception de l'histoire sa dimension et sa teneur scientifiques. C'est seulement dans cette mesure que l'on peut parler de l'histoire comme science. Son idée la plus décisive est sans doute la distinction entre ce qui est d'ores et déjà périmé et ce qui est acquis et doit se développer; ce qui est destiné à disparaître, ce sont les rapports sociaux actuels entre classes bourgeoises dominantes et possédantes et classes ouvrières dominées et exploitées; ce qui doit subsister et croître, ce sont les forces productives matérielles et spirituelles (science).

Rétrospectivement, la connaissance scientifique du mode de production capitaliste dominant permet d'éclairer la genèse historique du capital et toute l'histoire de l'époque moderne et de l'époque contemporaine. Pour remplir ce programme de connaissance historique empirique et d'explication théorique, Marx a clairement compris la nécessité d'étendre ses recherches aux sciences auxiliaires de l'économie politique: statistiques, technologie, agronomie, et sciences naturelles en général. Selon une idée de jeunesse qu'il poursuivit dans l'âge mûr, il chercha toujours les liens réciproques qui unissent les sciences socio-historiques aux sciences de la nature[3]. Voilà pour la dimension scientifique du marxisme, que bien peu de marxistes ont su ou pu conserver en gardant cette ouverture d'esprit encyclopédique de Marx, et en prolongeant son effort.

Contrairement à la manière ordinaire de comprendre la science, cela ne le conduisit pas à une conception purement positiviste ou scientiste de l'histoire, mais plutôt à une conception causaliste singulière qui présente partout l'idée que les hommes sont, collectivement, les agents principaux de l'histoire, et qu'ils prennent une part grandissante dans le processus historique: celui-ci devient peu à peu conscient et volontaire.

Découvrir des lois et des causes matérielles à la base du processus historique ne mena nullement Marx à la conclusion qu'il y aurait des lois économiques éternelles (sauf quelques lois très générales), ou quelque loi transcendantale de l'histoire. Les lois qui régissent le mode de production capitaliste comme celles qui régissaient les modes de production antérieurs sont transitoires: elles reposent sur des rapports de classe et un degré de développement déterminé des forces productives matérielles, et l'on ne peut rien dire des futures forces productives.

Marx ne soutint pas non plus que l'histoire se réaliserait toujours *malgré* ses protagonistes, classes et individus sociaux, et *contre* leur volonté. Pour lui, les hommes sont en train de prendre conscience du processus historique et doivent le faire toujours plus. Dans cette mesure, ils peuvent hâter la solution des conflits dès lors qu'ils en comprennent de mieux en mieux les vrais ressorts dans le passé et dans le présent.

Parce que l'action est réelle et réellement à la base de l'histoire, l'action

historique est une possibilité réelle pour les agents historiques que nous sommes déjà de par notre existence et notre être même.

Ici se manifeste la seconde composante essentielle de la pensée de Marx, son deuxième axe, son orientation pratique. La philosophie de Marx est à la fois une pensée de l'activité et une doctrine de l'action. Ayant inlassablement dénoncé les incohérences qu'il découvrait chez les autres, il fait preuve de beaucoup de conséquence. L'histoire résultant de l'activité des hommes et de la lutte des classes sociales, son secret le plus profond se révèle en analysant les activités essentielles qui conditionnent les classes elles-mêmes, en premier lieu, la plus fondamentale de toutes, l'activité de production matérielle qui a été jusqu'ici une nécessité contraignante et qui restera toujours la base de l'existence humaine.

A travers cette activité matérielle et individuelle consciente, certains rapports sociaux se sont imposés aux hommes, «car nos rapports avec la société ont commencé, dans une certaine mesure, avant que nous puissions les déterminer[4]», écrivait déjà le lycéen de 17 ans que Marx était en 1835.

Mais l'action historique collective devient graduellement consciente, s'enrichit de la compréhension théorique des modes de production et de leurs limites. La science dévoile la vérité derrière les apparences; elle perce le mystère des aliénations qui paraissent fondées dans la nature soi-disant éternelle des choses; elle découvre la source de l'exploitation de l'homme par l'homme. L'action collective volontaire et consciente devient possible et nécessaire, lorsque l'ensemble du mouvement historique passé devient lui-même enfin l'objet d'une compréhension rationnelle. Marx a toujours pensé, comme Hegel, que l'histoire n'est pas aussi irrationnelle qu'elle le paraît[5]. La doctrine de Marx est donc aussi une doctrine rationnelle de l'action: analysant les classes sociales et leurs luttes, elle montre la possibilité et la nécessité de la constitution de la classe ouvrière en «parti politique» qui doit étendre la démocratie[6], et dont l'action révolutionnaire a pour but d'abolir les différences de classes en développant les forces productives et de réaliser le socialisme. Le marxisme a donc une orientation pratique, économique et politique à la fois, qui lui est tout aussi essentielle que sa dimension scientifique.

Les révolutions françaises, depuis la grande révolution de 1789 jusqu'à la Commune de Paris, sont, pour Marx, des étapes successives dans la constitution du prolétariat en parti politique et en force vivante de l'avenir. Elles indiquent ce que pourrait être un gouvernement de la société par la classe ouvrière, car elles ont révélé cette classe à elle-même à travers sa lutte contre la bourgeoisie, ou avec elle contre la noblesse. Les révolutions bourgeoises ont permis les tentatives du prolétariat ouvrier urbain de se libérer politiquement de la bourgeoisie et économiquement de l'exploitation du travail salarié. En ce sens, elles ont montré l'avenir possible.

Marx ne songeait pas à faire prévaloir la connaissance sur l'action ou l'action sur la connaissance. Il était intimement persuadé que l'action politique de la classe ouvrière ne pouvait réussir que si elle se fondait sur une

connaissance adéquate de la situation et des possibilités objectives, et, inversement, que la connaissance ne pouvait atteindre à une pleine vérité historique qu'en étudiant les derniers développements de la pratique politique et les capacités et potentialités économiques inhérentes aux progrès techniques et aux bouleversements sociaux les plus récents.

Le but des efforts de Marx fut de faire coïncider la conscience de la classe ouvrière (sa connaissance « scientifique » de l'histoire), et sa pratique des luttes économiques et sociales concrètes. Ainsi seulement, cette classe pourrait réaliser la prochaine étape historique du développement de l'humanité, qu'elle est seule est en mesure d'assumer, vu son rôle économique. Du moins, c'est ainsi que Marx voyait les choses: qu'il ait eu raison ou non est une autre affaire. L'activisme ou le pragmatisme ne l'emportaient pas chez lui sur la nécessité de parvenir à une connaissance objective rationnelle.

L'unité de la dimension scientifique et de l'orientation pratique du marxisme s'effectue au sein d'une conception générale. Le marxisme a un sens philosophique; il est une philosophie: un « humanisme », parce que l'homme — c'est-à-dire chaque individu singulier — est le but et la fin en soi, la fin dernière [**Endzweck**]. Marx comprend l'histoire comme ayant un sens « humain », cette fin ultime étant le libre développement des facultés et potentialités de chacun des individus sociaux que nous sommes. Ainsi, le matérialisme « pratique » n'empêche pas que la pensée de Marx ne soit une pensée de la possibilité, parce qu'elle est essentiellement une philosophie de la libération et de la liberté.

Continuellement a surgi devant nous le paradoxe d'une pensée de la nécessité qui est en même temps un pensée de la liberté, paradoxe apparent qui se dissipe dès que l'on admet avec Marx que le devenir historique résulte de l'activité de transformation pratique par les hommes des conditions matérielles et sociales de leur existence, c'est-à-dire d'un processus de développement où les contradictions se résolvent dialectiquement: l'histoire procède selon des phases, des étapes que ponctuent des renversements révolutionnaires.

Ainsi la catégorie de possibilité est là où il est question de devenir et de développement, d'activité et d'action, de réalisation et d'accomplissement. Elle affleure donc partout.

2. L'homme en tant qu'être des possibles

De quel « possible » s'agit-il finalement chez Marx? Il nous est apparu que les concepts qui sont à la base de la critique marxienne de l'économie politique, que ceux qui sont constitutifs du « matérialisme historique », que ceux qui, enfin, définissent le « matérialisme pratique » de Marx en tant que philosophie de l'activité libre, contiennent tous à quelque degré l'idée du possible, parfois de façon éminente.

Bergson dénonça dans le possible à la fois un mirage et un fantôme, c'est-

à-dire à la fois une perception faussée et un produit de l'imagination: «Le possible est [...] le mirage du présent dans le passé; [...] le possible aurait été là de tout temps, fantôme qui attend son heure.»[7] Il concluait: «Il faut en prendre son parti; c'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel[8].»

Marx aurait-il acquiescé à cette conclusion et aux arguments avancés par le spiritualiste français pour l'étayer? Beaucoup de possibles imaginés et rêvés par la conscience commune ou par les idéologues et les utopistes ne sont pour Marx aussi que mirages et fantômes: n'a-t-il pas lutté contre les «idéalisations» et les «fantasmagories» de la conscience? Il n'en reste pas moins que, avant Bergson et à l'inverse de lui, il tint certains possibles pour des «possibles réels».

Quant à la conclusion de Bergson, il faudrait la modifier passablement pour l'adapter à l'esprit du marxisme. Pour autant que nous puissions le faire parler, Marx aurait plutôt dit ceci: «Il faut prendre parti; c'est nous qui, historiquement, faisons devenir réel ce qui est possible; les causes qui font que "le réel se fait possible", c'est le travailleur et la nature.»

Les hommes ne font-ils pas l'histoire en développant et transformant leurs rapports à la nature? L'histoire est l'auto-développement et l'auto-création de l'homme en tant qu'être naturel sur la base de la nature. Le réel est réalisation, et l'histoire réalisation de toutes les capacités et virtualités que recèlent les hommes en eux, réalisation qui se fait toujours en liaison avec quelque possibilité naturelle sous-jacente.

Les possibles dont parle Marx ont la signification de *puissances* au sens aristotélicien du terme. En ce sens, le possible est un réel, mais on ne saurait dire qu'«il attende son heure»! En réalité, il *tend* à sa propre réalisation. Ce concept de tendance est absent de l'analyse bergsonienne des rapports du réel et du possible. Pour Marx, ces tendances sont spécifiées; ce sont des besoins historiques et sociaux qui poussent nécessairement les hommes à l'action. Contrairement à Marx, Bergson n'a rien d'un révolutionnaire.

Aussi, pour Marx, les possibles en tant que possibles réels, effectifs, sont-ils des «pouvoirs», des «capacités», non de pures virtualités. Ils consistent dans cette forme de réalité qui est présente dans les forces et qui donne lieu à un développement. Ces forces sont les causes motrices de l'histoire comme il y a des forces motrices dans la nature et des forces en acte derrière les phénomènes naturels.

Mais nous avons découvert davantage. Diverses formes de possibilité se laissent assez bien discerner chez Marx: ce n'est pas tout à fait des mêmes sortes de possibilités qu'il s'agit dans la réalité concrète et historique et dans la théorie. Nous l'avons montré, la catégorie de possibilité se présente sous de multiples aspects, depuis les différentes formes possibles de sociétés et d'États, jusqu'aux forces productives, en passant par le concours de circonstances et la «contingence» (hasard ou fortuité).

Surtout, le «possible» est pensé et affirmé dans l'idée d'ouverture de

l'histoire sur un avenir qui dépend des luttes de classes et de l'action politique. Omniprésente, et à condition d'en bien voir les figures variées, la catégorie de possibilité tient une place égale à celle de nécessité, parce que la pensée de Marx est essentiellement autant une pensée du devenir, du changement et de l'activité que de leurs conditions nécessaires. Dans le devenir historique ou naturel, le possible et le nécessaire sont corrélatifs; ils échangent leurs rôles: un nouveau mode de production, de nouveaux rapports sociaux, de nouvelles institutions, deviennent nécessaires dès lors que leur possibilité existe concrètement et qu'ils manifestent une supériorité quelconque sur l'ancien.

Selon la conception de l'histoire de Marx, nous sommes soumis à des conditions que nous trouvons là, auxquelles nous devons nous plier, mais ces conditions servent aussi de base à notre action: c'est nous qui faisons notre histoire à partir de conditions héritées. Des lois économiques s'imposent à nous comme de l'extérieur, parce que nous poursuivons nos buts individuellement, dans une anarchie sociale plus ou moins complète. Les conséquences involontaires de nos actions volontaires sont devenues des puissances qui nous dominent et nous oppriment.

Cet état de choses antédiluvien peut être modifié et changé collectivement par les classes socialement exploitées, car les causes essentielles dans l'histoire, finalement, ou bien se trouvent en nous-mêmes, ou bien sont des puissances naturelles dont nous pouvons nous assurer graduellement la maîtrise. En analysant ces rapports d'impuissance et de puissance, Marx s'attache à concevoir les conditions de possibilité de la transformation d'une histoire, jusqu'ici largement subie, en une histoire voulue.

Ainsi compris, le matérialisme historique est aux antipodes d'une doctrine du destin ou d'une fatalité étrangère auxquels les individus seraient irrémédiablement et éternellement asservis. Il montre au contraire les voies d'une libération des aliénations et asservissements survenus historiquement et involontairement. Parmi la diversité des causes qui concourent au développement historique, l'agent causal qui devient le plus important, c'est l'homme lui-même, le travailleur et la classe ouvrière tout entière.

En conséquence, parler d'un déterminisme strict et rigoureux à propos des conceptions de Marx est un contresens. Il serait plus judicieux de parler de causalisme que de déterminisme[9]. L'idée de déterminisme historique n'exprime qu'un côté de la réalité historique: elle omet l'autre côté, l'activité, et par suite la liberté comme libération. Elle réduit à néant le rôle de l'homme dans le processus historique. Est causaliste, par contre, toute doctrine pour laquelle le principe de causalité a une validité universelle. Pour Marx « rien ne se produit sans cause » et la recherche des causes anime sa pensée. Mais, de ce que rien ne soit sans cause, il ne découle pas que toutes les causes soient de même nature, ni qu'elles soient toutes des causes externes.

Déjà dans l'analyse marxienne des concepts de lois et de causes économiques se profile le champ des possibles. Celui-ci apparaît concrètement dans les concepts de tendance et de développement historiques. La source véritable des

possibles réels, ce sont les forces productives et les moyens de production existants. Ces possibles se réalisent par l'activité pratique des hommes, à travers crises et révolutions.

L'action de l'homme (du travailleur) en tant qu'être conscient et poursuivant des fins immanentes (ses besoins) ne peut être ramenée à la causalité des agents naturels aveugles et sans conscience. L'on vient de rappeler que comme Aristote, Marx fait très largement place aux diverses modalités de la causalité: ce qui arrive selon la décision délibérée d'être rationnels, ce qui se produit toujours et nécessairement, ou le plus souvent, ou encore rarement et par hasard ou fortune; et il fait une grande place aux circonstances. Pas plus qu'on ne tient Aristote pour déterministe, pas davantage on ne saurait le dire de Marx, même si jusqu'ici l'histoire s'est faite plutôt aveuglément et sans avoir été vraiment voulue.

Comme Hegel, Marx pense les processus socio-historiques à l'aide de la catégorie d'action réciproque: tous les moments d'une totalité exercent constamment leur action les uns sur les autres.

Toutefois, l'admission de ces divers modes de causalité ne suffirait pas à faire de Marx un penseur du possible. Seules y parviennent vraiment l'idée d'activité, l'idée de la libération historique des sujétions de classe préexistantes, et l'idée de règne de la liberté, règne réellement car matériellement possible. Le contenu de cette liberté est ouvert sur tous les possibles humains futurs.

Ici, ce qui distingue Marx des utopistes, c'est qu'il ne dissocie pas ces possibles de leurs conditions matérielles et actuelles de réalisation, en s'en tenant au plus près de l'histoire réelle. Dans cette mesure, le marxisme évite la dérive utopique. Il met l'activité humaine transformatrice et ses conditions matérielles et naturelles au centre de sa conception de l'histoire. Cette activité est un processus dialectique: modifiant ses conditions d'existence, l'homme modifie du même coup ses forces, ses facultés, ses rapports tant à la nature qu'à la société: il modifie son être.

C'est pourquoi, pris avec ses liens à la nature et aux puissances naturelles et sociales maîtrisées, l'homme est l'être des possibles.

3. Société communiste et individu libre

La pensée de Marx — nous avons également tenté d'établir ce résultat — garde quelque chose de son inspiration initiale puisée dans l'épicurisme comme philosophie de la liberté, entendue comme libération de toute aliénation et de toute « nécessité » son naturelle.

Mais il n'y a pas, pour Marx, d'opposition absolue entre la nécessité et la possibilité. Si l'on analyse n'importe quelle nécessité historique ou naturelle, on y trouve la possibilité. Mieux, les idées de possibilité et de nécessité finissent par se renverser en histoire. Il y a un moment où l'une bascule dans l'autre. La

nécessité change alors de sens. Finalement, la pensée de Marx est autant une philosophie de la liberté qu'une philosophie de la nécessité..

Cette liberté ne consiste pas seulement dans la connaissance de la nécessité: certes elle repose sur elle, mais nous l'avons vu, la liberté l'emporte peu à peu sur la nécessité elle-même: elle gagne de plus en plus sur le domaine de celle-ci qui reste néanmoins sa base.

L'histoire s'ouvrant sur un avenir de libertés et de possibilités de plus en plus nombreuses et diverses pour tous les individus, il est impossible de réduire la conception de Marx à un nécessitarisme sous quelque forme qu'on la prenne. La part de nécessité que Marx reconnaît dans l'histoire passée est certes considérable; cependant, cette nécessité est graduellement englobée dans l'activité humaine à mesure que celle-ci étend son champ d'action et sa maîtrise sur les éléments extérieurs. L'activité de l'homme, s'appuyant sur la nécessité naturelle, la tourne à son avantage et la soumet à ses fins.

Il semblerait que la nécessité se scinde, d'une part, en nécessité naturelle, d'autre part, en nécessité sociale. En fait, celle-ci est liée à celle-là, dans la mesure où la nécessité sociale, c'est-à-dire la contrainte des rapports sociaux existants, correspond au degré de maîtrise de la nature et en résulte. Ainsi, les contraintes qui s'imposent aux hommes viennent et de la nature et des formes sociales héritées et établies.

L'on ne s'affranchit pas à proprement parler de la nécessité naturelle: l'homme peut seulement la maîtriser; c'est l'enjeu de l'activité matérielle pratique (techniques). Marx pensait que cette maîtrise devenait telle de son temps qu'elle permettait d'ores et déjà l'abolition de l'exploitation du travail et l'amorce d'une société sans classes, c'est-à-dire du règne de la liberté.

S'affranchir des contraintes sociales qui tiennent aux rapports sociaux, tel est l'enjeu de l'action politique et de la lutte des classes qui dépendent aussi du développement des possibilités objectives. D'où l'importance primordiale, d'après le marxisme, de la dialectique des forces productives et des rapports sociaux de production et de propriété. Les rapports sociaux existants canalisent les forces productives: s'ils sont assez larges, ils permettent et impulsent leur développement; lorsqu'ils deviennent trop étroits, ils l'entravent et deviennent caducs. Les forces productives nouvelles, cumulées avec les forces productives existantes, exercent leur pression sur les deux plans: pression objective sur le plan matériel, et pression du rapport de force des classes antagonistes.

Les nécessités économiques, matérielles et «formelles» (sociales), qui ont pesé et pèsent encore sur les hommes, du moins sur la grande majorité d'entre eux, peuvent être domptées. Elles se sont imposées jusqu'ici d'une façon contraignante; elles ont entraîné la dépendance et l'asservissement du plus grand nombre, parce que les individus et les masses *aveugles* ignorent quel sera le résultat de leur comportement. Les hommes accèdent difficilement à la conscience que leurs buts individuels entrent en contradiction avec les rapports de propriété, les rapports de classe et les institutions établies (État,

religion, etc.). De cette manière, jusqu'ici, dans l'histoire, s'est généralement réalisé tout autre chose que ce qu'ils pensaient et poursuivaient.

Pourtant, ce processus historique inconscient n'est pas une fatalité éternelle et immuable; se développent les moyens pour les classes dominées et exploitées de se libérer des contraintes sociales qu'elles n'ont pas voulues, et d'abolir les classes par une révolution politique et économique. Apparue par l'action historique des hommes dans le passé, la nécessité de la division de la société en classes sociales peut disparaître par une autre action historique dans l'avenir, une révolution sociale radicale[10].

Si la nécessité économique matérielle joue un rôle essentiel et finalement décisif, paradoxalement, pour un matérialisme comme celui de Marx, cette nécessité en se développant engendre elle-même la possibilité réelle pour les hommes de s'affranchir de ces contraintes données au point de départ et de limiter progressivement le domaine de la nécessité: le capitalisme engendre le socialisme en créant en son sein ses conditions matérielles et la force subjective qui le réalisera, la classe ouvrière[11].

La conception marxienne de l'histoire donne à penser, en même temps, la nécessité historique de l'état de choses présent, et la possibilité également historique de son dépassement dans un monde de libertés réelles pour tous, à partir du moment où les conditions en sont créées: cette révolution consiste pour tous les travailleurs associés à s'émanciper de l'exploitation capitaliste et à réduire le temps de travail, tout en élargissant la sphère des besoins qu'il est effectivement possible de satisfaire. Par son action libératrice révolutionnaire, la classe ouvrière fait passer l'humanité de ce qui n'était qu'une « préhistoire » à une histoire véritable. Tout le passé antérieur n'est plus qu'une présupposition dialectiquement surmontée, conservée et dépassée.

Marx envisage, d'une manière peut-être encore utopique, un avenir aux possibilités *illimitées*. A partir de la révolution communiste qui abolit les classes sociales, *le temps de l'histoire infinie commence*[12]. Marx laisse ouvert l'avenir qui s'annonce. Il ne le décrit, ni ne l'imagine d'aucune façon, sauf par la parabole de l'individu tour à tour, et selon son bon plaisir, berger, pêcheur et critique. Il n'en donne que l'idée, en parlant du « libre » déploiement de tous les possibles humains futurs, impossibles à « définir » autrement. Cette idée infinie présuppose les conditions de la réalisation des possibles. La condition **sine qua non** de la libération de tous de toute exploitation économique, de tout asservissement social, et de toute subordination politique de classe, est le développement des forces productives.

Ce qui empêche cette « idée » d'être une idée pure, c'est l'immersion de la théorie dans la pratique, le fait que cette idée exprime le mouvement historique réel qui se déroule sous nos yeux, et auquel nous participons d'une façon ou d'une autre.

La liberté individuelle au plein sens du terme, c'est-à-dire sans aucune aliénation sociale, ne peut se réaliser que collectivement dans une société communiste, parce que la liberté ne peut devenir réelle *pour tous* que dans une

telle société sans classes. Nous rencontrons, là encore, un de ces paradoxes soutenus par Marx et qu'accepte si mal l'entendement commun.

L'histoire, telle que la présentent la plupart des disciples proclamés de Marx, apparaît comme poursuivant une fin: la socialisation des moyens de production et la réalisation de la société communiste quel qu'en soit le prix pour les libertés et la conscience individuelles. C'est un thème politique bien connu, qui a justifié ou caché des pratiques totalitaires maintenant généralement et presqu'unanimement réprouvées sinon refusées [13].

Certes, l'idée de Marx était que la liberté ne pouvait devenir réelle pour chacun que dans une société où l'abolition des classes serait accomplie. La liberté est à cette condition, ce qui, dans l'esprit de Marx, signifiait une société où les rapports auront un caractère humain, c'est-à-dire où chaque individu participera aux choix et les infléchira.

Cela ne veut pas dire que, dans une telle société communiste, il n'y aura plus de différences entre les individus! Paradoxalement, Marx et Engels sont à la fois individualistes et universalistes (internationalistes)! C'est Marx qui a écrit (citons un texte de 1844):

« Le communisme est le moment *réel* de l'émancipation et de la reprise de soi [**Wiedergewinnung**] de l'homme, le moment nécessaire pour le développement à venir de l'histoire. Le *communisme* est la forme nécessaire et le principe énergétique du futur prochain. » [14] « Mais », précisait-il aussitôt, « il n'est pas en tant que tel le but du développement humain. » [15]

Cette négation ajoutée à l'affirmation qui la précède est fort étonnante. Cela rappelle les critiques que Marx a adressées ultérieurement aux conceptions providentialistes ou finaliste ordinaires de l'histoire [16]: ces critiques confirment qu'en niant que le communisme soit le but, il ne s'agit pas pour Marx d'un simple propos lancé en l'air et qu'il aurait abandonné par la suite. Que veut-il donc dire quand il nie expressément que la fin de l'histoire serait la réalisation de la société sans classes, alors qu'on lui attribue universellement cette idée d'une téléologie historique orientée précisément vers ce but?

Nous l'avons dit: il était passé au communisme justement au moment où il rédigeait les *Manuscrits de 1844*. L'affirmation que « le communisme n'est pas le but du développement humain » se comprend et s'explique pourtant assez bien:

La seule « fin en soi », nous l'avons vu dans le dernier chapitre, c'est le développement de chaque individu *pour lui-même*, le « libre » exercice de ses propres facultés, le « libre » développement de ses potentialités. La fin de l'activité et de la vie de l'homme individuel, c'est sa propre liberté. Selon Marx, le but du développement humain ne peut être que le développement des seuls êtres réels qu'il connaisse, les individus concrets et singuliers: ainsi, le communisme n'est que le moyen de la réalisation de ce but.

Bien entendu, il n'y a jamais que des individus « sociaux ». autrement dit, ce à quoi Marx pense en écrivant que le communisme n'est pas la fin du

développement humain, c'est à l'interdépendance entre individu et société, entre l'homme totalement libre et la société sans classes.

Le *Manifeste du parti communiste* le confirme:

> « A la place de l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, surgit une association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous. »[17]

Cette idée que la liberté individuelle, personnelle, est le but ultime, et qu'elle est possible, a toujours habité la pensée de Marx, qui savait lorsqu'il travaillait à sa Thèse de Doctorat que notre liberté est dans l'action par laquelle nous réalisons notre propre libération, et qu'elle est toujours relative aux moyens réels que nous avons de le faire.

Toute la vie de Marx fut un combat pour comprendre, saisir et accroître les moyens de cette libération possible de tous les individus de toute sujétion étrangère, afin de parvenir un jour à ce que tous ensemble nous soyons libres. Il le disait poétiquement en définissant son entreprise de critique politique radicale comme complément pratique de la critique théorique de la religion achevée par Feuerbach:

« La critique a dépouillé les chaînes des fleurs imaginaires qui les recouvraient, non pour que l'homme porte des chaînes sans illusion, désespérantes, mais pour qu'il rejette les chaînes et cueille la fleur vivante. »[18]

Marx est matérialiste, mais il faut souligner que c'est dans le domaine de la critique politique et pratique qu'il se différencie radicalement de tous les matérialistes qui l'ont précédé. Il y aurait eu un manque de logique de sa part si, dans sa philosophie matérialiste, il avait repris la « théorie des circonstances » défendue par la grande majorité des matérialistes antérieurs. Pour Marx, l'homme est un être actif. Or, l'activité humaine est telle que, bien qu'elle dépende de conditions matérielles préalables (naturelles et sociales), elle les modifie en retour: l'homme a donc prise sur la nécessité, parce qu'il a prise sur ses propres conditions d'existence. Pour l'homme agissant et se réalisant, la nécessité est le tremplin de la possibilité.

Que Marx analyse l'activité de production matérielle pour y décrypter les secrets de l'histoire, qu'il fasse l'éloge des réalisations « historiques » de la bourgeoisie capitaliste moderne, qu'il exalte l'action héroïque des classes qui se libèrent de leur joug social ou politique, enfin, qu'il prédise[19] un règne où sera possible, parce que réelle, une pleine liberté pour chacun, la catégorie de possibilité joue un rôle capital chez lui. L'idée qu'il y a du possible est toujours présente et illumine tout.

Un penseur marxiste original et profond a parfaitement exprimé ce fond de l'œuvre de Marx comme penseur du possible:

> « Le levier dans l'histoire humaine, c'est celui qui la produit — l'homme qui travaille, qui enfin n'est plus extériorisé, qui n'est plus aliéné, ni réifié, ni

asservi au profit de ceux qui l'exploitent. Marx est le maître réalisé de cette abolition du prolétariat, de cette médiation possible, et en train de se réaliser, des hommes avec eux-mêmes et avec leur bonheur moral. [...] Marx est le maître essentiel de cette médiation qui nous rapproche incessamment du foyer de la production de l'ensemble de l'événement du monde [**Weltgeschehen**], de ce que Engels appelle la métamorphose de la prétendue chose en soi en chose pour nous dans la mesure d'une humanisation possible de la nature. Un peuple libre, sur un fondement libre, tel est, saisi ainsi de façon paradoxale, le symbole final de la réalisation du réalisant, c'est-à-dire du contenu-limite le plus radical dans le possible objectivement réel en général.»[20]

NOTES

1. Georges LABICA, *Le marxisme d'aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 5.

2. «La doctrine de Marx est toute-puissante, parce qu'elle est juste. Elle est complète et harmonieuse, donnant aux hommes une conception cohérente du monde, inconciliable avec toute superstition, toute réaction, toute défense de l'oppression bourgeoise. Elle est le successeur légitime de tout ce que l'humanité a créé de meilleur au XIX^e siècle: la philosophie allemande, l'économie politique anglaise, le socialisme français» (*Œuvres*, t. 19, p. 13; *Karl Marx et sa doctrine*, Paris, Éd. sociales, 1971, p. 70; *Textes philosophiques*, **op. cit.**, p. 214). — Les trois sources mises en avant, à juste titre, par Lénine, ne sont cependant que des sources majeures. Il faut leur en ajouter quelques autres. A la philosophie classique allemande, même prolongée jusqu'à Feuerbach, il convient d'adjoindre les philosophes français du XVIII^e siècle, à l'économie politique anglaise, école physiocratique française, et, aux socialistes français, les socialistes anglais (Owen en particulier). Sur le plan philosophique, nous avons vu le rôle que jouèrent des penseurs comme Épicure et Aristote.

3. «L'histoire elle-même est une partie *réelle* de l'*histoire de la nature*, du devenir de la nature en homme [**des Werdens der Natur zum Menschen**]. Les sciences de la nature comprendront plus tard aussi bien la science de l'homme, que la science de l'homme sera subsumée sous la science de la nature: il y aura *une* (**eine**) science» (*Manuscrits de 1844*, p. 96; *MEW* EB I, p. 544. Trad. modifiée.)

4. Cette phrase figure dans sa Composition allemande pour le Baccalauréat [cf. *Œuvres* (éd. Rubel), t. III, p. 1363; *MEW* EB I, p. 592).

5. «La raison a toujours existé, seulement pas toujours sous forme rationnelle [**vernünftig**]» a écrit Marx (L. à Arnold Ruge, septembre 1843, *Correspondance*, t. I., p. 299; *MEW* 1, p. 345. Trad. modifiée.). — Dans cette lettre, Marx développe ses idées critiques sur la réalité politique allemande, en prenant pour canevas — sans le dire, tant elle était connue — la célèbre thèse de Hegel: «Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel et rationnel» (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Kaan, p. 41). Cette remarque de Marx, replacée dans son contexte, signifie que dans la «réalité politique existante» se trouve, sous forme inconsciente, une «vérité sociale» qu'il faut y découvrir, pour comprendre et exposer les «exigences socialistes [que] renferme [...] toutes les formes modernes [de l'État]» (L. à Ruge, **loc. cit.**). (Au sujet de la «pratique rationnellement comprise», nous renvoyons aux Thèses III et VIII sur Feuerbach, citées ci-dessus p. 258, n. 125).

6. Marx ne s'est guère prononcé sur les conditions de la démocratie, mais il a lutté pour la liberté de la presse, mené des batailles critiques contre les lois et la bureaucratie prussiennes, salué avec enthousiasme l'introduction du suffrage universel, et acquiescé aux mesures de la Commune qui visaient à empêcher la fonctionnarisation de la vie politique; on peut dire que sa conception de la démocratie et du parti était aux antipodes des régimes totalitaires qui se sont développés au

XX^e siècle. On ne sait ce qu'il aurait pensé de la doctrine léniniste du parti, de l'existence du parti *unique*, de la candidature *unique*, et du régime qui s'est développé en U.R.S.S. sous l'impulsion de Staline.

7. *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 111.

8. **Ibid.**, p. 115.

9. « Le principe de causalité se subordonne à ce que la pensée objective exige et [...] en cela il peut bien être dit encore la catégorie fondamentale de la pensée objective. En effet, [...] l'idée de cause s'est constituée sans s'astreindre aux définitions ultra-précises que nous réclamions pour fonder le Déterminisme. De la cause à l'effet, il y a une liaison qui, jusqu'à un certain point, subsiste en dépit des défigurations partielles de la cause et de l'effet. La causalité est donc plus générale que le déterminisme » (BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, p. 115). M. Mario Bunge a soutenu, au contraire, avec une argumentation très développée, fondée sur la science contemporaine, que la causalité n'était qu'une espèce dans un genre plus vaste: le déterminisme (*Causality*, **op. cit.**, ch. I^er). Mais il renverse le sens des mots en introduisant dans sa définition du déterminisme ce qu'il appelle « le principe génétique » (**ibid.**, pp. 24-25) qui est proprement la causalité!

10. Remémorons-nous l'une des formules typiques de Marx dans *L'idéologie allemande*: « le matérialiste communiste voit à la fois la nécessité et la condition d'une transformation radicale tant de l'industrie que de la structure sociale » (cf. ci-dessus p. 481, citation référencée note 104).

11. « Le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices. La socialisation du travail et la centralisation de ses ressorts matériels *arrivent à un point où elles ne peuvent plus* tenir dans leur enveloppe capitaliste. Cette enveloppe se brise en éclats. L'heure de la propriété capitaliste a sonné. Les expropriateurs sont à leur tour expropriés. — L'appropriation capitaliste, conforme au mode de production capitaliste, constitue la première négation de cette propriété privée qui n'est que le corrollaire du travail indépendant et individuel. Mais la production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature. C'est la négation de la négation » (*Le capital*, t. 3, p. 205; trad. Lefebvre, p. 856; *MEW* 23, p. 791. Mots soulignés par nous).

12. Nous nous permettons de renverser le mot de Valéry: « Le temps du monde fini commence » (*Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris, Gallimard, 1945, p. 23), pour exprimer ce que Marx pouvait penser.

13. Nous écrivions ces lignes avant la chute du mur de Berlin (cf. notre Thèse dactylographiée, p. 575; elle fut soutenue le 29 juin 1989).

14. *Manuscrits de 1844*, p. 99; *MEW* EB I, p. 546.

15. **Ibid.**

16. Marx rejette l'explication courante de la finalité historique par l'intervention d'une conscience soit humaine, soit supra-humaine. Cette critique marxienne de la finalité rationnelle (au sens classique du terme) en histoire a conduit certains interprètes à soutenir que Marx niait toute espèce de téléologie historique, alors qu'il ne rejette que ses représentations grossières et les conceptions idéalistes de la finalité dans la nature et en histoire (cf. ci-dessus, pp. 248-252).

17. *Manifeste*, pp. 88-89; *MEW* 4, p. 482. — Le but n'a pas changé par rapport à 1844: « La critique de la religion détruit les illusions de l'homme pour qu'il pense, agisse, façonne sa réalité comme un homme désillusionné parvenu à l'âge de la raison, pour qu'il gravite autour de lui-même, c'est-à-dire de son soleil réel » (*Critique du droit politique hégélien, Introduction*, p. 198; *MEW* 1, p. 379). Aujourd'hui, on peut estimer que les chemins pour y parvenir sont parsemés de plus de difficultés qu'il ne pouvait le penser. Tout ce que nous prétendons est que c'est bien ce que Marx a réellement pensé et soutenu toute sa vie.

18. *Critique du droit politique hégélien, Introduction*, p. 198; *MEW* 1, p. 379.

19. M. Jacques D'Hondt a fait remarquer qu'il arrive que l'on « assimile à tort l'affirmation de la nécessité d'un avenir nouveau [...] et la prédétermination ou la prévision de cette nouveauté » (*HEGEL, philosophe de l'histoire vivante*, **op. cit.**, p. 152, n. 1). De même que « la métaphore [hégélienne] de la "chouette de Minerve" laisse l'avenir ouvert » (**ibid.**), de même, dirons-nous, la conception historique matérialiste de Marx: « Si construire l'avenir et dresser des plans définitifs pour l'éternité n'est pas notre affaire, ce que nous avons à réaliser dans le présent n'en est que plus évident; je veux dire la critique radicale de tout l'ordre existant, radicale en ce sens qu'elle n'a pas peur de ses propres résultats, pas plus que des conflits avec les puissances établies » (L. à Arnold Ruge, septembre 1843; *Correspondance*, t. I, p. 298; *MEW* 1, p. 344).

20. Ernst BLOCH, *Le principe espérance*, trad. de l'allemand, Paris, Gallimard, 1976, t. I, p. 300.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie se limite aux principaux ouvrages mentionnés dans ce travail et utilisés au cours des recherches qui l'ont précédé. Ils sont répartis en quatre rubriques:

I. Œuvres de Marx et d'Engels.
II. Instruments de la recherche sur Marx et Engels.
III. Introductions au marxisme; commentateurs et interprètes de Marx.
IV. Œuvres d'Aristote et de Hegel.
V. Revues, encyclopédies et dictionnaires.

Des subdivisions ont été introduites par souci de clarté et de commodité pour les lecteurs. Les quelques règles adoptées sont indiquées en tête de chaque division.

I. Œuvres de Marx et d'Engels

L'histoire des textes marxiens et engelsiens est très complexe: nous en avons parfois donné un aperçu dans nos notes quand le contexte le demandait. Nous nous dispensons d'y revenir, car cela exigerait davantage de place pour être convenablement abordé. Les indications à ce sujet sont donc réduites ici au strict minimum.

Les éditions et traductions des œuvres de Marx et d'Engels sont nombreuses. Pour les mêmes raisons, nous ne retenons que celles que nous avons utilisées ou qui se trouvent mentionnées dans des citations ou des notes. On trouvera des bibliographies plus ou moins étendues des œuvres et écrits divers de Marx et d'Engels dans les ouvrages, répertoriés dans la rubrique « Instruments de la recherche » ci-dessous, sous les noms de CALVEZ, EUBANKS, NEUBAUER, RUBEL, SEVE, ainsi que dans *MEW, MEGA*, et *Œuvres* de Marx-Engels (Éd. soc., ou éd. Rubel). Il convient d'y ajouter le *Catalogue raisonné* du Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx (CNRS). La Bibliographie de Neubauer est de loin la plus complète et la plus détaillée.

Dans le texte et les notes de notre travail, des *abréviations* de titres ont été adoptées pour les œuvres et recueils d'écrits de Marx et d'Engels. On trouvera ces abréviations sur une première ligne, le titre complet ne venant qu'en second lieu.

A. Œuvres complètes ou éditées comme telles, par ordre chronologique du début de la parution

MEGA 1

MARX-ENGELS GESAMTAUSGABE (dite « Première MEGA »), sous la dir. de D. Riazanov. Berlin/Moscou/Frankfort, Éditions Marx-Engels. Seuls, sept volumes ont parus de 1927 à 1935. Elle comporte des index des noms et des matières étendus et détaillés.

Œuvres (éd. Costes)

Marx, *Œuvres*, trad. franç. de J. Molitor, Paris, Costes, 39 vol., parus à partir de 1933. (Sept autres volumes sont consacrés aux œuvres d'Engels).

MEW

MARX-ENGELS WERKE, Berlin, Dietz, 39 volumes. — Parution à partir de 1956. Tous les volumes contiennent des notes, un index bibliographique, et des index des œuvres citées et des noms mentionnés. Seuls, les vol. 20, 23, 24, 25, 26 et 39 comportent un index des matières.

Œuvres (éd. Rubel)

Marx, *Œuvres*, trad. franç. de M. Rubel, L. Évrard et J. Janover, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 3 volumes parus (1963, 1968, 1982).

MEW EB

MARX-ENGELS WERKE, Ergänzungsbände (2 volumes supplémentaires, complétant les *MEW*), Berlin, Dietz, 1973 (1re éd. 1968).

MEGA Probeband

Karl MARX, Friedrich ENGELS GESAMTAUSGABE (MEGA), Editionsgrundsätze und Probestücke, Berlin, Dietz, 1972, 68* + 724 p. — Volume d'essai éditorial, préliminaire à la parution de la seconde *MEGA*. Contient une diversité d'œuvres de Marx et d'Engels, dont *L'idéologie allemande* (1re Partie), *La guerre civile en France*, quelques *Lettres* et des Extraits des *Cahiers de notes* de lecture de Marx; suivent les apparats critiques correspondants. — Ce volume est presque introuvable en France.

MEGA (ou *MEGA 2*)

MARX-ENGELS GESAMTAUSGABE (dite « Seconde *MEGA* »), Berlin, Dietz, 100 vol. prévus, paraissant depuis 1975. En cours de publication. Chaque vol. comporte deux tomes, le second regroupant l'apparat critique (notices éditoriales, variantes, notes, index, etc.). Depuis la chute du mur de Berlin, serait reprise par l'Institut international d'histoire sociale d'Amsterdam.

Correspondance

Marx-Engels, *Correspondance*, sous la dir. de G. Badia et J. Mortier, trad.

Auger, G. Badia, **et alii**, Paris, Éd. soc., 12 vol. parus, couvrant la période allant de nov. 1835 à juin 1872.

*B. Œuvres séparées le plus fréquemment citées, mentionnant l'*abréviation des titres, *et classées* selon l'ordre alphabétique du premier nom des titres abrégés

Distinguer entre les œuvres de Marx et celles d'Engels est une question délicate; parfois il est impossible de le faire. Souvent il y a eu collaboration, même lorsqu'elle fut minime et réduite à une consultation, comme dans le cas du *Capital*. Après le titre abrégé, nous indiquons le *nom de l'auteur principal* de l'œuvre, ou les deux noms quand il s'agit d'une publication ou rédaction en commun. Cette mention est suivie de la *date de la publication* par Marx ou Engels, *ou celle de la rédaction* pour des œuvres restées inédites de leur vivant ou des manuscrits, sauf lorsque cette date figure dans l'abréviation elle-même.

Les éditions d'œuvres séparées contiennent souvent d'autres textes, outre celui ou ceux qu'annonce le titre. D'autre part, il existe des mêmes œuvres de multiples éditions, par les mêmes éditeurs ou par d'autres, parfois avec des modifications et améliorations. Les dates mentionnées dans les indications bibliographiques qui suivent le titre complet sont celles de l'édition dont nous nous sommes servis.

Étant fréquente, la mention des «*Éditions sociales*» a été abrégée en «*Éd. soc.*». — En fin de ligne, on trouvera le *renvoi* au tome des *Marx-Engels Werke (MEW)*, ou à d'autres éditions où se trouve le texte allemand de l'œuvre concernée. Quand il s'agit d'un texte dont l'original était dans une autre langue, nous mettons ce renvoi entre crochets carrés.

Anti-Dühring. Engels — 1877-1878
Anti-Dühring: *M. E. Dühring bouleverse la science*, trad. Émile Bottigelli, 2e éd. revue, Paris, Éd. soc., 1963, 511 p. *MEW* 20

Le dix-huit. Brumaire. Marx — 1852
Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte, traducteur non indiqué, Paris, Éd. soc., 1963, 132 p. *MEW* 8

Le capital, t. 1 à 3. Marx — 1867
Le capital, 1er Livre. (Reproduction de la trad. de Joseph Roy, revue par Marx, parue de 1872 à 1875 chez Maurice Lachâtre). Paris, Éd. soc., 3 tomes, 1957, 1967, 1968, resp. 317, 245 et 383 p. *MEGA* II/5

Le capital (trad. Lefebvre). Marx-Engels — 1890
Le capital, L. 1er, trad. de Jean-Pierre Lefebvre sur le texte de la 4e éd. allem. d'Engels, Paris, Éd. soc., 1983, 940 p. *MEW* 23

Le capital, t. 4 et 5. Marx-Engels — 1885
Le capital, L. II, éd. par Engels, trad. Erna Cogniot, Paris, Éd. soc., 1960, 1953, resp. 326 et 271 p. *MEW* 24

Le capital, t. 6 à 8. Marx-Engels — 1894
Le capital, L. III, éd. par Engels, trad. C. Cohen-Solal et Gilbert Badia, Paris, Éd. soc., 1957, 1959, 1960, resp. 349, 274 et 322 p. *MEW* 25

Contribution. Marx — 1859
Contribution à la critique de l'économie politique, trad. Maurice Husson et G. Badia, Paris, Éd. soc., 1957, 309 p. *MEW* 13

Dialectique. Engels — 1872-1882
Dialectique de la nature, trad. Émile Bottigelli, Paris, Éd. soc., 1952, 367 p. *MEW* 20
— Autre édition: *Ueber die Dialektik der Naturwissenschaft*, [Sur la dialectique de la science de la nature].
Textes rassemblés et édités par B. M. Kedrov, Trad. allem. de l'éd. russe (Moscou, Nauka, 1973), sous la dir. de M. Buhr et G. Kröber, Berlin, Dietz, 1979. — Il s'agit d'une reconstitution de l'ouvrage projeté par Engels sur ce sujet, à l'aide des textes constituant la *Dialectique de la nature* et d'extraits prélevés dans d'autres œuvres de Marx et d'Engels. *MEW* 20

Différence. Marx — 1841
Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure, trad. introd. et notes par Jacques Ponnier, Bordeaux, Ducros, 1970, 369 p. — Contient les Cahiers Préparatoires de Marx (sauf les citations des textes anciens). *MEW* EB I

Droit politique. Marx — 1843
Critique du droit politique hégélien, trad. et introd. Albert Baraquin, Paris, Éd. soc., 1975, 223 p. *MEW* 1

Esquisse. Engels — 1844
Esquisse d'une critique de l'économie politique, bilingue, introd. de H. Chambre, trad. de H. A. Baatsch, Paris, Aubier Montaigne, 1974, 191 p. *MEW* 1
— Autre trad. par K. Papaioannou, in Marx, *Critique de l'économie politique*, pp. 29-64. (Cf. ci-dessus dans « Recueils et choix de textes ».)

Grundrisse ou *Grundr.* ou *Gr.* Marx — 1857-1858
Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf) [Esquisse de la critique de l'économie politique (Ébauche)] 1857-1858. Berlin, Dietz, 1974 (1re éd., 1953).
Ce volumineux manuscrit est la première ébauche du *Capital*. On le désigne, selon un usage consacré, sous le nom de *Grundrisse* [Ébauche], ou sous celui de *Manuscrits de 1857-1858*. (Pour la traduction française, cf. ce titre ci-dessous). — Il ne fait pas partie des tomes des *MEW*.

La guerre civile. Marx — 1871
La guerre civile en France, 1871, texte basé sur une traduction française de 1871, revue par Marx en 1872; éd. Émile Bottigelli **et alii**, Paris, Éd. soc., 1968. *MEW* 17

L'idéologie (1968). Marx-Engels — 1845-1846
L'idéologie allemande: Critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes, prés. et annot. par Gilbert Badia, trad. Augier, Badia, Baudrillard, Cartelle; Paris, Éd. soc., 1968, 632 p. *MEW* 3

L'idéologie (1976)
(Autre éd. du même texte, révisée sur *MEGA 2*), mêmes traducteurs, Paris, Éd. soc., 1976, 621 p. *MEW* 3

L'idéologie (bil.)
L'idéologie allemande: Première partie, bilingue, introd. de J. Milhau, éd. par M. Kiintz, Paris, Éd. soc., 1972, 267 p. *MEW* 3

Introduction. Marx — 1857
Introduction générale à la critique de l'économie politique (dite aussi *Introduction générale* ou encore *Introduction de 1857*), **in** *Contribution*, p. 147-175. Il est reproduit dans *Textes sur la méthode, Manuscrits de 1857-1858, Œuvres* (éd. Rubel) t. I, et en partie dans les *Études philosophiques*.
Grundrisse et *MEW* 13

Ludwig Feuerbach. Engels — 1886-1888
Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, bilingue, introd. de J.-P. Cotten, trad. Bottigelli, Paris, Éd. soc., 1979, 213 p.
MEW 21

Les luttes de classes. Marx — 1850
Les luttes de classes en France, 1848-1850, traducteur non mentionné, Paris, Éd. soc., 1967, 219 p. *MEW* 7

Manifeste. Marx-Engels — 1848
Manifeste du parti communiste, bilingue, trad. Laura Laffargue, revue par Jean Bruhat et Michèle Kiintz, Paris, Éd. soc., 1972, 269 p. — Contient les préfaces successives de Marx et Engels, et d'autres textes. *MEW* 4
— Autre éd., présent. et commentaire par F. Châtelet, Paris, Éd. Pédagogie moderne, 1981, 190 p.

Manuscrits de 1844. Marx
Manuscrits de 1844: Économie politique et philosophie, trad. E. Bottigelli, Paris, Éd. soc., 1962, 177 p. *MEW* EB I

— Autre traduction, avec une présentation par K. Papaioannou, in Marx, *Critique de l'économie politique*, pp. 65-301.

Manuscrits de 1857-1858. Marx

Manuscrits de 1857-1858, trad. sous la dir. de J.-P. Lefebvre, t. I et II, Paris, Éd. soc., 1980, 454 et 457 p. —

Il s'agit du texte des *Grundrisse*, dont on trouvera une autre trad. de R. Dangeville, sous le titre : *Fondements de la critique de l'économie politique*, 2 t., Paris, Anthropos, 1968, 519 et 562 p. Elle contient les notes des éditeurs allemands qui manquent dans la traduction aux Éditions sociales. *Grundrisse*

Misère. Marx — 1847

Misère de la philosophie: *Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon.* (Publié en français par Marx.) Éd. par Henri Mougin, Paris, Éd. soc., 1968, 220 p. [*MEW* 4]

La Sainte Famille. Marx-Engels — 1845

La Sainte Famille, trad. Erna Cogniot, Prés. et annot. par N. Meunier et G. Badia, Paris, Éd. soc., 1969, 256 p. *MEW* 2

Salaire. Marx — 1865

Salaire, prix et profit (Conférences), 1re éd. (anglaise) en 1898 par Eleanor et Edward Aveling, 1re éd. allem. par Eduard Berstein en 1898 ; traducteur non indiqué, Paris, Éd. soc., 1966, 94 p. *MEW* 16

Socialisme. Engels — 1880

Socialisme utopique et socialisme scientifique. (Cet opuscule reprend des chapitres de l'*Anti-Dühring*.) Trad. Laura Laffargue, Paris, Éd. soc., 1962, 104 p. *MEW* 19

Textes sur la méthode. Marx-Engels

Textes sur la méthode de la science économique: « Introduction de 1857 », « Postface » au *Capital*, et quatre autres textes, bilingue, Introd. de L. Sève, trad. revue par J.-P. Lefebvre, Paris, Éd. soc., 1974, 240 p.

Théories. Marx — 1861-1863

Théories sur la plus-value (Livre IV du « Capital »), 3 tomes, trad. dirigée par G. Badia, Paris, Éd. soc., 1974, 1975, 1976, resp. 510, 727 et 697 p. *MEW* 26.1, 26.2, 26.3

Thèses. Marx — 1845

Thèses sur Feuerbach, in *L'idéologie* (1968), p. 31-34 ; (1976) pp. 1-4 ; (bil.) pp. 24-33. *MEW* 3

Travail salarié. Marx — 1849

Travail salarié et capital, trad. sur l'éd. définitive d'Engels de 1891, Paris, Éd. soc., 1972, 93 p. *MEW* 6

C. Autres œuvres dont le titre n'a pas donné lieu à abréviation (ordre alphabétique)

1) Livres, fascicules, brochures, articles, manuscrits (fragments), etc.:

Marx. 1864
Adresse inaugurale de l'Association Internationale des Travailleurs, in *Œuvres* (éd. Rubel), t. I, pp. 259-268. *MEW* 1

Marx. 1863-1866
Un chapitre inédit du « Capital », trad. et prés. par R. Dangeville, Paris, Union Générale d'Édition (10/18), 319 p.

Marx. 1858
Contribution à la critique de l'économie politique: Fragment de la version primitive, in *Contribution*, pp. 177-255. *Grundrisse*

Marx-Engels. 1875-1891
Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt, trad. révisée, sans nom de traducteur, sous la dir. de E. Bottigelli, Paris, Éd. soc., 1966, 158 p. *MEW* 19

Marx. 1842
« Les délibérations de la sixième Diète rhénane, 1er article, Débat sur la liberté de la presse », *La Gazette Rhénane*, 5 mai 1842. In *Œuvres* (éd. Rubel), t. III, pp. 138-198. *MEW* 1

Marx. 1842
« L'éditorial du nº 179 de la Gazette de Cologne », *La Gazette Rhénane*, 10-14 juill. 1842, in *Sur la Religion*, pp. 15-40. *MEW* 1

Marx. 1852
Enthüllungen über den Kommunisten-Prozess zu Köln [Révélations sur le procès des communistes à Cologne], 1852; nouv. éd. Leipzig, 1875. [Non traduit à notre connaissance.] *MEW* 18

Engels. 1885
« Zur Geschichte des Bundes des Kommunisten » [Sur l'histoire de la Ligue des communistes]. [Écrit comme introduction à la réédition des *Révélations...* de Marx en 1885; cf. ci-dessus: « *Enthüllungen...* ». Non traduit à notre connaissance.] *MEW* 21

Marx. 1861
Herr Vogt [Monsieur Vogt], trad. J. Molitor, Paris, Costes (t. 24, 25 et 26 des *Œuvres*). *MEW* 14

MARX-ENGELS
La ligue des Communistes (1847), Documents constitutifs, rassemblés par Bert Andréas, Éd. bilingue, Paris, Aubier, Connaissance de Marx, 1972, 205 p.

MARX. 1861-1863
Manuscrits de 1861-1863: Cahiers I à V, contribution à la critique de l'économie politique; Trad. sous la dir. de J.-P. Lefebvre, Paris, Éd. soc., 1979. [Ces manuscrits constituent une étape de rédaction intermédiaire entre les *Grundrisse* et *Le capital*] *MEGA* II/3

MARX. 1881
Les Manuscrits Mathématiques de Marx: Étude et présentation par A. Alcouffe, Paris, Economica, 1985, pp. 351. [Il s'agit de manuscrits dont on ne sait la destination que Marx leur réservait. Cette édition savante ne mentionne pas le nom du traducteur.]

MARX. 1845
« La question juive » [« Zur Judenfrage », in Annales Franco-Allemandes, févr. 1844], bilingue, trad. Marianna Simon, introd. de François Châtelet, Paris, Aubier Montaigne, 1971, 157 p. *MEW* 1

ENGELS. 1845
La situation de la classe laborieuse en Angleterre, d'après les observations de l'auteur et des sources authentiques, Trad. et notes de G. Badia et J. Frédéric, Avant-propos de E. J. Hobsbawn, Paris, Éd. soc., 1960, 413 p. *MEW* 2

MARX. 1864
Statuts de l'Association Internationale des Travailleurs, précédés du *Préambule*, in *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, pp. 141-144; *Œuvres* (éd. Rubel), t. I, pp. 469-472. *MEW* 16

2) Recueils et choix de textes de divers éditeurs (ordre alphabétique):

MARX. 1844
Critique de l'économie politique, comprenant l'*Esquisse* d'Engels et les *Manuscrits de 1844* de Marx, trad. et présent. par K. Papaioannou, Paris, Union Générale d'Éditions (10/18), 1972, 320 p. *MEW* 1 et EB I

MARX-ENGELS
Études philosophiques [Textes choisis], nouv. éd. revue et augmentée, introd. de Guy Besse, Paris, Éd. soc., 1974.

MARX
Œuvres philosophiques, trad. de l'all. par J. Molitor, nouv. éd. revue et augm. par J.-J. Raspaud, Paris, Champ libre, 1981, 2 vol., 649 et 583 p.

MARX-ENGELS
Sur la religion, Textes choisis, trad. et ann. par G. Badia, P. Bage et E. Bottigelli, Paris, Éd. soc., 1960, 358 p.

MARX. 1857
Sur les sociétés précapitalistes, Textes choisis de Marx, Engels, Lénine, préf. de Maurice Godelier, Paris, Éd. soc., 1978, 415 p. Contient la trad. d'un passage des *Manuscrits de 1857-1858* [*Grundrisse*] connu aussi sous le nom de « Formes antérieures à la production capitaliste. »

MARX-ENGELS
Studienausgabe II, Politische Oekonomie, Frankort/Main, Fischer 1966, 288 p. Contient : *Esquisse, Manuscrits de 1844*, et un choix de textes sur l'économie politique des années 1857-1867, des *Grundrisse* au *Capital*.

MARX
Textes 1842-1847: Textes choisis, *Cahiers Spartacus* nº 33 (Dir. R. Lefeuvre), avril-mai 1970, 126 p.

D. CORRESPONDANCE (lettres choisies)

La correspondance de Marx et d'Engels, qu'il s'agisse de lettres entre eux ou à des tiers, occupe les *volumes 27 à 39 des Marx-Engels Werke*, auxquels il convient d'ajouter quelques lettres publiées dans les volumes complémentaires (*MEW* EB 1 et 2). L'édition de la deuxième *MEGA* y consacre une section, et donne les lettres des correspondants de Marx et d'Engels en annexe.

Outre à la *Correspondance* (cf. ci-dessus dans « Œuvres complètes »), nous avons recouru à quelques recueils de *lettres choisies*:

MARX-ENGELS
Lettres sur « Le capital », prés. et annotées par G. Badia, trad. par G. Badia, J. Chabbert et Paul Meier, Paris, Éd. soc., 1964, 456 p.

Karl MARX, Jenny MARX, ENGELS
Lettres à Kugelmann, trad., présent. et notes de G. Badia, Paris, Éd. soc., 1971, 269 p.

MARX-ENGELS
Lettres sur les sciences de la nature (et les mathématiques), trad. et introd. de J.-P. Lefebvre, Paris, Éd. soc., 1973, 158 p.

II. Instruments de la recherche sur Marx et Engels

Il existe des instruments indispensables pour la recherche sur l'œuvre écrite de Marx et d'Engels. Ils sont malheureusement peu connus en France, et rarement

signalés. Voici ceux auxquels nous nous sommes référés pour notre documentation et nos recherches :

Catalogue raisonné des Ouvrages et Documents de la Bibliothèque du C.R.D.H.M.

[Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et sur Marx, Équipe de Recherche Associée du C.N.R.S.], Poitiers, juin 1976 (reproduction offset, hors commerce). Répertorie 1200 ouvrages et 200 Documents, avec des Indications Bibliographiques détaillées, et un Index exhaustif des noms de personnes mentionnés (auteurs, éditeurs, préfaciers, traducteurs). Établi par M. VADÉE **et alii**.

CORNU, Auguste, *Karl Marx et Friedrich Engels*, Paris, Presses Universitaires de France :

— tome I[er] : *Les années d'enfance et de jeunesse, La gauche hégélienne, 1818/1820-1844*, 1955, 315 p. ;

— tome II : *Du libéralisme démocratique au communisme, La « Gazette Rhénane », Les « Annales franco-allemandes », 1842-1844*, 1958, 367 p. ;

— tome III : *Marx à Paris*, 1962, 272 p. ;

— tome IV : *La formation du matérialisme historique* (1845-1846), 1970, 318 p.

DRAHN, Ernst

Marx-Bibliographie : Ein Lebensbild Karl Marx's in biographisch-bibliographischen Daten.

[Bibliographie de Marx : Un portrait de la vie de Karl Marx à travers une chronique biographique et bibliographique], Charlottenburg, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, 1920, in-8°, 60 p. (2[e] éd. revue et augmentée, 1923). — La bibliographie proprement dite se trouve aux pp. 15 à 49.

EUBANKS, Cecil L.

Karl Marx and Friedrich Engels: an analytical Bibliography [Karl Marx et Friedrich Engels : Une bibliographie analytique], New York/Londres, Garland, 1977, LVII-163 p.

Ex-libris Marx-Friedrich Engels, Schicksal und Verzeichnis eine Bibliothek [Ex-libris Marx-Engels, Destin et catalogue d'une bibliothèque], éd. par B. Kaiser et I. Werchau, Berlin, Dietz, 1967, in-8°, 230 p.

Cet ouvrage retrace l'histoire de la Bibliothèque de Marx avant 1851, en se basant sur des lettres et la liste établie par le Dr Roland Daniels, ami de Marx, qui a recueilli cette bibliothèque lors de l'exil de Marx à Londres à partir de 1850, pour la lui faire parvenir. (La liste de Daniels est donnée **in fine**.) L'ouvrage commente l'état des livres, leur contenu, et donne un aperçu des traces d'utilisation par Marx (notes marginales, soulignements, etc.).

Inhaltsvergleichnisregister der Marx-Engels Gesamtausgaben [Index comparatif des œuvres complètes de Marx-Engels], établi par G. Hertel, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957, XX-295 p.

Tables de correspondance entre les *Œuvres complètes* de Marx-Engels, en langue

russe (29 vol. parus à Moscou de 1928 à 1947), la *Ire MEGA*, et 86 ouvrages contenant des œuvres et choix de textes de Marx-Engels parus en allemand de 1902 à 1955.

Karl Marx, Chronik seines Lebens in Einzeldaten [Karl Marx, Chronique de sa vie au fil des dates], préparée par D. Riazanov, établie par l'Institut Marx-Engels-Lénine, Moscou, Marx-Engels Verlag, 1934, in-8°, 464 p. (Base d'une bonne bibliographie des œuvres de Marx et d'Engels.)

The Karl Marx Library [La bibliothèque de Karl Marx, trad. anglaise de l'*Ex-libris*... de Kaiser et Warchau], éd. et trad. par Saul K. Padover; New-York/St-Louis/San Francisco, MacGraw Hill, 1972, LIII-298 p.

Marx-Engels Verzeichnis [Catalogue Marx-Engels], établi par M. Kliem, H. Merbach et R. Sperl; Berlin, Dietz, 1966, 2 tomes:
— t. I: *Werke, Schriften, Artikel* [Œuvres, Écrits, Articles], 360 p.;
— t. II: *Briefe, Postkarten, Telegramme* [Lettres, Cartes postales, Télégrammes], 819 p.

Ces deux tomes sont des tables de correspondance entre l'édition *MEW* et toutes les éditions allemandes d'œuvres particulières de Marx et d'Engels, ainsi que de textes choisis et recueils, parus de 1945 à 1966 à Berlin chez Dietz. — Ils sont complétés par des index auxiliaires (index des articles en langues étrangères, liste des écrits publiés dans des livres, brochures ou périodiques, index alphabétique des titres, index des destinataires et expéditeurs des lettres, etc.).

NEUBAUER, Franz, *Marx-Engels Bibliographie*, (en allemand), Boppard am Rhein, Harald Boldt, 1979, 417 p.

Cette bibliographie tout à fait exceptionnelle fait un point complet, poussé au détail des mois et des jours, des écrits de Marx et d'Engels. Elle répertorie pour chaque écrit les principales sources (allemandes en général) où on peut les trouver.

RUBEL, Maximilien
Bibliographie des œuvres de Karl Marx, avec en Appendice un «Répertoire des Œuvres de Friedrich Engels»; Paris, Rivière, 1956, 274 p.
Supplément à la bibliographie des œuvres de Karl Marx, Paris, Rivière, 1960, 78 p.

Sachregister zu Marx-Engels Werke (MEW) [Index des matières des Œuvres de Marx-Engels (*MEW*)], sous la dir. de H. Herferth, Berlin, Académie des sciences sociales, 1980, 3 fascicules dactylographiés, 918 p. en tout (pagination continue, non commercialisé).

Muni d'une préface imprimée, de Hans Jörg Sandkühler, cet Index a donné lieu à une *édition photocopique* en un volume relié: Cologne, Pahl-Rugenstein, 1983, LXIV-918 p. — Très utile, fort étendu sur les matières économiques et politiques, il contient comparativement assez peu d'entrées philosophiques, historiques et littéraires. Lorsqu'elles existent, elles ne sont guère diversifiées.

III. Introductions au marxisme; commentateurs et interprètes de Marx

Nous retenons quelques œuvres marquantes et des introductions élémentaires qui permettent de se faire une idée de la réception de la pensée de Marx et de l'éventail des interprétations que le «marxisme» a suscitées depuis plus d'un siècle.

A. Littérature marxienne française

ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965, 261 p.

ALTHUSSER **et alii**, *Lire «Le capital»*, Paris, Maspéro, 1965, 2 tomes, 260 et 404 p.

ANDRÉANI, Tony, *De la société à l'histoire*, 2 t., Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, 752 et 596 p.

BOTTIGELLI, Émile, *Genèse du socialisme scientifique*, Paris, Éd. soc., 1967, 264 p.

CALVEZ, Jean-Yves, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Éd. du Seuil, 1956, 664 p.

D'HONDT, Jacques, *De Hegel à Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, 232 p.

D'HONDT, *L'idéologie de la rupture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, 192 p.

DOMMANGET, Maurice, *L'introduction du marxisme en France*, Lausanne, Éd. Rencontre, 1969.

FAVRE Pierre et FAVRE Monique, *Les marxismes après Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 128 p.

GABAUDE, Jean-Marc, *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, Toulouse, Éd. Privat, 1970, 277 p.

GARAUDY, Roger, *Karl Marx*, Paris, Seghers, 1969, 314 p.

HENRY, Michel, *Karl Marx*, Paris, Gallimard, 1976, 2 t., 481 p. et 486 p.

HYPPOLITE, Jean, *Études sur Hegel et sur Marx*, Paris, Rivière, 1965, 208 p.

LABICA, Georges, *Le marxisme d'aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, 96 p.

LABICA, *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, Éd. Complexe, 391 p.

LEFEBVRE, Henri, *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris, Bordas, 1977, 286 p.

LEFEBVRE, Henri, *Le matérialisme dialectique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, 167 p.

Marx et la pensée scientifique contemporaine, Contributions présentées à un

Symposium sous l'égide de l'U.N.E.S.C.O. (Paris, 8-10 mai 1968), Paris/La Haye, Mouton, 1969, 612 p.

MERCIER-JOSA, Solange, *Pour lire Hegel et Marx*, Paris, Éd. soc., 1980, 207 p.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, 313 p.

RUBEL, Maximilien, *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*, Paris, Rivière, 1971, 460 p.

SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, 757 p.

SEVE, Lucien, *Une introduction à la philosophie marxiste*, Paris, Éd. soc., 1980, 716 p. — Contient une Bibliographie (pp. 645-657) et un « Vocabulaire philosophique » (pp. 659-716).

TOSEL, André, « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 », *Histoire de la Philosophie*, Paris, Gallimard, Encycl. de la Pléïade, 1974, t. III, pp. 902-1045.

TOSEL, *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Éd. soc., 1974, 313 p.

VADÉE, Michel, *L'idéologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, 96 p.

B. Littérature marxienne étrangère

Nous ne renvoyons évidemment ici qu'à une infime partie de la production littéraire mondiale sur Marx, Engels, et le marxisme. Le choix est forcément limité et indicatif : nous avons retenu les ouvrages les plus importants pour le genre de recherche que nous avons faite. On en trouvera bien d'autres dans nos notes.

BLOCH, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung* [Le principe espérance], [1959], trad. franç., Paris, Gallimard, 1959.

COHEN, G. A., *Karl Marx's Theory of History, A Defence* [La théorie de l'histoire de Karl Marx, Une défense], Oxford, Clarendon Press, 1979, 396 p.

Gramsci dans le texte, Recueil sous la dir. de F. Ricci, trad. J. Bramant et al., Paris, Éd. soc., 1975, 797 p.

KAPP, Yvonne, *Eleanor [MARX], Chronique familiale des Marx*, trad. de l'anglais par O. Meier, Paris, Éd. soc., 1980, 377 p.

LÉNINE, Vladimir Ilitch, *Karl Marx et sa doctrine*, Paris, Éd. soc, 1971, 218 p.

LÉNINE, *Œuvres*, t. 38: *Cahiers philosophiques*, Paris/Moscou, Éd. soc./Éd. du Progrès, 1971, 607 p.

LÉNINE, *Textes philosophiques*, Introd. B. Henry, trad. S. Pelta, Fr. Sève, Paris, Éd. soc., 1978, 351 p.

LUKACS, Georg, *Histoire et conscience de classe*, trad. K. Axelos et J. Bois, Paris, Éd. de Minuit, 1960, 383 p.

LUKACS, *Ontologie de l'être social*, trad. fr., Paris.

Marx, sa vie, son œuvre, par P. Fédoséev et **al.**, Présentation de Victor Kousiakov, Traducteur non indiqué, Moscou, Éd. du Progrès, 1973, 670 p.

NICOLAIEVSKY, Boris, MAENSCHEN-HELFEN, Otto, *Karl Marx*, trad., Paris, Gallimard, nouv. éd. augm., 1970 (Biographie de Karl Marx).

MEHRING, Franz, *Karl Marx, Histoire de sa vie*, trad. et Avant-Propos, J. Mortier, Paris, Éd. soc. 1983, 600 p.

MEHRING, F., *Vie de Karl Marx: Mai 1818-Février 1848*, trad., notes et Avant-Propos de G. Bloch, Paris, Éd. Pie, 687 p.

— Chaque chapitre de cette trad. du texte de Mehring est suivi de notes érudites très développées et documentées, souvent de toute première importance. — Ce premier volume doit être suivi d'un second couvrant la période 1848-1883 de la vie de Marx.

PRAWER, S. S., *Karl Marx and World Literature* [Karl Marx et la littérature universelle], Oxford, University Press, 1976, 446 p.

ROSDOLSKY, Roman, *Zur Entstehungsgeschichte des Marschen «Kapital»*, Frankfurt, Europaïsche Verlaganstalt, 1968, 2 t.; trad. fr. du t. I: *La genèse du «Capital» de Karl Marx*, par J.-M. Brohm et C. Colliot-Thélène, Paris, Maspéro, 1976, 398 p.

ROSENTHAL, Mark M., *Les problèmes de la dialectique dans «Le capital» de Marx*, Moscou, Éd. en langues étrangères; Paris, Éd. soc., 1959, 485 p.

WOOD, Allen W., *Karl Marx* [en anglais], London, Routledge and Kegan Paul, 1981, 282 p.

ZELENY, Jindrich, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und das «Kapital»* [La logique de la science chez Marx et «Le capital»], traduit du tchèque en allemand par P. Bollhagen, Berlin, Akademie Verlag, 1968, 333 p.

IV. Œuvres d'Aristote et de Hegel

A. ARISTOTE
De l'Ame, trad. nouv. et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1947, 236 p.

Éthique à Nicomaque, nouv. trad. avec introd., index et notes, par J. Tricot, Paris, Vrin, 1959, 540 p.
De l'Interprétation, in *Organon*, 1er vol., nouv. trad. et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, pp. 77-155.
La Métaphysique, nouv. éd. revue, avec commentaire par J. Tricot, Paris, Vrin, 2 t., 878 p.
Les Météorologiques, nouv. trad. et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 300 p.
La Politique, L. I et II, texte établi et trad. par J. Aubonnet, 2e éd. rev. et corrigée, Paris, Les Belles Lettres, 1968, [1re éd. 1960], 177 p. [texte grec en regard, 95 p.]
Les Premiers Analytiques, in *Organon* (IIIe Liv.), vol. 2, nouv. trad. et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1947, 335 p.
La Rhétorique, texte et trad., par J. Voilquin et J. Capelle, Paris, Garnier, s. d.
Traité sur les Parties des Animaux, Liv. 1er, Texte et trad., avec Introd. et commentaire par J.-M. Le Blond, Paris, Aubier (Montaigne), 1945, 205 p.

B. HEGEL, Georg W. F.
1807. *La phénoménologie de l'esprit*, trad. de J. Hyppolite, 2 tomes, Paris, Aubier Montaigne, 1939, 358 et 359 p. (Abrégé en «*Phénoménologie*»).
1807. *La phénoménologie de l'esprit, Préface*, bilingue, trad., introd. et notes par J. Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1966, 224 p.
1807. *Le savoir absolu* [chap terminal de la *Phénoménologie*], bilingue, introd., trad. et commentaire par B. Rousset, Paris, Aubier Montaigne, 1977, 252 p.
1812. *Science de la logique*, 1er tome en 2 livres, trad. présent. et notes par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1972 et 1976, resp. 414 et 355 p.
1816. *Science de la logique*, 2e tome, même traducteurs, même éditeur, 1981, 464 p.
1817-1827-1830. *Encyclopédie des sciences philosophiques, I, La science de la logique*, Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois (texte des éd. successives de 1817, 1827 et 1830, avec les Additions), Paris, Vrin, 646 p. Abrégé en «*Encyclopédie* (trad. Bourgeois)».
1819-1830. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. et notes par P. Garniron, Paris, Gallimard; La philosophie grecque, t. 3, 1972, pp. 383-619, et t. 4, 1975, pp. 623-978. (Titre abrégé en «*Leçons*».)
1821. *Principes de la philosophie du droit*, trad. par André Kaan, préf. par J. Hyppolite, Paris, Gallimard (Idées), 1940, 380 p.
1822. *La raison dans l'histoire* [Introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire*], trad. nouv., introd. et notes par K. Papaioannou, Paris, Union Générale d'Éditions (10/18), 1965, 311 p.
1830. *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1967, 320 p.
1830. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. par M. de

Gandillac sur le texte établi par F. Nicolin et O. Pöggeler (éd. Meiner, 1959), Paris, Gallimard, 1970, 550 p. (Titre abrégé en « *Encyclopédie* ».)
1832. *Science de la logique*, trad. intégrale par S. Jankélévitch, Paris, Aubier Montaigne, 2e éd., 1969; t. 1, 194 p.; t. 2, pp. 195-438; t. 3, 238 p.; t. 4, pp. 239-573.

V. Revues, encyclopédies, dictionnaires

Nous mentionnons les principaux ouvrages généraux et revues auquels nous nous sommes référés dans notre texte et nos notes.

Dictionnaire critique du marxisme, sous la dir. de Georges Labica et Gérard Bensussan, 2e éd. refondue et augmentée, Paris, Presses Universitaires de France, 1985 (1re éd., 1982).

Dictionnaire général des sciences humaines de Georges Thinès et Agnès Lempereur, Paris, Éditions universitaires, 1972.

Enciclopedia Italiana, Roma, Di Scienze, Lettere ed Arti, 1949.

Encyclopedia of Philosophy [Encyclopédie de la philosophie], Éd. par Paul Edwards, New York/Londres, Macmillan, vol. 1-6, 1972.

Encyclopädisches Wörterbuch der französichen und deutschen Sprache, de Sachs et Villatte, Hand and Schule Ausgabe, Berlin, Langenscheidt'sche Verlags-Buchhandlung, 1884.

Histoire de la philosophie, par Henri Bréhier, Paris, Presses Universitaires de France, 1re éd. 1937, 2 tomes en 7 fascicules.

Histoire de la philosophie, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléïade:
vol. 1: Orient-Antiquité-Moyen Age, sous la dir. de Brice Parain, 1969.
vol. 3: Du XIXe siècle à nos jours, sous la dir. d'Yvon Belaval, 1974.

Histoire de la science, sous la dir. de Maurice Daumas, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléïade, 1957.

Histoire des sciences, sous la dir. de René Taton, Paris, Presses Universitaires de France, t. 3, 1er vol.: Le XIXe siècle, par F. Abelis et alii, 1961.

Histoire des techniques, sous la dir. de Bertrand Gille, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléïade, 1978.

La pensée, Revue du rationalisme moderne (Sciences, Arts, Philosophie), Paris, SEPIRM (distribution Messidor — S.O.D.I.S.).

Philosophisches Wörterbuch, sous la dir. de Georg Klaus et Manfred Buhr,

10e éd. revue et augmentée, Leipzig, VEB Bibliographisches Institut, 1974, en 2 tomes.

Recherches Hégéliennes, Bulletin du Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et sur Marx, Université de Poitiers, C.N.R.S. (17 numéros depuis 1970; non périodique, non commercialisé).

Thalès, Recueil des travaux de l'Institut d'Histoire des Sciences de l'Université de Paris, Paris, Presses Universitaires de France.

Vocabulaire technique et critique de la philosophie, sous la dir. de André Lalande, 7e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Outre les noms de personnes, sont mentionnés les noms d'écoles et de courants philosophiques. Les noms de personnes imaginaires ou mythiques sont distingués par une typographie différente. « Éd. » signifie « éditeur », « trad. » « traducteur », « n. » « notes ».

A

ACHENWALL, 199 (n. 25).
Achille, 129.
Adam, 470.
AGRIPPA, Menenius, 88.
ALCOUFFE, 202 (n. 82).
ALEXANDRE le Grand, 325, 341, 486 (n. 82).
Alexandrie (École d'—), 363 (n. 101).
ALTENSTEIN, 259 (n. 140).
ALTHUSSER, 43, 73 (n. 27), 79, 106 (n. 1, 6, 12), 107 (n. 21), 110 (n. 71), 116, 261 (n. 178), 268, 359 (n. 10), 370 (n. 195), 412 (n. 74), 473, 482 (n. 1, 5), 485 (n. 67).
ALTHUSSER et alii, 370 (n. 195), 412 (n. 74).
AMPÈRE, 70.
ANDREAS, 258 (n. 119).
ANIKINE, 106 (n. 5).
ANNENKOV, 262 (n. 193), 262 (n. 194).
ANTIPATROS, 363 (n. 100).
ANTIPHILOS, 333-335, 363 (n. 100), 364 (n. 103).
Apollon, 188.
ARCHIMÈDE, 346.
ARISTOTE, 8, 21, 23-26, 30, 32, 34 (n. 19, 22, 23), 126, 158 (n. 111), 216, 226-228, 230, 256 (n. 83), 264, 275-277, 280-281, 302 (n. 33, 34, 44), 303 (n. 51, 54, 57), 304 (n. 70), 311, 313, 320-350, 360 (n. 33, 39-41), 361 (n. 41, 47, 49, 53, 57, 58), 362 (n. 66, 72, 75, 80), 363 (n. 86, 94), 364 (n. 102, 103, 106, 109, 112, 114), 365 (n. 117, 118, 122, 124, 125, 127, 128), 366 (n. 130, 132-134), 367 (n. 147-149, 153, 155), 368 (n. 159), 375, 412 (n. 78), 433, 461, 469, 475-478, 484 (n. 48), 488 (n. 96, 101, 104), 495, 500 (n. 2), 503.
ASSOUN, 155 (n. 54).
AUBENQUE, 280, 303 (n. 54), 360 (n. 40), 361 (n. 57), 365 (n. 122, 124, 127, 128), 366 (n. 137), 367 (n. 148), 369 (n. 170).
AUBONNET, 362 (n. 66, 68).
AUGUSTE, 157 (n. 88).
AUGUSTIN (Saint —), 336-337.
AUNE, 33 (n. 18).
AVELING Eleanor (fille de Marx), 285.

B

BABBAGE, 381, 382, 386, 410 (n. 30, 31), 411 (n. 40, 50).

BACHELARD, 18, 33 (n. 4), 39, 72 (n. 2), 154 (n. 39), 501 (n. 9).
BADIA (trad.), 110 (n. 73, 74).
BADIA et alii, 256 (n. 93), 448 (n. 65). — (Cf. aussi COHEN-SOLAL et BADIA, et HUSSON et BADIA.
BAILEY, 337, 364 (n. 112), 487 (n. 84, 93).
BAILLY (trad.), 360 (n. 37).
BAKOUNINE, 111 (n. 86), 257 (n. 100).
BALIBAR, 292.
BALZAC, 301 (n. 17), 352, 373.
BASTIAT, 108 (n. 41), 332, 346.
BAUER, Bruno, 59, 121-122, 179, 215, 239, 259 (n. 140), 260 (n. 170, 171), 344, 351, 353, 366 (n. 134), 367 (n. 144, 151), 367 (n. 151), 370 (n. 186), 377, 450, 455, 473, 486 (n. 73), 488 (n. 99).
BAUER, Edgar, 486 (n. 73).
BAYLE, 337.
BECKER-FREYSENG, 34 (n. 24), 304 (n. 70), 368 (n. 159).
BECKMANN, 410 (n. 28).
BEKKER, 366 (n. 137).
BENARD, 158 (n. 102).
BENTHAM, 463.
BERGSON, 268, 492-493.
BERLIN, 33 (n. 5).
BERNARD Claude, 65, 69-70, 78 (n. 109-111).
BERNOUILLI Jacques, 198 (n. 10).
BERNSTEIN, 40, 304 (n. 73).
BERTRAND, 201 (n. 58).
BIDET, 110 (n. 71, 75, 78), 283, 284, 285, 288, 302 (n. 45), 303 (n. 46, 66, 67), 304 (n. 71, 75).
BIENAIMÉ, 185.
BIESE, 363 (n. 94).
Bible (La —), 379, 409 (n. 20).
BLOCH Ernst, 33 (n. 18), 487 (n. 84), 501 (n. 20).
BLOCH Gérard, 259 (n. 140, 145), 487 (n. 84).
BLOCH Joseph, 53-4, 58, 74 (n. 57), 75 (n. 64), 198 (n. 11).
BLOCH Marc, 156 (n. 66).
BLOCH Olivier, 260 (n. 152), 487 (n. 84).
BOËCE, 34 (n. 24).
BOLL, 198 (n. 10).
BOLZANO, 78 (n. 114).
BONITZ, 368 (n. 159).
BORGIUS, 53, 55, 75 (n. 67).
BOTTIGELLI, 370 (n. 195), 473, 482 (n. 1), 485 (n. 68), 487 (n. 84); (trad.), 200 (n. 40), 306 (n. 114), 364 (n. 109).
BOUILLET, 70, 78 (n. 111).
BOUKHARINE, 73 (n. 24), 67 (n. 83).
BOURDIN, 15.
BOURGEOIS, 369 (n. 172).
BRANDIS, 366 (n. 136).
BRAY, 369 (n. 179).
BREHIER, 365 (n. 127).
BRÖCKER, 34 (n. 24).
BROGLIE, Louis de —, 107 (n. 22).
BROSSES Charles (de —), 59, 76 (n. 78).
BROUCKERE (de —), 201 (n. 62).
BRUNELLE, 70, 78 (n. 109, 111, 115).
BÜCHNER Ludwig, 43, 243, 325, 361 (n. 49).
BUHR, 15.
BUHR et KLAUS (éd.), 292.
BUNGE, 152 (n. 3), 154 (n. 39), 157 (n. 94), 501 (n. 9).
BURKE, 104-105, 177-178.

C

CABANIS, 153 (n. 31), 246.
CABET, 471.
CALOGERO, 33 (n. 18).
CALVEZ, 41, 73 (n. 27), 127, 268, 301 (n. 15), 370 (n. 195), 472, 473, 482 (n. 5), 487 (n. 84), 503.
CAMPANELLA, 328.
CANGUILHEM, 188, 203 (n. 85), 214, 254 (n. 38), 410 (n. 36).
CAREY, 174.
CARLYLE, 155 (n. 64).
CASAUBON (Éd.), 366 (n. 134).
CERVANTES, 128.
CESAR (Jules —), 412 (n. 68).
CHALMERS, 153 (n. 29).
CHAMBRY (trad.), 363 (n. 90).
CHEVALIER, 331.
CHRYSIPPE, 34 (n. 19).
CICERON, 34 (n. 19), 333, 367 (n. 155), 488 (n. 97).
CLAUSSEN, 413 (n. 80).
COGNIOT (trad.), 157 (n. 82).
COHEN G. A., 261 (n. 183), 296, 398, 412 (n. 75), 413 (n. 78).
COHEN-SOLAL et BADIA (trad.), 77 (n. 92-93), 200 (n. 52), 204 (n. 106), 253 (n. 17).
COLETTI, 76 (n. 83).

Comte (Auguste —), 67, 70, 107 (n. 33), 152 (n. 1), 173, 225, 236, 448 (n. 90).
Condorcet, 172, 225, 236, 238.
Conring, 199 (n. 25).
Conry, 260 (n. 162).
Constant, 59, 76 (n. 78).
Copenhage (École de —), 158 (n. 95).
Cornu, 202 (n. 71), 259 (n. 140), 361 (n. 48), 366 (n. 133, 136), 370 (n. 195), 411 (n. 47), 412 (n. 63), 485 (n. 68).
Cotten, 261 (n. 178).
Cournot, 150, 151, 158 (n. 109, 111, 112), 202 (n. 75).
Crevel, 369 (n. 176).
Croce, 40, 150, 158 (n. 104, 106).
Crompton, 483 (n. 25).
Ctesibios, 363 (n. 101).
Cuvier , 244, 346.

D

Dalton, 86, 335.
Dangeville (trad.), 362 (n. 70).
Daniels, 367 (n. 140).
Darmois, 180, 199 (n. 28), 200 (n. 42), 201 (n. 58).
Darwin, 180, 201 (n. 60), 243-245, 257 (n. 118), 260 (n. 156), 325, 378.
Dechambre, 78 (n. 115).
Dédale, 332.
Democrite, 24, 29-30, 252, 335-337, 340, 345, 361 (n. 47), 450, 474, 476-480, 486 (n. 81, 83), 487 (n. 84, 95, 97), 488 (n. 94, 96, 100, 101).
Denis, 106 (n. 5), 110 (n. 71, 75), 111 (n. 79, 84), 152 (n. 4), 256 (n. 81).
Derham, 199 (n. 25).
Descartes, 34 (n. 24), 185, 268, 284, 342, 365 (n. 129).
Desttut de Tracy, 297, 307 (n. 130, 131).
D'Hondt, 8, 15, 109 (n. 62), 155 (n. 58), 301 (n. 21), 364 (n. 113), 370 (n. 195), 409 (n. 2, 7), 501 (n. 19).
Diderot, 43, 115, 153 (n. 31), 154 (n. 31).
Diels (Éd.), 364 (n. 112).
Diodore Cronos, 24, 34 (n. 21).
Diogene Laërce, 335, 364 (n. 107), 479*, 487 (n. 96).
Dockes, 110 (n. 75), 156 (n. 66).
Don Quichotte, 128.
Doz (cf. Dubarle et Doz).
Dray, 77 (n. 107).
Dubarle et Doz, 369 (n. 166).
Duhem, 107 (n. 22).
Dühring, 52, 77 (n. 97), 176, 330, 362 (n. 80).
Dumenil, 81-85, 101, 106 (n. 12-13), 107 (n. 16, 20, 21, 27), 149, 158 (n. 101).
Dunoyer, 301 (n. 17).
Dupin Charles, 301 (n. 17).
Dutens (éd.), 78 (n. 114).

E

Eccarius, 289, 305 (n. 93).
École de Copenhague (voir Copenhage).
École d'Alexandrie (voir Alexandrie).
Éditeurs des ***Grundrisse***, 362 (n. 70).
Éditeurs des ***Marx-Engels Werke***, 177, 180, 258 (n. 133), 367 (n. 146), 370 (n. 201), 399, 487 (n. 88).
Éditeurs de la ***Mega*** (***Marx-Engels Gesamtausgabe***), 289, 366 (n. 137), 367 (n. 146), 487 (n. 88).
Éditeurs du ***Sachregister zu MEW*** (Index), 155 (n. 57), 306 (n. 100).
Ehleiter, 361 (n. 41).
Eichhorn, 259 (n. 140).
Einstein, 107 (n. 22), 267.
Eléates (Les —), 24, 336.
Engels, 13-14, 39-41, 43-44, 46, 48, 50-6, 58, 60-5, 73 (n. 24-25, 29, 31, 35), 74 (n. 52, 55-58), 75 (n. 67, 72), 76 (n. 82-86), 77 (n. 91, 97, 101, 105, 107), 90-92, 104, 106 (n. 4, 7, 9), 108 (n. 43-47), 110 (n. 71, 78), 111 (n. 86), 112 (n. 95), 119-121, 133, 148, 153 (n. 15), 155 (n. 64), 157 (n. 82, 91), 175, 180, 198 (n. 2, 11, 15), 199 (n. 24), 200 (n. 39), 217, 235, 241-245, 248-250, 255 (n. 48), 256 (n. 85, 93), 257 (n. 99), 258 (n. 119, 120), 259 (n. 141, 145, 148), 260 (n. 151), 267, 272-273, 284, 289, 290, 301 (n. 4), 304 (n. 71), 305 (n. 85, 90, 97, 98), 306 (n. 100, 102, 103), 325, 335, 336, 350, 361 (n. 52), 364 (n. 108, 109), 366 (n. 138), 370 (n. 194), 383, 384, 410 (n. 40), 413 (n. 99), 446 (n. 25), 456, 459, 460, 472, 481, 483 (n. 29), 498, 500, 503.
Epicure, 8, 21, 25, 29-30, 252, 324, 337, 340, 341, 345, 358 (n. 3), 365 (n. 125), 450, 472, 474-481, 485 (n. 66), 486

(n. 75, 78, 79, 81, 83), 487 (n. 84, 89, 92, 94), 500 (n. 2).
Épicuriens (Les —), 148.
Er (mythe d'— le Pamphilien), 341.
ERDMANN Johannes (éd.), 78 (n. 111, 114).
ERMEN et ENGELS (Entreprise —), 200 (n. 39), 446 (n. 25).
ERSCH et GRÜBER, 70.
ESCHYLE, 476 (n. 79 bis).
EUBANKS, 503.
EUCKEN, 78 (n. 112).
EUSEBE, 480*.

F

FAUST, 34 (n. 24), 304 (n. 70), 369 (n. 170).
FEDOSSEEV et alii, 366 (n. 136), 367 (n. 145).
FESTUGIERE, 365 (n. 124).
FEUERBACH Ludwig, 43, 52, 65, 121-122, 153 (n. 31), 157 (n. 88), 179, 180, 215, 216, 239, 243, 256 (n. 90), 258 (n. 134), 260 (n. 170, 171), 354, 355, 361 (n. 48), 367 (n. 151), 370 (n. 194), 378, 451, 462, 499, 500 (n. 2).
FEUERBACH P. J. A., 78 (n. 114).
FICHTE, 122, 245, 328, 339, 357, 370 (n. 186, 203), 371 (n. 204), 474, 486 (n. 72, 73).
FOURIER, Charles, 470-471, 485 (n. 57).
FOURIER, Joseph (mathématicien), 199 (n. 28).
FRANKLIN, 327.
FREDERIC le Grand, 366 (n. 139).
FREILIGRATH, 111 (n. 86), 363 (n. 100).
FURIA et P.-Ch. SERRE, 156 (n. 66, 69).

G

GABAUDE, 487 (n. 84, 85, 93), 488 (n. 98).
GALILEE, 284.
GALTON, 200 (n. 42).
GANS, 366 (n. 134).
GARAUDY, 41, 473, 485 (n. 67).
GAUDEMET, 155 (n. 50).
GAUSS, 166, 198 (n. 10).
GAUTHIER, 369 (n. 166).
GENTILE, 150, 158 (n. 106).
GEHRARDT, 157 (n. 91).
GILLE, 156 (n. 66), 363 (n. 101), 364 (n. 101), 410 (n. 23).
GOBINEAU, 77 (n. 97).
GODELIER, 255 (n. 48, 66).
GOETHE, 256 (n. 93), 311, 370 (n. 181, 201).
GOLDMANN, 149, 158 (n. 100).
GOULD, 316, 358 (n. 5), 483 (n. 41).
GRAMSCI, 42, 311, 358 (n. 8).
GRANGER, 368 (n. 159).
GRAUNT, 199 (n. 25).
GRAY, 103, 112 (n. 108).
GROTIUS, 328.
GROVE, 288, 305 (n. 90).
GRÜBER (cf. ERSCH et GRUBER).
GUERY, 386, 388, 410 (n. 32, 37), 411 (n. 41, 43, 52).
GUIZOT, 78 (n. 111), 122, 236.
GURWITCH, 254 (n. 22).

H

HAARSCHER, 358 (n. 5), 359 (n. 8).
HAECKEL, 44, 52, 73 (n. 31), 243.
HALBWACHS, 201 (n. 58).
HAMELIN, 368 (n. 159).
HANKINS, 199 (n. 25), 201 (n. 58).
HARTMANN, 339, 365 (n. 119).
HEGEL, 8, 17, 20-23, 25-26, 33 (n. 2, 7), 34 (n. 27), 42-43, 47, 52, 55, 57, 59, 67, 70-71, 76 (n. 83), 77 (n. 106), 78 (n. 113), 81, 106 (n. 8), 110 (n. 73), 111 (n. 86), 122, 123, 126, 146, 151, 153 (n. 31), 154 (n. 32, 42), 155 (n. 54), 156 (n. 74), 157 (n. 93), 215, 216, 227, 236, 238-241, 245, 249, 254 (n. 40, 46), 255 (n. 78), 258 (n. 126, 134), 259 (n. 135), 261 (n. 184), 264, 279, 284, 300 (n. 4), 311, 314-316, 320, 322-328, 337-340, 342-357, 359 (n. 12, 19), 364 (n. 114), 365 (n. 115, 118, 119), 366 (n. 130, 131, 136), 367 (n. 145, 151, 155, 158), 368 (n. 163), 369 (n. 166, 172), 370 (n. 186, 189, 194, 195, 198, 200), 409 (n. 1, 7, 8, 16), 433, 449, 450, 459, 462, 473-475, 482 (n. 1), 483 (n. 19), 486 (n. 78, 79, 81), 487 (n. 84), 488 (n. 101), 491, 495, 500 (n. 5), 501 (n. 19), 503.
Hégéliens (Les Jeunes —), 109 (n. 70), 238, 245, 259 (n. 140), 260 (n. 167), 353, 367 (n. 155), 475, 486 (n. 73).
HEIDEGGER, 301 (n. 12).
HEINE, 367 (n. 145).
HEINZEN, 104.

HELMHOLTZ, 300 (n. 4).
HELVETIUS, 41, 153 (n. 31).
HENRY, 109 (n. 63), 116, 268, 307 (n. 135), 308 (n. 135), 315, 316, 358 (n. 5), 359 (n. 8, 14, 16, 22), 410 (n. 32), 486 (n. 74).
Héphaïstos, 332.
HERACLITE, 264, 324, 328, 342, 364 (n. 112).
HERON d'Alexandrie, 363 (n. 101), 364 (n. 101).
HERSCHEL, 202 (n. 76).
HESS, 361 (n. 48), 367 (n. 145).
HEYDEN, 292, 293, 413 (n. 96).
HOBBES, 198 (n. 17), 304 (n. 72), 328.
HOBSBAWN, 156 (n. 67), 254 (n. 31), 418.
HOFMANN, 157 (n. 91).
HOFFMANN, Piotr, 359 (n. 18).
HÖFFER, 360 (n. 41).
HOLBACH (le Baron d'—), 41, 43, 72 (n. 1), 153 (n. 31), 243, 246, 325, 367 (n. 145), 462.
HOMERE, 129, 364 (n. 112).
HONNEGER, 409 (n. 21).
HOOK, 42.
HUGO (Victor —), 155 (n. 64).
HUME, 107 (n. 33).
HUSSERL, 152 (n. 2).
HUSSON et BADIA (trad.), 259 (n. 138).
HYPPOLITE, 370 (n. 195).

I

Idéologues (Les), 184, 451.
Iris, 107 (n. 32).
IRMSCHER, 35 (n. 34), 361 (n. 41), 366 (n. 134).

J

JACOB, François, 106 (n. 2).
JACOT, 110 (n. 75), 254 (n. 19).
Jéhovah, 470, 472.
JONES, 301 (n. 17).
JOULE, 300 (n. 4).
JOZEWICZ, 200 (n. 41).
JUSSIEU, 325.

K

KANT, 34 (n. 20, 24), 70, 72 (n. 1), 73 (n. 37), 78 (n. 111-112), 139, 245, 261 (n. 184), 339, 348, 360 (n. 28), 371 (n. 204), 474, 486 (n. 72), 488 (n. 98).
KAUFMANN, 57, 75 (n. 73, 74).
KAUTSKY, 40, 42, 73 (n. 24), 258 (n. 133).
KEDROV, 364 (n. 107), 483 (n. 13).
KEKULE, 335.
KEYNES, 201 (n. 58).
KLAUSS (cf. BUHR et —).
KLEMM, 156 (n. 66).
KÖPPEN, 344, 366 (n. 139), 486 (n. 73).
KOSOK, 369 (n. 166).
KRÖBER, 27-28, 42.
KRÜGER, 361 (n. 41).
KUGELMANN, 96-98, 110 (n. 72-73), 111 (n. 78), 172, 180, 201 (n. 56), 361 (n. 49).

L

LABICA, 359 (n. 10), 500 (n. 1).
LABRIOLA, 40, 149, 150, 158 (n. 103, 104), 205, 226.
LA CHÂTRE, 76 (n. 77), 258 (n. 121).
LACOMBE, 40.
LACROIX, 199 (n. 28).
LAFARGUE Laura (trad.), 111 (n. 87).
LAFARGUE Paul, 40, 60, 64, 76 (n. 80), 111 (n. 87).
LALANDE, 72 (n. 1), 77 (n. 109), 78 (n. 113).
LANGE, 74 (n. 53), 104, 243, 257 (n. 118).
LAPLACE, 70, 72 (n. 1), 109 (n. 57), 139, 156 (n. 76), 158 (n. 111), 185, 187, 198 (n. 10), 199 (n. 28), 268.
LASSALLE, 52, 76 (n. 80), 259 (n. 139), 324.
LAURENT, 157 (n. 91).
LAVOISIER, 176.
LAVROV, 74 (n. 53).
LE BLOND, 256 (n. 83), 358 (n. 7).
LEFEBVRE Jean-Pierre, 292, 305 (n. 86), 307 (n. 123), 414 (n. 101); — (trad.): 33 (n. 16, 17), 108 (n. 39), 112 (n. 95, 101), 152 (n. 8), 154 (n. 43), 155 (n. 57, 58), 156 (n. 77), 283, 302 (n. 35), 303 (n. 46), 414 (n. 114).
LEFEBVRE Henri, 42, 253 (n. 3), 306 (n. 121).
LEIBNIZ, 34 (n. 20, 24), 65, 72 (n. 1), 78 (n. 111, 114), 126, 261 (n. 186), 265, 270, 365 (n. 119), 366 (n. 134).
LEMPEREUR (cf. THINES et —).

LENINE, 73 (n. 24), 77 (n. 106), 489, 500 (n. 2).
LESSING, 367 (n. 145).
LESTER, 199 (n. 26).
LEUCIPPE, 24, 335, 486 (n. 81), 487 (n. 84).
LEVI-STRAUSS, 311.
LIEBIG, 157 (n. 91).
LINGUET, 79.
LINNE, 325.
LITTRE, 15 (n. 2), 262 (n. 193), 264, 300 (n. 1).
LIVET, 360 (n. 28).
LI VIGNI, 15.
LORIA, 64, 77 (n. 105).
LOUIS-PHILIPPE, 369 (n. 176).
LUCRECE, 232, 257 (n. 106), 480, 487 (n. 84).
LUKACS, 76 (n. 82, 83), 368 (n. 162).
Lumières (Les — dans l'Antiquité), 340, 475, 486 (n. 79).
Lumières (Les — au XVIII[e] s.), 67-68, 123, 184, 225, 249, 342, 357, 462, 473, 486 (n. 72), 500 (n. 2).
LUPORINI, 33 (n. 6).
LUTHER, 362 (n. 82).

M

MAAREK, 106 (n. 5), 252 (n. 1), 253 (n. 1, 9).
MAC CULLOCH, 198 (n. 21).
MAC GREGOR, 198 (n. 21).
MACHEREY, 292, 412 (n. 74).
MACHIAVEL, 328.
MAËNSCHEN (cf. NIKOLAIEVSKY et —).
MAGALHAÈS-VILHENA, 363 (n. 100).
MALON, 73 (n. 31), 201 (n. 56).
MALTHUS, 100-102, 105, 111 (n. 91), 112 (n. 100, 105), 120.
Malthusiens (les —), 103.
MARCHAL, 152 (n. 4).
MARKOVITS, 487 (n. 84).
Matérialistes grecs (Les —), 451, 477, 481.
Matérialistes français (Les —), 109 (n. 57), 184, 261 (n. 175), 451, 487 (n. 92).
MATTHIEU (évangéliste), 409 (n. 20).
MATTWITCH, 487 (n. 84).
MAUDSLEY, 119.
Mégariques (les —), 24-25, 348.
MEHRING, 74 (n. 58), 259 (n. 140, 145), 477-478, 487 (n. 84).
MENECEE, 479.
Mercantilistes (Les —), 153 (n. 11).
MERCIER-JOSA, 359 (n. 8), 360 (n. 33), 370 (n. 195).
METHAIS, 258 (n. 135).
MICHELET Karl, 343.
MIGNET, 122.
MILL James, 198 (n. 13), 427, 447 (n. 34).
MILL John Stuart, 419, 427.
MOIVRE (de —), 198 (n. 10).
MOLESCHOTT, 43, 243.
MOLINA, 74 (n. 54).
MOLITOR (éd., trad.), 258 (n. 133), 367 (n. 146), 487 (n. 87)
MONGOLFIER, 263.
MONTESQUIEU, 68, 122, 153 (n. 31), 216.
MOORE Samuel (trad.), 202 (n. 83).
MOZIN, 78 (n. 111).
MUMFORD, 155 (n. 64).
MÜNSTER, 199 (n. 25).

N

NAVILLE, 41.
Néopositivistes (Les —), 152 (n. 1).
NERUDA, 11.
NEUBAUER, 200 (n. 44), 503.
NEWTON, 72 (n. 1), 185, 199 (n. 26), 284.
NIETZSCHE, 55.
NIKOLAIEVSKY et MAENSCHEN, 366 (n. 136).

O

OKEN, 199 (n. 32).
OWEN, 500 (n. 2).

P

PAPAIOANNOU (trad.), 34 (n. 25).
PAPE, 34 (n. 24).
PARMENIDE, 24.
PARAIN, 156 (n. 66).
PASCAL, 364 (n. 107).
PASEMANN, 360 (n. 41).
PECQUEUR, 301 (n. 17).
PERICLES, 341.
PETTY, 176, 199 (n. 25), 200 (n. 40), 293, 299.
PHILIPS, 305 (n. 90).
PHILON de Byzance, 363 (n. 101).
Physiocrates (les —), 153 (n. 11), 293.
PIC de la Mirandole, 365 (n. 128).
PICASSO, 489.

PIETTRE, 41.
PLAMENATZ, 485 (n. 52).
PLANTY-BONJOUR, 485 (n. 62).
PLATON, 24, 32, 107 (n. 32), 261 (n. 186), 276, 302 (n. 34), 321, 330, 331, 339, 340-342, 361 (n. 53), 362 (n. 79), 363 (n. 90), 364 (n. 112), 367 (n. 153), 477.
PLEKHANOV, 40, 42, 73 (n. 24), 77 (n. 105), 259 (n. 139).
PLUTARQUE, 336.
PODOLINSKI, 272, 273, 302 (n. 27, 28).
POISSON, 180, 198 (n. 10), 199 (n. 28), 201 (n. 57).
PONNIER (éd.), 486 (n. 85, 86); (trad.), 365 (n. 130), 367 (n. 146), 485 (n. 48), 487 (n. 84, 85, 87).
POPPE, 410 (n. 24).
POPPER, 42, 71, 73 (n. 19, 20, 27), 74 (n. 45), 93, 109 (n. 57), 214, 254 (n. 34), 261 (n. 179, 185), 268, 301 (n. 16), 481, 485 (n. 63).
Positivistes (Les —), 152 (n. 2), 175.
PRAWER, 108 (n. 51), 363 (n. 100), 370 (n. 181, 201).
PRIGOGINE et STENGERS, 369 (n. 165).
Procuste, 482.
Prométhée, 475.
PROUDHON, 49, 52, 59, 64, 95, 103, 105, 112 (n. 107, 108), 217, 248, 261 (n. 181), 367, (n. 151), 386, 387, 389-390, 392, 411 (n. 55), 412 (n. 69).
Proudoniens (les —), 112 (n. 116).
Pseudo-PLUTARQUE, (le), 487 (n. 96).
PYTHAGORE, 174, 340.
Pythagoriciens (les —), 340.

Q

QUESNAY, 149, 158 (n. 102).
QUETELET, 163-166, 171, 173, 177-189, 194, 198 (n. 3), 199 (n. 25, 26, 28), 201 (n. 54-56, 58, 61-62), 202 (n. 65-71, 73-81, 84-85), 410 (n. 30).

R

REDING, 361 (n. 41).
REULEAUX, 413 (n. 80).
RENOUVIER, 487 (n. 84).
RICARDO, 29, 61, 95, 107 (n. 28), 110 (n. 71), 111 (n. 84), 112 (n. 112), 118, 131, 133, 135, 152 (n. 7), 155 (n. 65), 241, 258 (n. 122), 259 (n. 144), 287, 328, 405, 407-408, 420-424, 427, 436, 447 (n. 52).
RICARDO (École de —), 213, 254 (n. 21).
RICCI, 364 (n. 113).
RITTER, 366 (n. 137).
RIVAUD, 368 (n. 159).
ROCHAS (Albert de —), 363 (n. 101).
ROSDOLSKY, 359 (n. 19).
ROSENTHAL, 370 (n. 195).
ROSS, 360 (n. 40), 368 (n. 159).
ROSSI, 291, 301 (n. 17), 306 (n. 104).
ROUSSEAU, 95, 179, 236, 250, 328, 367 (n. 145), 417, 486 (n. 72).
ROUSSET (trad.), 370 (n. 198).
ROY (trad.), 33 (n. 16, 17), 75 (n. 72), 101, 107 (n. 27, 39), 111 (n. 94), 112 (n. 99, 101, 116), 113, (n. 119), 152 (n. 8), 157 (n. 80, 82), 198 (n. 15), 279, 285, 301 (n. 20, 21), 303 (n. 46), 304 (n. 74), 307, (n. 124), 409 (n. 5), 414 (n. 113), 446 (n. 8, 16), 483 (n. 7).
RUBEL, 76 (n. 85), 200 (n. 44), 213, 304 (n. 73), 366 (n. 130), 367 (n. 147), 463, 483 (n. 28), 484 (n. 29), 485 (n. 48); — et alii (éd., trad.), 158 (n. 88), 256 (n. 93), 487 (n. 87), 503.
RUSSELL (Lord John —), 485 (n. 60).

S

SACHS et VILLATTE, 304 (n. 74).
SAINT-SERNIN, 158 (n. 97).
SAINT-SIMON, 153 (n. 26).
Saint-Simoniens (les —), 133, 366 (n. 136), 459.
SANNWALD, 360 (n. 41), 487 (n. 84).
SARTRE, 33 (n. 1), 40-42, 72 (n. 13), 73 (n. 27), 76 (n. 82-83), 260 (n. 163), 267, 268, 301 (n. 141), 307 (n. 135), 311, 483 (n. 27).
SAY, 407, 423-424, 436, 446 (n. 20), 447 (n. 52).
Sceptiques (les —), 324, 340.
SCHELLING, 199 (n. 32), 301 (n. 7), 367 (n. 147), 369 (n. 172).
SCHILLER, 157 (n. 91).
SCHMIDT, Conrad, 74 (n. 58).
SCHNEEBERGER, 34 (n. 24).
SCHOPENHAUER, 344.
SCHORLEMMER, 157 (n. 91).
SCHUHL, 332, 334, 363 (n. 95, 100).

SCHUMPETER, 106 (n. 5), 152 (n. 4), 253 (n. 1), 254 (n. 21).
SCHWENDLER, 254 (n. 44).
Scolastiques (les), 342, 343.
SEIDEL, 360 (n. 41).
SEMMING, 325.
SENEQUE, 486 (n. 75), 488 (n. *).
SENIOR, 484 (n. 35).
SERRE P.-Ch. (cf. FURIA et SERRE).
SERVET, 110 (n. 75).
SESEMANN, 304 (n. 70), 369 (n. 170).
SEVE, 33 (n. 9), 370 (n. 184), 503.
SHAKESPEARE, 370 (n. 181).
SIMONDON, 358, 371 (n. 206), 374, 409 (n. 2).
SIMPLICIUS, 488 (n. 96, 100, et **).
SISMONDI, 108 (n. 42), 213, 306 (n. 104).
SKARBEK, 388, 412 (n. 62, 63).
SMITH, 29, 61, 95, 107 (n. 28), 107 (n. 33), 110 (n. 75), 118, 120, 132, 133, 152 (n. 7, 8), 153 (n. 14), 223, 254 (n. 21), 287, 289, 290, 301 (n. 17), 306 (n. 101), 328, 381, 385-387, 389, 411 (n. 53), 412 (n. 55), 446 (n. 20), 470, 485 (n. 53).
Socialistes français, 361 (n. 48).
Socialistes ricardiens, 213.
SOCRATE, 324, 341.
Sophistes (Les —), 341.
SORABJI, 368 (n. 159).
SOREL, 40, 482.
SOUILLE, 302 (n. 34).
SPENCER, 42, 44, 67.
SPINOZA, 20, 34 (n. 24), 65, 72 (n. 1), 106 (n. 3, 4), 252, 261 (n. 180), 311, 328, 350, 366 (n. 134), 451, 462, 488 (n. 101).
STALINE, 40, 60, 501 (n. 6).
STEININGER, 254 (n. 44).
STENGERS (cf. PRIGOGINE et —).
STEUART, 109 (n. 66).
STIRNER, 59, 73 (n. 37), 121-122, 153 (n. 25), 179, 239, 250, 251, 260 (n. 151, 167, 170, 171), 324, 351, 355, 367 (n. 151), 450, 455, 488 (n. 99).
STOBEE, 487 (n. 96).
Stoïciens (les —), 25, 34 (n. 19), 340, 361 (n. 47), 476.
STORCH, 388, 412 (n. 63).
STRAUSS, 65, 121, 259 (n. 140).
SÜSSMILCH, 199 (n. 25).
SWEDENBORG, 346, 367 (n. 147).

T

TAINE, 70, 260-261 (n. 175).
TARDE, 91.
TAYLOR, 409 (n. 16).
TEXIER, 158 (n. 99).
THIERRY, Augustin, 122, 236.
THINES et LEMPEREUR, 306 (n. 106).
THOMAS d'Aquin, 342, 361 (n. 41), 365 (n. 128).
THOMPSON, 301 (n. 17).
THUCYDIDE, 364 (n. 112).
TOOKE, 198 (n. 21).
TORRENS, 102.
TOSEL, 110 (n. 73), 359 (n. 9).
TOWNSEND, 102, 112 (n. 105).
TOYNBEE, 55, 472, 481, 485 (n. 63).
TREMAUX, 243-244, 260 (n. 154, 156, 160).
TRENDELENBURG, 337, 343-346, 366 (n. 140), 367 (n. 149).
TRICOT (trad.), 364 (n. 109), 368 (n. 159).
TROTSKY, 73 (n. 24).

U

Ulysse, 129.
URE, 301 (n. 17), 381, 382, 386, 388-389, 410 (n. 32, 37), 411 (n. 40, 41, 44, 52).
UESENER (Éd.), 364 (n. 112).

V

VADEE, Michel, 109 (n. 51, 65), 359 (n. 15), 486 (n. 78), 488 (n. 99).
VADEE, Jeannie, 15.
VALERY, 17, 501 (n. 12).
VELLEIUS, 488 (n. 97).
VERNANT, 363 (n. 96).
VICO, 67, 216, 236.
VICTORINUS, 368 (n. 159).
VILLATTE (cf. SACHS et —).
VILLERME, 155 (n. 64), 200 (n. 43).
VOGT, 43, 243.
VOLTAIRE, 236, 367 (n. 145), 486 (n. 72).
VUILLEMIN, 34 (n. 21).

W

WAGNER Adolphe, 159 (n. 112), 335, 346, 364 (n. 104).
WATT, 153 (n. 15).

WESTPHALEN, Ludwig von —, 473.
WEYDEMEYER, 172, 305 (n. 93).
WILKINSON, 153 (n. 15).
Wolffiens, (les —), 78 (n. 111).,
WOOD, 248, 251, 412 (n. 76), 469, 485 (n. 52).
WROBLEWSKI, 15.
WURTZ, 157 (n. 91).

X

XENOPHON, 330, 362 (n. 79), 364 (n. 112).

Z

ZASSOULITCH, 232-234.
ZELENY, 370 (n. 186, 195).
ZOLA, 409 (n. 21).

INDEX DES CONCEPTS

A

Abstraction, abstrait (cf. Concret, Conscience de soi, Réel): 27-29, 79, 80, 94-96, 118, 138, 238-239, 282, 355-356; — objective: 430.
Accident: 87-88, 147-151.
Accumulation: — de la valeur: 438, — de forces et moyens de production: 438; — capitaliste (théorie): 422; — illimitée (Ricardo): 422-424.
Achat (cf. Échanges).
Acte: 126: — de se poser soi-même: 355-358 (cf. Position); être en acte: 276, 280.
Action (cf. Conditions): 126, 229-231, 234, 311, 350, 481; — historique: 49, 229, 256 (n. 93), 490-491; — et intuition (= voir): 315-316; — politique: 234, 318; — réciproque: 44, 64, 81, 141; — en retour: réaction: 56, 131; — révolutionnaire: 19.
Activité: 21, 49-51, 69, 225, 311-322; 347-358, 478, 481; — aliénée: 321; — animale: 318; — et choses: 391, 396-399; — cosmique: 318; — et être: 315-317; — finalisée: 248, 375; — humaine: 313; — humaine sensible: 318; — intellectuelles: 471; — libre: 311, 320-321, 461-462, 464-472; — politique: 318, 481; — révolutionnante: 245; —subjective: 318; — vitale: 313; facteurs objectifs de l'— : 373; philosophie de l'—: 312.
Administration (cf. Gouvernement).
Affirmation de soi (cf. Auto-production, Homme, Sujet): 320, 356.
Agent: 315, 347-358; — historiques: 491; — physiques: 264.
Aliénation (cf. Objectivation): 50-51, 316, 317, 320-321, 352, 355-357, 450-456, 458; — religieuse: 122.
Analogies: 87; — économico-naturelles: 84-91, 270; — bio-sociologiques: 88, 225; — historiques: 89; — métaphysique: 336.
Analyse concrète: 63, 128.
Anarchie de la production capitaliste: 91, 401.
Animal (Bœuf, Cheval, Cf. Énergie): différence entre l'homme et l'—: 375.
Antagonismes: 241.
Anticipations historiques: 130.
Antagonisme (cf. Classes, Contradiction, Lutte): 462.
Apparence: 61.
Argent: — = mesure de valeur: 330; — = moyen de circulation: 330; — = trésor: 330; rôle de l'argent dans les crises: 427, 430.
Aristotélisme: 343-347.

Arithmétique: — politique: 176; formules, équations —: 175, 187-188.
Art grec: 129.
Asservissement (cf. Aliénation).
Atelier (cf. Division du travail, Manufacture): 387.
Atomisme antique: 335, 337, 476-477, 480; — moderne (en chimie): 335.
Auto-activité: 352, 455, 469; auto-aliénation 51, 315; auto-changement: 245, 280; auto-création de l'homme: 457; auto-développement: 332; auto-différenciation: 44; auto-mouvement (cf. Processus): 44; auto-production de l'homme: 321, 352, 355; auto-subsistance: 221.
Autonomie relative: 56.

B

Barrière: 208.
Base (cf. Forme, Structure, Superstructure): 61, 123, 126-127, 141, 392-393; — concrète: 47; — conditionnante: 127-128; — déterminante: 127-128; — économique: 46-47, 61; — naturelle: 243-244; — technique; 143.
Besoins: 376; — potentiellement infinis: 421; — sociaux: 45-46; — solvables: 424, 437; — historiquement variables: 230; diversité des —: 376; élargissement des — (cf. Humanisation): 463; production des —: 228-231; travail = premier besoin vital: 469.
Bourgeoisie: 408, 417, 442-445, 454.
But, buts: 126, 248.

C

Capacité: — de production: 424; — de consommation: 424.
Capital: le — = sujet: 353, 455; — = assignation sur du travail futur: 431-432; loi du —, 401, 421; dévalorisation du — (cf. Destruction).
Capitalisme: 251; but du —: 140, 248, 251, 453; côté civilisateur du —: 408, 442, 452; côté inhumain du —: 134-135, 263, 390, 463, 467.
Capitaliste: le —, antithèse de l'avare: 431; le — industriel: 49, 128; le point de vue capitaliste: 439.
Catégories générales (cf. Présupposés): 239-240, 389; — du marxisme: 21, 239, 339; — de Proudhon (cf. Atelier, Manufacture): 386-387, (cf. Division du travail) 389; — aristotéliciennes: 22-23, 275-281, 290, 322, 337-339, 347; — hégéliennes: 22-23, 279, 290, 323-324, 338-339, 476; — philosophiques = pauvretés idéalisées: 353.
Causalité: — économique: 133-137, 392; — efficiente: 126; — immanente: 126; — réciproque: 53, 126, 130-131, 138-140; termes exprimant la —: 124, 154 (n. 34).
Causalisme: 39, 130, 494.
Cause: 21; au sens de condition, au sens d'origine: 126; — productrice: 126; inversion de la cause et de l'effet: 123.
Causes: 45, 68; — accidentelles: 147-151; — accidentelles des crises: 422; — actuelles: 131-132; — contraires: 207; — déterminantes: 45; — économiques: 55, 69; — efficientes: 68; — essentielles: 136-137, 139, 149; — naturelles: 444; — de la religion, de la philosophie, de l'État: 123; — multiples: 139-146; concours de —: 149-151; recherche des —: 480.
Cerveau: 266, 271, 274.
Changement (cf. Processus): 22, 49, 212, 280, 317; — historique: 99.
Christianisme, (cf. Critique religieuse, Religion).
Chose (cf. Forces, Objet): 393-399.
Choséité: 356-357.
Circonstances (cf. Concours des causes): 30, 62-64, 83, 87, 148-151, 207, 376; —

singulières : 87 ; maîtrise des — : 461 ; rapport entre les — et les hommes : 245-246 ; théorie matérialiste des — ; 243-248.
Classe ouvrière : 451, 457, 497-500.
Classe révolutionnaire : 398, 443-445.
Classes sociales (cf. Rapports sociaux), — sont des forces productives : 398 ; abolition des — : 231 ; division des — (cf. Division du travail) : 378, 388 ; existence des — : 236 ; luttes des — : 89-90, 231, 236-237, 312, 351, 439, 442-445.
Communisme : 246-247, 251, 442-445, 467, 472, 489, 495-500 ; — n'est pas but, mais moyen : 498-499 ; Idée et histoire du — : 444.
Communistes, matérialistes pratiques : 252, 260 (n. 174), 378.
Composition organique du capital : 137-138, 141.
Compréhension rationnelle : 236-242.
Concret (cf. Abstrait, Analyse, Situation, Théorie, Réel) : 28-32, 63, 128, 163, 205, 234, 237.
Concurrence : 134-135, 401, 407, 421.
Conditionné : 45 ; conditionner : 125 ; conditionalisme : 71.
Conditions (cf. Présuppositions) : 45, 62, 68, 126 ; — artificielles (cf. Instruments, Outils, Machines) : 393 ; — de l'action et action : 231, 246 ; — et activité : 51 ; — de l'histoire : 228 ; — historiques : 131, 140 ; — naturelles : 144, 393 ; — naturelles de l'histoire : 216-225 ; — nécessaires, mais non suffisantes : 434 ; — objectives : 282 ; — organiques : 131, 252 ; — de possibilité de l'histoire : 95 ; — subjectives (sociales) : 219-225 ; — socio-économiques : 89.
Connaissance exacte, rigoureuse : 237-238.
Conscience : — sociale : 120 ; — de soi : 246, 473, 475 ; — de soi singulière abstraite : 476-482 ; dialectique de la — de soi (Hegel) : 315, 474 ; prise de — (sociale) : 87-88, 443-444, 496-500.
Conservation du passé (cf. Continuité, Succession, Travail passé) : 405.
Contenu : 50, 211 ; dialectique du — et de la forme : 98 ; (cf. Forme).
Contingence, contingent : 23-27, 34 (n. 21, 24), 82-83, 146-151, 157-158 (n. 95), 368 (n. 159) ; — des causes : 150 ; — sociale : 148.
Continuité (cf. Génération, Succession) ; — historique : 250.
Contradiction : 27, 81, 128, 208, 213-214, 224, 253 (n. 12), 389 ; — du capitalisme : 269, 420, 436, 441 ; — individuelle : 208 ; — interne : 208, 420 ; — logique : 27-28 ; — dialectique : 83, 208, 331 ; — de la valeur d'usage et de la valeur d'échange : 431.
Contradictions (incohérences, laxisme) **de Marx** : 177, 180, 213, 214, 222, 234, 248, 283, 391, 394, 399, 400, 404, 435.
Coopération (cf. : Division du travail) : 380 ; — de machines : 405 ; possibilités de la — : 119.
Correspondance : 127-129, 138 ; —, versus contradiction : 208, 253 (n. 12).
Création (cf. Auto-création, Production) : 266, 313, 350, 357 ; — de valeur, 191, 281, 394, 404, 432.
Crise : 90, 210, 213-214, 312, 417 ; — du capital : 437-445 ; — générale, possible et nécessaire : 417-419, 423-424, 442-445 ; — périodique : 90-91, 418 ; — possible (potentielle), — effective (réelle) : 22, 419 ; — de surproduction, 407, 421, 423, 436, 459 ; causes des — : 419, 425-430, 434 ; négation de la possibilité d'une crise générale ; 424 ; possibilité des — (cf. Échanges) ; deux formes de possibilité des — : 425-430 ; réalisation de la possibilité des — : 420.
Critique : 240, 259 (n. 140) ; analyse — du capitalisme : 93, 240 ; — de la dialectique : 344 ; — des économistes : 139 ; — rationnelle (cf. Science) : 240 ; — religieuse : 121-123, 340 ; méthode, manière — : 117, 118, 139.
Culture, formation éducation : 243-245, 271.
Cycle : 90-91, 121, 141-143, 211-212 ; histoire cyclique : 67.

D

Darwinisme: 68, 181, 267; — social: 44, 52.
Degré (cf. Développement).
Dépassement (dialectique): 27, 34 (n. 28), 51, 211.
Dépendance (cf. Correspondance): 61, 127-130, 138.
Destin: 205, 321.
Destruction: 401; — de valeur, de capital: 440-441.
Détermination: 125, 127; — en dernière instance: 39, 52-56, 61, 131, 212.
Déterminé (cf.: Contenu, Donné): 45, 61, 125; sens du mot «déterminé»: 50, 51, 124-125; déterminer (***bestimmen***): 124-125.
Déterminisme: 39, 473, 494; définition du —: 72 (n. 1); — dialectique: 42; — économique: 43-48, 58; — historique: 40-42, 58; — laplacien: 39, 42, 139; — métaphysique: 65, 66-67; — scientifique: 65, 68-69; — social: 42; — technologique: 389; emploi du mot — par Marx: 78 (n. 114), 478, 480, 488 (n. 101); les formes du —: 65-71; évolution de Marx vers un —: 472-474, 480-481; historique du mot: 69-72, 77-78 (n. 109, 111); le langage du —; 48-49, 65-66; (cf.: Interprétation déterministe).
Dévalorisation (cf. Destruction de valeur).
Développement (cf. Continuité, Générations): 22, 215, 249; — des forces productives: 457, 462; — historique: 205, 215, 217-218, 223, 225, 233-234, 250-252; — historique naturel: 252; — inégal: 129; — organique: 44; — de la société: 57, 84; — technique: 133; degré de —: 46; plein — des individus; 468.
Devenir (changement): 24-25, 322; philosophie du —: 96.
Dialectique: 26, 50, 53, 221, 237, 283, 315, 319, 395, 397, 440; — de l'acte et de la puissance: 322, 397; — de l'action et de ses conditions: 51, 231, 246-247; — de l'aliénation et de la libération: 450-456; — du contenu et de la forme: 98; — de l'être et de l'activité: 315-316; — de la force et de son extériorisation: 265; — des formes de la valeur: 97-99; — de l'homme et de la nature: 315, 317; — du maître et du serviteur (Hegel): 355; — des moyens et des fins: 50, 248; — du nécessaire et du possible: 494; — de la position et de la présupposition: 126; — de l'universel et du particulier: 97-98; — du sujet et de l'objet: 318-320, 397; — hégélienne: 343, 347-358; — marxienne: 345-358; double —: 397; remettre la — sur ses pieds: 342; unité —: 48; (cf. Contradiction, Dépassement, Matérialisme —).
Dictature du prolétariat (cf. Domination politique): 472.
Dieux, dieu (cf. Théologie): 34 (n. 24), 340-342, 350, 475; le — du monde des marchandises: 352.
Dignité humaine (cf. Éthique, Humanisation).
Disproportion, non-correspondance: 208.
Dissolution (cf. Destruction): 223-225.
Division sociale: 133.
Division du travail: 119, 133, 145, 148, 381; — d'Adam Smith: 385-386; — subjective, — objective: 383; conséquences de la —: 390; rôle socio-historique de la —: 386, 387; — internationale du travail: 390; — sociale du travail: 388; — technique du travail: 380.
Domestication: 376, 395.
Dominateur (le —, ou «maître-argument» de Diodore Cronos): 24, 34 (n. 21).
Domination politique, 417; — de la classe ouvrière: 442-445; — sociale du capital: 450.
Donné: 50.
Droit privé romain: 129; droits: 458.
Dualisme métaphysique: 316.
Dynamique: 47; conception dynamiste: 265.

E

Échanges: séparation de l'achat et de la vente: 419; son rôle dans les crises: 427-430.
Économie: 136, 141; double sens: 136; — anglaise: 52.
Économisme: 52, 64; (cf. Déterminisme économique, Facteur économique, Réductionnisme).
Émanation: 125.
Émancipation (cf. Abolition, Domination, Libération, Maîtrise).
Empirique, empirisme: 239, 258-259 (n. 135), 418.
Épicurisme: 340; Marx et l'—: 474-482, 486 (n. 82, 85), 495.
Énergie physique (cf. Force, Force de travail): 265-266, 268, 379; — animale: 143, 272, 274, 379, 392-393; — naturelles: 269, 393, 396.
En soi, être en-soi (***an-sich***) (Hegel) (cf. Être en puissance): 22, 23, 25, 151, 278-279.
Entéléchie (Aristote): 277.
Entendement: — ordinaire: 399.
Esclavage: 105, 276, 459; — antique: 250; théorie de l'— chez Aristote: 332-334.
Esprit = marché mondial: 349; — absolu (Hegel): 25, 349-350.
État: 123, 342, 349: dépérissement de l'—: 459; formes d'—: 128.
Éternisation (cf. Robinsonnades): — des lois: 95.
Éthique: 463.
Étonnement: 88 (cf.: Science, Prise de conscience).
Être: — de la nature: 315; — social (cf. Vie): 47-48; — objectif: 256-358.
Être en puissance (au sens d'Aristote): 23, définition: 24-25, 276-282, 290, 394. (Cf. En soi, Être-en-soi, Force de travail).
Évolution: — biologique: 80; — historique 67, 80, 223; — de la terre: 243-244; schéma général d'— historique: 232; la soi-disant — de l'esprit humain: 225.
Évolutionnisme: 44, 49, 67-68, 243-244; (cf.: Darwinisme, Développement).
Exploitation (cf. Classes, Plus-value, Sociétés de classes): 378, 400, 451; — de la nature: 378.
Extériorisation: 48, 265, 320.
Extériorité: 48.

F

Fabrique: 134, 379, 405.
Facteur: 55-56, 136, 143; — économique: 43, 136, 141; — technique: 388; autres facteurs: 55-56; théorie des —: 143, 149.
Fatalisme, fatalité historique: 65, 93, 231; langage du fatalisme: 66, 231, 482.
Fétichisme (social): 59, 89, 317, 452 (cf. Méthode matérialiste).
Fins, fins (cf.: Activité, Dialectique, Liberté, Moyens, Vie): 50, 284; — en soi: 466; polymorphisme des fins: 145; — de l'histoire: 249.
Finalisme: 226, 250-252.
Finalité (cf. Fonction, Instrument, Organe, Travail): 319; — émergente: 252; — externe, — interne: 469; — en histoire: 232, 242, 248-252; — rétrospective: 250-252.
Fonction (cf. Finalité, Organe): 126, 249, 375; — énergétique: 384; — de travail: 384; analyse fonctionnelle: 384.
Fondement: 61.
Force (cf. Énergie, Puissance): 21, 31-32, 44, 115, 132, 263-300, 391; sens du concept de force: 264-266, 391-399; — = cause: 266.
Forces (cf. Agent): — essentielles: 290; — naturelles: 268,290, 291-300, 376, 391, 397-398; — vitale, — vivantes: 265, 290, 356-357; — vive (Leibniz): 270; élimination

des —; 267; extériorisation de la —: 265; «oubli» des —: 268, 292; gratuité des — naturelles: 399-402, 405; rapport de —: 147, 439.
Forces productives: 32, 263, 268, 291, 391-399; définitions des —: 292-293, 396-399; — naturelles: 291-300; élever la —: 140; tableau des —: 398; transmission des —: 250-252.
Force de travail: 265, 266-267, 269-275, 391; — simple, nue (cf. Ouvrier «libre»): 272-275; — = être en puissance: 275-282; mesure de la —: 272-273; séparation d'avec les moyens de travail: 274-275, 282, 377; spécificité de la —: 271, 273; termes de Marx pour «force» dans «force de travail: 281-291.
Formation socio-économique: 46-48, 61-62, 84.
Formes (cf.: Contenu): — d'art: 129; — de conscience sociales: 47 (cf.: Idées, Idéologie); — économique (cf. Formation socio-économique); — d'État: 128; — idéologiques (cf. Idées, Idéologie): 59; — des instruments: 376; — politique: 61-62; — possibles: 30-31, 62, 97-98; — de propriété: 217-224; — sociale: 50; transformation de la —: 97.
Formel (opposé à Matériel): 50.
Fortuit, fortuité, (cf. Hasard).
Futur (cf. Capital, Travail —): futurs possibles («contingents»): 348.

G

Genèse: 131-132, 146; — et développement: 215, 223; — de la société bourgeoise: 238.
Genre, unité générique: 336.
Générations: 250-252.
Gouvernement des hommes, administration des choses: 459.
Grand nombre: 150, 178.
Guerre: 218.

H

Hasard, fortuité: 29-30, 146-151, 348; — et nécessité: 54-55, 150-151; justification du —: 232; rôle du — dans les crises: 419-420, 444; le — d'Épicure: 478-480; théorie du — de Cournot: 150-151, 158-159 (n. 109, 111, 112).
Hédonisme (cf. Utilitarisme): 463.
Histoire (cf. Processus, Universalisation): 215-225; — des hommes, — de la nature: 215-216; — et préhistoire, 467, 497; universelle: 238; — voulue, consciente: 494; conditions de l'—: 229; écrire l'—: 240; faire l'—: 48; marche de l'histoire: 57-58; philosophie de l'—: 121; point de vue historique: 131; représentations simplistes de l'—: 225-226.
Historicisme: 95, 96, 99, 232.
Historiographie: 60, 64, 240.
Homme: 315, 317; — aliéné, — réels: 355-358; — = être de la nature: 356-358; l'— comme genre (Feuerbach): 246; —, fabricant d'outils: 327; les — font l'histoire: 47-50, 457, 490-491; les —, individus concrets, déterminés: 355; — libre: 322, 334; —, animal politique, social: 327; auto-production de l'—: 321, 355; conformation biologique de l'—: 270-271, 375; essence de l'— (Hegel): 354; l'—, être des possibles: 492-495.
Humanisation, déshumanisation: 263, 462-464, 467.
Humanisme: — abstrait, — réel: 355, 463-464, 492.

I

Idéalisme (cf. Réalisme): 241, 318, 461, 473; — absolu (Hegel): 323, 338, 342, 348-349, 354; — historique: 232, 241-242; — subjectif: 477.
Idées, Idéologie: 45, 46-48, 56, 59, 353; la lutte idéologique autour d'Aristote en Allemagne en 1830-1840: 343-347.
Identité dialectique (cf. Dialectique): 398, 469.
Idéologie: — allemande: 52; — française: 52; — religieuses: 340.
Illusions (cf. Fétichisme, Robinsonnades): 88, 226; — du capitalisme: 297, 405-406.
Inconscience: 316; — sociale: 48; — des lois: 86-87, 90-91; (cf. Nécessité inconsciente, Prise de conscience).
Indétermination (indifférence, possibilité bilatérale): 23-24, 148, 348 (cf. Contingence).
Individualité: développement de l'—: 456, 471.
Individus sociaux, — et classes (leurs rapports): 454, 471; — = but et fin dernière: 492, 498-499.
Influences historiques: 63.
Infrastructure, (cf. Base, Structure).
Instruments: 376; — d'action (Aristote): 302 (n. 33), 332-334; — de production et — d'action (Aristote): 375 (cf. Moyens de production, Outils, Machine).
Interaction: 141, 221.
Interdépendance: 44, 53, 81, 130, 139, 143, 222.
Intérêts (cf. Besoins sociaux): 137.
Interprétation: — d'Aristote: 324, 328-347; — d'Épicure: 474-482; — de Hegel (cf. Catégories, Dialectique, Idéalisme): 347-358.
Interprétations du marxisme; — déterministe: 20, 40, 130, 472; — historiciste: 21; — pragmatique: 21; — scientiste: 40-41; — subjectiviste: 21; — théoriciste: 21 (cf. Ontologie du travail, Philosophie de la praxis).
Intuition (= voir) et action: 315-316.
Inventions: 403.
Inversion du sujet et du prédicat: 354-355.
Irréel: 23.

J

Journée de travail: diminution de la —: 454, 464-472.

L

Latent (cf. Puissance, En puissance, Virtuel).
Libéralisme politique: 472.
Libération: 32, 334, 445, 449, 451, 462, 471, 481-482.
Liberté: 32, 69, 312, 449; — = compréhension de la nécessité: 20, 460; la — l'emporte peu à peu sur la nécessité: 496; — est sa propre fin: 449, 459; = libération: 449-464, 481; — d'indifférence: 148, 232; — réelle: 458; — et temps libre: 464-472; — véritable: 466; conception de la —: 472; conception idéaliste de la —: 474; conception de la — d'Épicure: 474-482; contenu de la —: 460-472; définitions (matérialiste, idéaliste) de la —: 461; justification de la —: 232; philosophie de la —: 20, 449, 472, 480-482; règne de la —: 32, 312, 456-464, 464-472.
Limites: — naturelles: 378, 400; — du capitalisme: 400, 422; — de l'exploitation: 439; — du progrès: 300; — des rapports sociaux capitalistes: 437.
Logique: — aristotélicienne: 337, 343; — Marx: 81.
Loi, notion de loi: 45, 79-84, 115; définition des —: 80-81, 84; classification des —: 83-84; variétés des —: 82;

— **types de loi**: — abstraites, théoriques, générales: 79, 94-96; — causales: 71; — de champs pluriconceptuels: 82; — coercitives: 103; — conceptuelles internes: 82; — de développement: 84; — économiques: 69, 71, 79; — économiques historiques, transitoires: 104, 206; — économiques naturelles: 79, 85-86, 91, 99; — éternelles, absolument nécessaires: 90, 102-105; — «éternelles» de la propriété, du commerce, etc.: 104, 105; — d'évolution historique: 85; — d'évolution de l'histoire: 21, 42, 67, 93, 205, 235; — internes, immanentes: 92, 103; — naturelles, objectives: 84-87, 342; — de la production en général: 95; — «providentielles» («divines», «sacrées», ect.): 101-105 (cf. Mystification); — régulatrices: 83, 85, 89; — structurelles: 85; — tendancielles: 83, 85, 206-208;
— **lois économiques générales**: — de l'accumulation capitaliste: 100-101; — de baisse tendancielle du taux de profit: 81, 85, 210, 215, 418; — de population (— de Malthus): 100-101; — de la valeur: 85-87, 96-97, 118; son mode d'action: 85-86, son contenu: 86, ses formes: 96-97; les soit-disant — «naturelles» de l'économie capitaliste: 79, 85-87, 99-105;
— **autres lois**: — des causes accidentelles: 184; — des grands nombres (Gauss-Laplace): 164-171, 178; — de la pesanteur: 85-87; — des proportions multiples: 86; — des trois états (A. Comte): 225.
Loisir (cf. Liberté: Règne de la —, Temps libre): 464, 468-471.
Lumières: 340, 342, 475.
Lutte: 19-20, 134, 230, 233-234, 351, 377, 439, 458, 481, 491.

M

Machine (cf. Instrument, Outil): 21, 119-120, 133-134, 143, 332-334; la — n'est pas une catégorie économique: 392; la — ne crée aucune valeur, 403; la — étend le corps de l'homme: 398; coût des —: 400, 403-406; définitions de la —: 382-384; distinction entre la — et l'outil: 382-384; évolution historique de la —: 249; lutte des ouvriers contre la —: 403; paradoxe économique de la —: 322; rôle de la — moderne: 380; valeur des —: 403.
Machines: — à coudre: 120; — à feu: 379; — à vapeur: 119,294, 373, 379-380, 396; — automatiques: 332; formes de la — industrielle: 383; machine-outil: 135, 382-383; machine de travail: 379-385; moulin à bras, moulin à vapeur: 49, 128, 130; moulin à eau: 333, 385; moulin à vent: 393; «mule-jenny»: 461, 483 (n. 25); roue hydraulique: 393, 396; tour de Maudsley: 119.
Machinisme: 119, 299, 373, 379-385; analyse du —: 380, 389; effets du — sur la division du travail: 381; liaison historique du — et du capital: 402; le service du —: 399-408.
Main (cf. Outil): 266, 270-273, 382-384.
Maîtrise (cf. Domination, Exploitation, Nature, Travail): 321, 451, 461, 469, 496.
Manufacture: 146, 387-388; — d'épingles (Smith): 387.
Marxisme (cf. Catégories, Interprétation, Philosophie): les trois sources du —: 489-490; dimension scientifique du —: 489-490; orientation pratique du —: 490-491; sens philosophique du —: 491-492.
Matérialisme (cf. Méthode matérialiste): 41, 242-252, 313-314, 342, 353-354; — antérieur à Marx: 318, 478; — dialectique: 314; — économique: 149; — historique (difficultés du —): 129-130 (cf. art grec, droit romain); — mécaniste (cf. déterminisme): 39, 243-244, 267-268; nouveau —: 32, 99, 242, 313; point de vue («conception») matérialiste de l'histoire: 205, 233-234, 236, 238, 481;le — pratique marxien: 32, 99, 472, 492.
Matériel: 50, 264 (cf. Contenu, Formel, Vie).
Matière (cf. Déterminisme mécaniste, Force, Objet): 44, 264, 280.
Mathématique (cf. Arithmétique); 237-238.

Mécanismes (cf. Machine, analyse de la —): 389, 393.
Médiation (cf. Dialectique, Instrument, Moyens): 221, 350.
Métabolisme: 313, 376.
Métamorphose: — de la marchandise: 425.
Métaphore: — réelle: 392.
Métaphysique: 316, 343.
Méthode: — dialectique: 81; — matérialiste: 59-60; — = s'élever de l'abstrait au concret: 96; — = s'élever du singulier au général: 95.
Milieu (cf. Vie): — extérieur: 63, 243-246.
Mode de production: 47-49, 59, 61-62, 240; — capitaliste, ses apologistes: 430; son processus d'ensemble: 420; sa spécificité (cf. Capital): 423; — matériel: 249; — de la vie matérielle: 47.
Moi (Fichte): 357.
Moment: 53, 81, 143.
Monnaie: formes de la — (cf. Argent).
Mort (cf. Travail mort): résurrection d'entre les —, 397.
Moteur (cf. Énergie, Machines): 382, 385.
Mouvement: 44.
Moyen, moyens (cf. Fin): 50, 242, 374-376; — d'existence, — de subsistance: 282, 294, — de production (cf.: Outil, Machine): 49-50, 61, 244, 376.
Moyenne: 21, 121, 163-171, 182-197.
Multiplicité: 144.
Mutations technologiques: 135.
Mystification: 101-105, 354.
Mythe, fable ou rêve: 332-334.

N

Naturalisme: 243-246, 315.
Nature: 79, 121, 145, 312, 350-358; — (double sens): 93, 104, 451; — au sens d'essence: 92; — au sens grec ancien («phusis»): 284; Dieu = — (Spinoza): 350; la — est sujet: 356-358; activité de la —: 312-313; don de la —: 294-295, 405; maîtrise de la —: 444; marche de la —: 57; primat de la —: 450; rôle dans la production: 293-300.
Naturel (cf.: Lois naturelles, Lois soi-disant naturelles, Société naturelle): 213, 220-222.
Naturalisme, philosophie naturaliste: 44, 121, 325, 341.
Naturalistes: 346.
Nécessaire: 18; —, non-nécessaire: 228.
Nécessitarisme: 33 (n. 19), 34 (n. 21), 65, 233, 348, 472, 481.
Nécessité: 18-21, 33 (n. 19), 34 (n. 21), 226-227; — absolue, — relative: 19-20, 93, 228; — de fer: 213; — devenue: 228; — et hasard: 54-55, 150-151, 478-480; — de l'histoire: 57-58; — historique: 19, 21, 32, 105, 225-234; — inconsciente et aveugle: 54; — interne, — externe: 55; — et liberté (Épicure): 474-482; — objective: 88; — potentielle, virtuelle: 213; — relative = possibilité réelle: 480, 482; domaine de la —: 460; émergence d'une —: 54; philosophie de la —: 472, 480; prise sur la —: 499.

O

Objectif, objectivité: — en économie politique: 56-57, 173; — dans les sciences socio-historiques: 171-173, 182-183, 186-188, 237-241.
Objectivation (cf. Aliénation): 316-322, 354-358, 450-456.
Objectivisme: 477-478.

Objet (cf. Sujet, Dialectique, Inversion): 267, 315, 317, 354, 397.
Ontologie: — du travail: 316.
Originaire: 132.
Origine: 116; double sens (naissance historique, cause actuelle): 131.
Organe (cf. Fonction): 375.
Organisme: 131; — social (métaphore): 149; point de vue organique: 131.
Outils (cf. Machine, Machine-outil): 119, 381; — complexes: 382.
Ouvrier «libre» (cf. Travailleur): 134, 269, 272-275, 291; — et machine (cf. Machine); l'— produit la plus-value: 436; rôle de l'—: 404.

P

Parti: — ouvrier: 60, 442-445.
Passé: le — règne sur le présent: 467.
Paupérisation: 378, 417.
Pensée (cf. Théorie): 313.
Philosophie: 52; — de l'activité: 312-322; — de la conscience de soi singulière: 476; — de l'histoire: 18-20, 43-44, 65-69, 225, 241-242; — des Lumières: 340, 475; — de la praxis: 42, 312-314; terminologie philosophique (cf. Catégories): 283, 290-291.
Physique mécaniste: 49.
Plaisir (cf. Travail = pur plaisir).
Pluralité: 139-143, 348.
Plus-value: 118, 285, 297-298.
Politique: 121.
Position (*Setzung*) (cf. Sujet): 126, 356.
Positivisme: 60, 115, 152 (n. 2), 284, 395.
Possibilité (cf.: Formes possibles, Force de travail, Utilités): 22-32, 33 (n. 9, 18), 34 (n. 24), 348; — abstraite, générale, théorique: 27-29, 80, 138, 476; — bilatérale, égale — (cf. indétermination); — de changement de forme: 98-99; — concrète: 28, 30-32, 264, 269, 276; — «devenue», «posée»: 27, 275-276; — formelle des crises: 418; ses deux formes: 425-430; — formelle (cf. contradiction logique): 25, 27-28, 348; — historique, concrète: 19, 27, 31, 131-132, 151, 230-231; — indéterminée (cf. indétermination); — matérielle: 137; — multiple: 138, 144; — naturelles: 27, 296; — objective: 213; — organique: 131-132; — productive: 391; — réelle, effective: 23, 25, 28, 31-32, 348, 392, 476, 480, 482; — réelle des crises: 418; — réelle des richesses: 437; — subjective: 213; — vivante: 282; la — se mue en impossibilité: 437; langage de la —: 397; négation de la — (cf. Le «dominateur»); rapport entre — et réalité dans les crises: 418-437; simple —: 26-28, 274-275.
Possible: formes du —: 27-32, 493; champ du —: 451, 494; les — humains futurs: 497; le jeu des —: 80; le — = mirage (Bergson): 492-493; logiquement impossible: 231.
Potentialité, potentiel: 22.
Pouvoir (cf. Domination): — du capital: 432.
Pragmatisme social: 42.
Pratique, pratiques: 311, 348; — et théorie: 313, 381.
Praxis: 246, 311-312, 316, 318, 320; — et poïêsis: 320-321; activité pratiquement critique: 245; philosophie de la —: 42, 312.
Prédéterminé, Prédéterminisme: 46, 70 (cf.: Destin, Déterminisme, Fatalisme, Nécessitarisme).
Prédictibilité, prévision: 19, 41, 235, 299.
Prédiction historique: 41; erreur de —: 242.
Préhistoire: 217, 252.
Présent: le — règne sur le passé: 467.
Présupposés: 239-240.

Présupposition (cf., Condition, Posé): 50, 126, 220, 229.
Probabilité: 21, 348; distribution normale: 210.
Procès d'Engels: 60-61, 76 (n. 83).
Processus: 14-15, 22; — de circulation capitaliste: 429, 435; — d'ensemble de la production capitaliste: 435; — historique: 57, 219-225, 229, 252; — de production capitaliste: 394-395, 435; — de production matérielle: 405; — de reproduction capitaliste: 435; — de valorisation: 405.
Productif (cf. Travail —): capital —, 395.
Production (cf. Mode de —): 312-313; — générale: 94; concept général de —: 94 (cf.: Lois générales).
Productivité (naturelle, sociale): 298, 300, 399-408.
Produit: 317.
Profit (cf. Capitalisme, Plus-value): — par abstinence du capitaliste: 468.
Progrès: 205, 225; — par étapes, par stades: 226; — intellectuel (cf. Lumières): 462; limites du —: 300.
Prolétariat (cf. Classe ouvrière, Communisme, Liberté, Révolution, Salariat): 52, 442-445; abolition du —: 500.
Propriété (qualités, caractères): 376; — en tant que forces: 376, 396 (cf. Formes de —, Lois de la —).
Providentialisme: 65, 104-105, 188, 241, 248.
Psychologie (d'Aristote): 337, 344.
Puissance (= en puissance, «être en puissance») (cf. Force de travail; Forces productives, Possibilité): 22-27, 348, 493; — objectives: 453; — de travail: 287-291; — de travail = possibilité réelle de la richesse universelle: 432; termes signifiant —: 278, 288.
Puissances objectivées, — objectives: 455.

R

Raison: 67; la — selon Hegel: 57, 475; activité rationnelle (Aristote): 469.
Rapports (cf.: Base, Forces productives, Structure); — de production: 47-51, 61-62, 248, 335; — sociaux: 46-50, 136, 249, 393, 437, 458; — sociaux esclavagistes: 335; «oubli» des — sociaux: 292; — sociaux nouveaux: 119; transmission des — sociaux: 250.
Rationalisme, critique rationaliste: 340-342.
Réalisation: 22, 282, 432-433; — de la liberté: 456; — de la plus-value: 422, 435; — de soi: 321-322; obstacles à la — de la valeur: 433.
Réalisme (cf. Idéalisme): 323, 339, 341-342, 440.
Réalité effective (***Wirklichkeit***): 26, 34 (n. 28), 350.
Réconciliation du sujet et de l'objet: 378.
Réductionnisme économiste: 52.
Réel (cf. Réalité, Réalisation): 23; le — se fait possible: 493.
Reflet (cf. Idées, Idéologie): 138, 241.
Réification (cf. Fétichisme): 317.
Relativisme historique: 99, 232.
Religion: — dans l'Antiquité: 122-123; critique de la -: 59, 121; histoire de la —: 59; philosophie de la —: 59.
Renversement de l'idéalisme: 342, 350-358; — de la dialectique (cf. Dialectique): 351.
Répétitions historiques: 130
Représentations (cf. Idées, Interprétations, Reflet).
Résultat: 317.
Révolution (Cf. Crise du capital): 19, 349, 385, 417, 437, 442-445, 491; — copernicienne: 9; — industrielle: 373, 378, 379-380, 444-445; — communiste: 471, 497;

— technique: 32, 373, 385; — = renversement de l'ordre social: 378; ère des —: 417-418.
Robinsonnades: 95, 100 (cf.: Éternisation).
Routine (cf. Science).
Rupture (cf. Crise).
Ruse: 349; — de la Raison: 57.

S

Sacrifice (cf. Travail = sacrifice).
Salariat: abolition du —: 457.
Scepticisme: 340.
Science: 19, 88, 115, 120, 147, 235, 240, 397; — auxiliaires: 490; — de l'histoire: 21, 205, 216, 235-242; — de la nature: 237, 264-268, 272-273, 288-289, 397; — naturelles: 346; — réelle, positive: 238; — sociales, — historiques: 240; rôle de la — dans la production (= force productive): 297-298, 395, 402.
Scientisme: 284.
Seigneur féodal: 49, 128.
Série causales indépendantes: 150-151.
Servage: 276, 459.
Simultanéité: 141-143.
Singularités: 147.
Situation: — concrète: 63; — historique: 148, — révolutionnaire: 443.
Socialisme moderne: 250; système socialiste: 442.
Société (cf. Classes): — bourgeoise: 408, 467; — civile: 123; — de classes: 55, 437, 457; — sans classes: 252, 322, 460, 468; — communiste: 408, 461, 467; — précapitalistes: 221-224; — socialiste: 466.
Sol: — = base: 126; — = terre, terroir: 144-145, 217-224.
Soleil: 99 (cf.: Travail).
Sous-consommation: 417, 420; — relative: 422, 442-443.
Spéculation, philosophie spéculative, 32, 121, 225, 238-239, 338-340, 344-345, 354.
Spirituel: 50, 264.
Stoïcisme: 340.
Structure (cf.: Rapports sociaux, Mode de production): 46-47, 126, 392-393; infrastructure (cf. Base): 126, 393; superstructure: 47, 53, 56, 123, 126; — juridique et politique: 47.
Structurel (cf. Dynamique): analyse, point de vue structurels: 47.
Subjectivité (cf. Objet): 267, 315.
Subordination (cf. aliénation): — du travail au capital: 452-454.
Subsomption (cf. Subordination).
Substance, substantiel: 350-358.
Succession: 141-143.
Sujet (cf. Dialectique du — et de l'objet): 126, 349-358, 397; — et activité: 352; — naturel: 351; — et substance: 350; changement, transformation du —: 319.
Superstructure (cf. Structure).
Surproduction (cf. Besoins solvables, Crises).
Surtravail (travail « non-nécessaire »): 228, 464-472; abolition du —: 464.
Suzerain: (cf. Moulin à bras, moulin à vapeur, capitaliste industriel).
Synthèse: 238, 347.
Systèmes: 325, 344; — techniques: 381.

T

Techniques (cf. Révolution —, Système —): 119, 134-136, 373; — = organes productifs de l'homme social: 378; êtres —: 374; objet —: 358, 374; innovation —: 374, 407; monde —: 358, 374.
Technologie: 21, 58-59; histoire de la —: 380, 383-384; conception technologique de l'histoire: 392.
Technologisme: 133, 392.
Téléologie: 242, 249.
Temps libre (cf. Liberté et —).
Tendance: 21, 31, 205-215, 357; diverses espèces de —: 209-212; loi tendancielle: 31, 81; — et être en puissance: 277.
Terre (cf. Physiocratie, Sol): 293, 376; —, mère des richesses: 299.
Terminologie (cf. Catégories).
Théisme: 346.
Théologie: 132, 349; — naturelle: 341; — spéculative: 340.
Théologues: 341.
Théorie (cf. Pratique et —): 115-116, 313; — de la connaissance: 344; «ma soi-disant —» (Marx): 233, 236; — de l'histoire: 235.
Totalité, tout: 53, 81; touts organiques: 131.
Traducteur, Marx —: 343.
Transformation: — de la forme d'une loi: 96-99.
Travail (cf. Force de travail, Journée): définition du —: 248, 269-282, 285, 316-317, 319, 375; — abstrait (catégorie générale): 118, 389; — aliéné: 321; — = premier besoin vital: 469-471; — de l'esclave: 332-334; — concret: 117; — «forcé»: 466; — futur (cf. Capital); — libre: 461; — et liberté: 464-472; — d'une machine: 384; — manuel, intellectuel: 386; — nécessaire: 451; — nouveau: 433; — passé = — mort 270, 397, 405; — = pur plaisir (Fourier): 470; — potentiel (en puissance) (cf. Force de travail); — productif, improductif: 386, 394; — et temps libre: 464-472; — = sacrifice (Smith): 470; — simple, 394; — serait la seule source des richesses: 297-298, 394-395; — seule source des valeurs: 400; — spirituel abstrait (Hegel): 355; — et vie: 350; — vivant (en acte): 265, 270; auto-production de l'homme dans le —: 355-358; ontologie du travail: 316; séparation du — et de ses conditions (cf. Force de Travail); le —, soleil de la vie sociale: 99.
Travailleur «libre»: 276, 453; — associés: 466.

U

Un, Unité générique (cf. Genre): 336.
Unité (cf. Dialectique): de l'homme et de la nature: 374-379; — du subjectif et de l'objectif: 338; l'— se fait valoir dans les crises: 430.
Universalisation de l'histoire: 250.
Usages possibles: 376.
Utilitarisme: 463-4.
Utilités: — possibles: 397; — effectives, agissantes: 397.

V

Valeur: — d'usage, — d'échange, leur lien nécessaire: 97-98, 295, 438-440; valeur-travail: 85-87, 96-97, 117-118, 136-138, 152 (n. 2), 293; — chez Aristote: 329-330; — des machines, 403; baisse de la — des objets d'utilité: 406; changement de la — et crises: 429-430; création de — (cf. Création).
Valeur-travail (cf. Loi de la valeur).

Vente (cf. Échanges).
Vérité: 347; contre-vérités historiques (de Proudhon): 389-390.
Vie (cf. Besoins, Fin, Travail): 50, 284, 313; êtres vivants: 214, 225; être social, processus de vie social, politique et intellectuel: 47-48..
Violence: 104-105, 234.
Virtualité, virtuel: 22, 276-282, 317.

INDEX LEXICAL
DES TERMES ET EXPRESSIONS ALLEMANDS

Ce lexique recense la plupart des termes et expressions allemands de cet ouvrage, laissant de côté des termes sans conséquence sur le sens. Il en donne la traduction, et les numéros de pages et de notes où ils apparaissent. Le lecteur pourra les retrouver dans leur contexte (le plus souvent une citation), et consulter nos commentaires concernant leur traduction et, éventuellement, les divergences des traducteurs.

A

abhangen (dépendre): 48, 154 (n. 46), 155 (n. 63).
an sich (en soi): 22, 278-279, 281, 290.
an und für sich (en et pour soi): 30, 330.
ändern (changer): 97; ***sich*** — (se changer, se transformer): 223, ***Änderung*** (changement, rendre autre): 137, 319; ***andre geworden*** (devenues autres): 223.
angeblich (prétendu, soi-disant): 101, 112 (n. 96).
angreifen (prendre, saisir): 260 (n. 174).
Anlage (disposition, aptitude): 364 (n. 114).
Anschauung (manière de voir, conception): 236.
Arbeit (travail): 285, 286, 304 (n. 74), 305 (n. 96), 359 (n. 21); ***Arbeiter*** (ouvriers): 304 (n. 74), 395; ***Arbeitskraft*** (force de travail): 281, 283-285, 288-290, 304 (n. 74), 305 (n. 96, 98); ***Arbeitsmachine*** (machine de travail): 382; ***Arbeitsvermögen*** (puissance de travail): 283-288, 305 (n. 96), 306 (n. 103, 104); ***lebendigen Arbeitsvermogen*** (puissances de travail vivantes): 224.
Aufgabe (tâche; problème): 232.
aufheben (dépasser, abolir et conserver à la fois): 27, 34 (n. 28), 179, 190, 193; ***sich aufheben*** (se compenser, s'annuler): 164, 179, 197 (n. 1); ***sich wechselseitig aufhebenden*** (qui s'annulent réciproquement): 193; ***Aufhebung*** (dépassement): 34 (n. 27), 110 (n. 73); ***aufgehoben*** (dépassé): 96, 110 (n. 73), 431.
Auflösung (décomposition, dissolution): 224, 445.
Ausfluss (émanation): 125.
Ausgleichung (égalisation, péréquation): 165, 167.
auslöschen (éteindre; effacer): 209.

aüßern (extérioriser): 48; ***Aüßerung*** (manifestation, extériorisation): 293, 317.

B

Basis (base): 47, 384; ***reale Basis*** (base concrète): 47.
bedingen (conditionner): 45, 125; ***bedingt*** (conditionné): 45, 141, 143, 218; ***Bedingung*** (condition): 45; ***grundlegenden Bedingungen*** (causes fondamentales): 186.
befreien (***sich selbst*** —) (se libérer soi-même): 257 (n. 103).
begreifen (saisir, comprendre): 62; ***das Begreifen*** (la compréhension): 258 (n. 124); ***Begriff*** (concept, notion, idée): 369 (n. 165).
begründen (fonder solidement — cf. ***Grund***): 434; ***Begründungstendanz*** (tendance à donner des causes): 480.
Bestandteil (élément, constituant, composant): 140; ***bestimmen*** (déterminer): 45, 124-125; ***sich bestimmen*** (se déterminer soi-même): 137; ***bestimmt*** (déterminé): 47, 121, 123-124, 133, 193; ***Bestimmung*** (détermination): 125, 154 (n. 34, 47).
bewegen (mouvoir, remuer): 384; ***bewegend*** (mouvant, qui meut): 75 (n. 68).
bewußt (conscient): 357; ***Bewußtsein*** (conscience): 357.
Bildung (formation, culture intellectuelle, lumières): 271.
bisherige (jusqu'à présent, jusqu'à ce jour): 257 (n. 98).

D

Dasein (existence): 317.
Determinismus (déterminisme): 70, 78 (n. 114).
Dienst (service): 414 (n. 101).
Ding (chose): 317, 395; ***dinglich*** (qui a le caractère de chose, chosifié, réifié): 317.
Durchschnitts-Arbeiskraft (force de travail moyenne): 195; ***Durchschnittswert*** (valeur moyenne): 193, 194.
durchsetzen (***sich***) (se faire une place, se frayer un chemin à travers): 96, 209, 254 (n. 19).

E

einzel (singulier, individuel): 383; ***einzig*** (unique): 53.
Endzweck (fin dernière): 492.
Energie (énergie, activité): 341, 356; ***energische Prinzip*** (principe actif): 477.
entfremdet (aliéné): 482 (n. 1); ***Entfremdung*** (aliénation, cf. ***fremd***): 482 (n. 1).
entscheiden (décider, déterminer): 384, 444.
entsprechen (être conforme à, correspondre): 154 (n. 47), 253 (n. 12).
Enstehung (naissance, origine, commencement): 155 (n. 57), 215, 217; ***historische Entstehung*** (genèse historique): 217.
entwickeln (développer): 96; ***Entwicklung*** (développement; évolution): 215, 224, 249, 250, 255 (n. 77); ***Entwicklungsgesetz*** (loi d'évolution): 215; ***sogenannte historische Entwickung*** (ce qu'on appelle développement historique): 217 (cf. ***sogennant***).
Erdformation (formation de la terre): 243.
Erhaltung (conservation, maintien): 221; ***Erhaltung der Kraft*** (conservation de l'énergie): 300 (n. 4).
erscheinen als (apparaître comme): 232; ***Erscheinung*** (apparition, manifestation, phénomène): 75 (n. 67), 232; ***Erscheinungsweise*** (manière d'apparaître, de se manifester): 97.
erzeugen (engendrer, former, produire): 129; ***Erzeugung*** (production): 229; ***Erzeugnis*** (produit, résultat): 50.

F

fähig (capable): 376; ***Fahigkeit*** (capacité, aptitude): 279, 287, 304 (n. 74).
Faktor (facteur): 63.
Form (forme): 61, 317; ***Formveränderung*** (changement de forme): 319.
fremd (étranger): 482 (n. 1).
für sich (pour soi): 290; ***für sich seiend*** (étant-pour-soi): 352.

G

gebieterisch (impérieux, impératif): 257 (n. 102).
gegeben (donné): 50.
Gegenstand (objet): 317; ***Gegenständlichkeit*** (objectivité, caractère d'être objectif): 108 (n. 39).
Geist (esprit): 255 (n. 77), ***geistig*** (intellectuel, de l'esprit, spirituel): 264; ***menschliche Geist*** (esprit humain): 255 (n. 77).
Genesis (genèse, formation): 155 (n. 57).
Geschichtstheorie (théorie de l'histoire): 235; ***Geschichtswissenschaft*** (science de l'histoire); 235.
gesellig (sociable): 327; ***Gesellschaft*** (société): 111 (n. 87); ***naturwüchsige Gesellschaft*** (société naturelle): 220; ***gesellschaftlich*** (social): 327.
gesetz (posé): 27; ***Gesetz*** (loi): 45.
Gestalt (forme, figure): 61, 317; ***Gestaltung*** (formation): 61.
Gewalt (force): 132; ***gewaltsam*** (par la force): 85
Gleichheit (égalité): 108 (n. 39); ***Gleichgewicht*** (équilibre): 441.
Glied (***als natürliches*** —) (en tant que membre naturel): 219.
Grund (fond; sol, terrain; fondement, base, fondation): 253 (n. 18); ***gründen*** (fonder): 61; ***Grundlage*** (fondement): 61, 126, 140, 141, 201 (n. 60), 255 (n. 68).

H

Hab'und Gut (du bien, de la fortune): 304 (n. 74).
Herausarbeitung (obtenir à force de travail, faire sortir, dégager): 445.
Hauptbedingung (condition principale): 77 (n. 93).
historisch notwendig (historiquement nécessaire): 231 (cf. ***Enstehung***).

I

Inhalt (contenu): 50, 434.
Instanz (instance): 53, 76-77 (n. 90).

K

können (pouvoir physiquement, objectivement): 376, 384, 409 (n. 10).
Kraft (force, pouvoir, efficacité): 278, 281, 283-286, 288-291, 304 (n. 74), 306 (n. 100, 103), 317, 357, 484 (n. 38).
Kraftentwicklung (développement de la force): 466.
Kulturstufe (niveau de culture): 256 (n. 86), 271, 281.

L

Leben (vie): 305 (n. 86); ***Lebendigkeit*** (vitalité, propriété de ce qui est vivant): 287.
Lehre (enseignement, doctrine, discipline; système): 243.

leiblich (corporel, du corps): 356; ***Leiblichkeit*** (qui est corporel, du corps, corporéité): 287, 305 (n. 86).
Leiter (conducteur, guide): 317.

M

Macht (puissance, autorité, empire): 75 (n. 68), 278, 313, 445; ***Machtmittel*** (moyen de pouvoir, d'action): 413 (n. 89).
maschinenmäßig (mécanique, fait à la machine): 410 (n. 38).
mathematisch exakten Nachweis (démonstration d'une exactitude mathématique): 237.
Mehrarbeit (surtravail): 27; ***Mehrgewinn*** (sur-gain): 28; ***Mehrwert*** (plus-value): 155 (n. 77).
Mißverhältnis (disproportion): 208.
Mittel (moyen): 304 (n. 74).
mittler (situé au milieu, moyen): 193, 194, 204 (n. 107).
mögen (pouvoir, au sens subjectif): 409; ***logisch unmöglich*** (logiquement impossible): 231.
Möglichkeit (possibilité): 22, 278-279, 281, 287, 304 (n. 70), 306 (n. 111), 317; ***Möglichkeit*** (***bloße*** —) (simple possibilité) 26.
Moment (facteur, moment, côté): 53, 74 (n. 57).

N

Naturgesetz (loi naturelle): 85; ***Naturmacht*** (puissance naturelle, puissance de la nature): 317; ***Naturnotwendigdkeit*** (***mit*** —) (selon une nécessité naturelle): 257 (n. 99); ***Naturstoff*** (matière naturelle, matériau naturel): 317; ***naturwissenschaftlich*** (à la manière des sciences de la nature): 237; ***naturwüchsig*** (naturel, de manière naturelle): 252.
Not (nécessité, urgence, besoin; détresse, indigence, misère): 257 (n. 102); ***notwendig*** (nécessaire): 45; ***Notwendigkeit*** (nécessité): 75 (n. 67), 257 (n. 102).

O

Objekt (objet): 317.

P

potentiell (potentiel, potentiellement): 278; ***Potenz*** (puissance): 105, 278, 306 (n. 103).
Praxis (pratique, exercice): 311, 317, 318, 320-322, 359 (n. 23).
Produktionskraft (force de production): 414 (n. 101); ***produktivbildend*** (créant un produit): 404; ***Produktivkraft*** (force productive): 200 (n. 52), 414 (n. 101).
Prozess (processus): 14.

R

regeln (régler, régulariser, mettre en ordre): 194; ***regelnd*** (régulant, régulateur): 85.
reichhaltig (qui contient beaucoup, riche, fécond): 465.
Rückschlag (choc en retour, réaction, contrecoup): 140.
Ruhe (repos, immobilité): 117.

S

schaffen (créer, produire, tirer du néant): 279.

schieben (pousser, couler, glisser): 395.
schließlich (finalement): 55.
schlummern (sommeiller, se reposer): 278.
Sein (être): 317.
Seite (côté): 64.
Selbst (soi): 353; ***selbständig*** (qui subsiste par soi-même, indépendant): 356; ***selbstbewußt*** (doué de conscience de soi): 359 (n. 22); ***Selbsterzeugung*** (production de soi, auto-production): 355; ***Selbsttätigkeit*** (spontanéité, auto-activité): 352, 455; ***selbstisch*** (égoïste): 352, 353; ***Selbstveränderung*** (changement de soi-même, auto-changement): 245; ***Selbstzweck*** (fin en soi): 221.
setzen (poser, placer, mettre): 126; ***sich setzen*** (se poser): 355; ***Setzung*** (position, action de poser): 126.
sogennant (« dit », appelé, nommé; soi-disant): 104, 112 (n. 96), 132, 217, 255 (n. 77).
Stoff (matière, substance, matériau): 137.
Strebziel (but de l'effort): 231.

T

Tat, ou ***That*** (action, acte): 229, 256 (n. 93), 317, 319, 371 (n. 203); ***Tathandlung*** (acte externe, violence): 371 (n. 203); ***tätig*** (actif, agissant, effectif): 357, 359 (n. 23); ***Tätigkeit*** (activité): 286, 317-319, 359 (n. 23, 26).
Tauschwert (valeur d'échange): 33 (n. 16).
Tendanz (***als beherrschende*** —) (en tant que tendance dominante): 209; ***beständige Tendanz*** (tendance constante): 215; ***nur als Tendanz*** (seulement en tant que tendance): 208.
Träger (porteur): 353.
Trieb (force d'impulsion, tendance, penchant, inclination): 357.

U

umsonst (pour rien, gratuitement): 404.
Umständ (circonstance): 62, 170; ***Umstandstheorie*** (théorie des circonstances): 260 (n. 152).
Umwältzung (révolution): 256 (n. 88).
unentgeltlich (gratuit, gratis): 404, 414 (n. 101).
Unruhe (agitation, mobilité): 117.
Unvermeidlichkeit (inévitabilité): 257 (n. 112).
Ursache (cause): 75 (n. 68), 122, 154 (n. 34); ***effektiven Ursachen*** (causes efficientes): 182.
Ursprung (origine, naissance, provenance): 118, 131, 154 (n. 57, 58); ***ursprünglich*** (primitif, originaire, dans l'origine, primitivement): 255 (n. 56).

V

verändern (changer, modifier, transformer): 179, 200 (n. 52), 257 (n. 101), 260 (n. 174), 317; ***Veränderung*** (changement, transformation): 317.
Verausgabung (dépense): 304 (n. 74).
Veraüßerung (aliénation, vente): 482 (n. 1).
verbinden (lier ensemble, relier, joindre): 317; ***Verbindung*** (liaison, union, combinaison, connexion): 151, 152.
verflochten (entrelacé, enchevêtré): 125.
Verhältnis (rapport): 466.
verkehrt (inversé, à l'envers): 192.

Vermögen (puissance, pouvoir, biens): 22, 276, 278, 279, 281, 283-285, 287, 288, 304 (n. 74), 305 (n. 86).
vernünftig (rationnel, sous forme rationnelle): 500 (n. 5).
Versachlichung (chosification, réification): 108 (n. 39).
Verselbständigung (autonomisation, émancipation): 445.
verursachen (causer, occasionner, produire, provoquer): 140.
verwirklichen (réaliser): 319; ***Verwirklichung*** (réalisation): 482.
Voraußetzung (présupposition): 50, 126, 154 (n. 41).

W

Wechselbeziehung (rapports mutuels, corrélation): 137.
Weltgeschehen (événement du monde): 500; ***weltlich-werden*** (devenir mondial): 482.
werden (devenir): 500 (n. 3).
Wertbestimmung (détermination de la valeur): 271; ***wertbildend*** (créant, produisant, de la valeur): 404; ***wertsetzend*** (posant de la valeur): 286.
Wesen (être, nature réelle, réalité, essence): 357.
widerspiegeln (refléter, réfléchir): 137.
widersprechen (contredire, être en contradiction): 154 (n. 47), 253 (n. 11).
wiedergewinnen (regagner, recouvrer, reprise): 498.
Willkür (arbitraire, bon plaisir, volonté despotique): 148, 193.
wirken (agir): 34 (n. 28), 319, 357, 369 (n. 168), 404, 414, (n. 114); ***wirkend*** (agissant, qui opère, efficace): 397.
wirklich (vrai, réel, effectif, authentique): 132, 317, 397; ***Wirklichkeit*** (réalité effective): 26, 34 (n. 27), 313, 317, 319, 350, 369 (n. 168), 433.
Wirksamkeit (efficacité): 22.
Wirkung (effet, résultat): 75 (n. 62), 208, 350, 369 (n. 168), 414 (n. 101).
Wissenschaft (science: savoir, doctrine, érudition; connaissance): 240; ***historische, soziale*** — (science, historique, sociale): 259 (n. 138); ***wissenschaftlich*** (scientifique, méthodique, raisonné): 240.

Z

zwezckmäßig (conforme au but, finalisé): 359 (n. 26), 375.
Zufall (hasard): 30, 147-148, 157-8 (n. 95); ***zufällig*** (par hasard, fortuit): 170; ***Zufälligkeit*** (fortuité): 30, 146-147, 157-8 (n. 95).
zusammenfallen (coïncider, convenir): 48; ***das Zusammenfallen*** (la coïncidence): 245.
Zusammengehörigkeit (homogénéité, cohérence): 426.
Zusammenhang (connexion, interdépendance, lien): 81, 214, 249, 251, 262 (n. 192, 193), 384.

TABLE DES MATIÈRES

Préface 7
Avant-propos 13
Introduction 17
1. Pour une connaissance « approchée » de Marx 17
2. Le concept de possibilité chez Marx et ses origines 22
3. Les modalités du possible 27
Notes 33

Première partie. — La possibilité abstraite ou la critique de l'économie politique 37

Chapitre premier. Le déterminisme 39
1. Le marxisme considéré comme déterminisme 40
2. L'équivoque du déterminisme économique chez Marx 43
3. La détermination « en dernière instance » selon Engels 52
4. Un paradoxe: Marx plus déterministe qu'Engels 56
5. Dissolution du paradoxe: des variétés possibles de sociétés 60
6. Les formes du déterminisme en histoire et le matérialisme historique 65
Notes 72

Chapitre 2. Les lois 79
1. La problématique des lois 80
2. L'analogie entre lois économiques et lois naturelles 84
3. « Nature » au sens d'essence 92
4. Des lois générales et leurs formes possibles 94
5. Les « soi-disant » lois naturelles du capitalisme 99
Notes 106

Chapitre 3. Les causes 115
1. L'explication par les causes 116
2. La notion de cause et ses divers sens 124
3. Analyse de la causalité économique 133
4. Pluralité et multiplicité des causes 139
5. La contingence des causes: le hasard ou fortuité 146
Notes 152

Deuxième partie. — La possibilité concrète ou la conception de l'histoire. 161

Chapitre 4. Les moyennes 163
1. Compensation et loi des grands nombres 164
2. Marx et les statistiques 171
3. Marx a-t-il repris le concept d'homme moyen de Quételet? 177
4. Marx et le nouvel esprit probabiliste 182
5. Critique des théories de la compensation 189
Notes 197

Chapitre 5. L'histoire 205
1. Les tendances 206
2. Le développement historique 215
3. La nécessité historique 225
4. Science et histoire 235
5. Matérialisme et téléologie en histoire 242
Notes 252

Chapitre 6. Les forces 263
1. Le concept de force matérielle 264
2. La spécificité de la force de travail 269
3. La force de travail en tant qu'être en puissance 276
4. L'énigme d'un changement terminologique 282
5. Les forces naturelles sont-elles productives? 291
Notes 300

Troisième partie. — La possibilité réelle ou le matérialisme pratique 309

Chapitre 7. L'activité 311
1. Le marxisme en tant que philosophie de l'activité 312
2. L'appréciation d'Aristote par Marx 322
3. Le « trésor » d'Aristote. Son utilisation par Marx 326
4. D'où vient l'importance d'Aristote pour Marx? 337
5. Le sujet de l'activité: le rapport de Marx à Hegel 347
Notes 358

Chapitre 8. La technique 373
1. L'unité de l'homme et de la nature 374
2. L'analyse de la machine: la « machine de travail » 379
3. La division du travail: ses deux formes principales 385
4. « La machine est une force productive » 390
5. Le « service » du machinisme et ses limites capitalistes 399

Notes 409

Chapitre 9. Les crises 417
1. La possibilité des crises 418
2. La possibilité «formelle» des crises: ses deux formes 425
3. La réalisation de la possibilité des crises 430
4. Crise du capital et révolution 437
Notes 446

Chapitre 10. La liberté 449
1. Aliénation et objectivation 450
2. Le règne de la liberté 456
3. Surtravail et temps libre: travail et liberté 464
4. Ce que Marx doit à Épicure dans sa conception de la liberté ... 472
Notes 482

Conclusion 489
1. Les trois moments de la pensée de Marx 489
2. L'homme en tant qu'être des possibles 492
3. Société communiste et individu libre 495
Notes 500

Bibliographie 503

Index des noms de personnes 521
Index des concepts 531
Index lexical des termes et expressions allemands 545

ERRATA DE LA PREMIÈRE ÉDITION

page	ligne	au lieu de	lire
23	18	dont	donc
58	25	**strictot**	**stricto**
78	note 115, ligne 1	*encyclopédiques*	*encyclopédique*
112	note 97, ligne 1	**mysticirte**	**mystifierte**
135	12	*in abstracto*	**in abstracto**
149	23	excternes	externes
156	note 66, ligne 9	PARRAIN	PARAIN
189	28	éconoiques	économiques
190	31	explicaitons	explications
194	17	forment	forme
199	note 32, ligne 4	140).	140)).
229	30	de la	de le
	37	fait	faire
230	10	différentes	différents
231	16	concernce	concerne
247	18	supposése	supposées
248	16	interprètres	interprètes
251	23	Quant	Quand
253	note 12, ligne 3	condordance	concordance
	note 17, ligne 3	**Tendanz**	**Tendenz**
254	note 40	ni	nie
	note 44	cette	Cette
261	note 178, ligne 4	Maspéro	Maspero
	note 179	(Cf.*La*	(Cf. *La*
265	37	Leiniz	Leibniz
286	24	**Wertsetzende**	**wertsetzende**
302	note 26, ligne 2	célébrité	célérité
304	note 74, ligne 12	**(kräfte)**	**(Kräfte)**
305	note 86, ligne 7	**Leilichkeit**	**Leiblichkeit**
306	note 100, ligne4	**der Arbveiter**	**der Arbeiter**
322	20	cartégories	catégories
358	note 8, ligne 4	Texte,	texte,
360	note 39, ligne1	sont	sort
361	note 41, ligne 4	**Jahgang**	**Jahrgang**
394	16	objectivité	objectivé
404	10	Il n'y a	Il y a
412	note 63, ligne 4	p. 28,	pp. 21 et 28,
448	note 83, ligne 8	l'aure	l'autre
472	12	André Calvez	Jean-Yves Calvez
483	note 5, ligne 1	Maspéro	Maspero
485	note 68, ligne 7	l'idéalisme	l'idéalisme"
487	note 87, ligne 13	auvait	avait
492	10	est seule est	seule est
495	40	son naturelle	non naturelle
498	42	autrement	Autrement
505	30	dix-huit. Brumaire	dix-huit Brumaire
507	31	Laffargue	Lafargue
514	9 et 10	Maspéro	Maspero
518	46	SEPIRM [...] S.O.D.I.S.).	(Revue de l'Institut de Recherches marxistes, depuis 1981).
538	1	**types de loi**:	**types de lois**:
542	19	Série causales	Séries causales
546	43	**Entwickung**	**Entwicklung**
549	23 et 24 (3 fois)	**Tendanz**	**Tendenz**

Collection ***L'Ouverture Philosophique***
dirigée par Bruno Péquignot
et Dominique Chateau

Déjà parus

François NOUDELMANN, *Sartre : l'incarnation imaginaire*, 1996.
Jacques SCHLANGER, *Un art, des idées*, 1996.
Ami BOUGANIM, *La rime et le rite. Essai sur le prêche philosophique*, 1996.
Denis COLLIN, *La théorie de la connaissance chez Marx*, 1996.
Frédéric GUERRIN, Pierre MONTEBELLO, *L'art, une théologie moderne*, 1997.
Régine PIETRA, *Les femmes philosophes de l'Antiquité gréco-romaine*, 1997.
Françoise D'EAUBONNE, *Féminin et philosophie (une allergie historique)*, 1997.
M. LEFEUVRE, *Les échelons de l'être. De la molécule à l'esprit*, 1997.
Muhammad GHAZZÂLI, *De la perfection*, 1997.
Francis IMBERT, *Contradiction et altération chez J.-J. Rousseau*, 1997.
Jacques GLEYSE, *L'instrumentalisation du corps. Une archéologie de la rationalisation instrumentale du corps, de l'Âge classique à l'époque hypermoderne*, 1997.
Ephrem-Isa YOUSIF, *Les philosophes et traducteurs syriaques*, 1997.
Collectif, publié avec le concour de l'Université de Paris X, *Objet des sciences sociales et normes de scientificité*, 1997.
Véronique FABBRI et Jean-Louis VIEILLARD-BARON (sous la direction de), *L'Esthétique de Hegel*, 1997.
Eftichios BITSAKIS, *Le nouveau réalisme scientifique. Recherche Philosophiques en Microphysique*, 1997.
Vincent TEIXEIRA, *Georges Bataille, la part de l'art. La peinture du non-savoir*, 1997.
Tony ANDRÉANI, Menahem ROSEN (sous la direction de), *Structure, système, champ et théories du sujet*, 1997.
Denis COLLIN, *La fin du travail et la mondialisation. Idéologie et réalité sociale*, 1997.

Collection ***La Philosophie en commun***
dirigée par S. Douailler, J. Poulain, P. Vermeren

Déjà parus

Renzo RAGGHIANTI, *Alain. Apprentissage philosophique et genèse de la Revue de Métaphysique et de Morale.*
Philippe DESPOIX, *Ethiques du désenchantement*
Frances NETHERCOTT, *Une rencontre philosophique, Bergson en Russie (1907-1917).*
Jean-Marie LARDIC, *L'infini et sa logique. Etude sur Hegel.*
Patrice VERMEREN, Victor COUSIN. *Le jeu de la philosophie et de l'Etat.*
Jean-Ernest JOOS, *Kant et la question de l'autorité.*
Stanislas BRETON, *Vers l'originel.*
Hélène VAN CAMP, *En deuil de Kafka.*
François ROUGER, *Existence-Monde-Origine.*
Collectif, Jean BORREIL, *La raison de l'autre.*
Christian MIQUEL, *Philosophie de l'exil.*
Christian MIQUEL, *La Quête de l'exil.*
Ruy FAUSTO, *Sur le concept de capital. Idée d'une logique dialectique.*
Augusto PONZIO, *Sujet et altérité sur Emmanuel Lévinas.*
Anne STAQUET, *Introduction à la pensée faible de Vattimo et Rouatti.*
Hélène VAN CAMP, *Chemin faisant avec Jacques Derrida.*
Danielle COHEN-LEVINAS, *Des notations musicales. Frontières et singularités.*
Alessandro PANDOLFI, *Généalogie et dialectique de la raison mercanti listes*
Slavoj ZIZEK, *Essai sur Schelling. Le reste qui n'éclôt jamais.*
Humberto GIANNINI, Pierre-François MOREAU, Patrice VERMEREN (Sous la direction de), *Spinoza et la politique.*
Rada IVEKOVIC, *Le sexe de la philosophie*
Ernesto Mayz VALLENILLA, *Fondements de la méta-technique*
Juan Diego BLANCO, *Initiation à la pensée de François Laruelle.*
Monica M. JARAMILLO-MAHUT, E. HUSSERL et M. PROUST *A la recherche du moi perdu.*
Rada IVEKOVIC, Jacques POULAIN (resp.), *Guérir de la guerre et juger la paix.*

Collection ***La Philosophie en commun***
dirigée par S. Douailler, J. Poulain, P. Vermeren

Dernières parutions

Juliette SIMONT, *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les "Fleurs noires" de la logique philosophique.*
Serge VALDINOCI, *La science première, une pensée pour le présent et l'avenir.*
Hubert VINCENT, *Education et scepticisme chez Montaigne, ou Pédantisme et exercice du jugement.*
Brigitte LEROY-VIÉMON, *L'altérité fondatrice.*
Cécilia SANCHEZ, *Une discipline de la distance, l'institutionnalisation universitaire des études philosophiques au Chili.*
Véronique FABBRI, *La valeur de l'œuvre d'art.*
François ROUGER, *L'événement de monde.*
Roman INGARDEN, *De la responsabilité. Ses fondements ontiques* (traduction française et présentation par Philippe Secrétan).
Michel SERVIÈRE, *Le sujet de l'art* précédé de *Comme s'il y avait un art de la signature* de Jacques DERRIDA.
Ivaylo DITCHEV, *Donner sans perdre. L'échange dans l'imaginaire de la modernité.*
Juan MONTALVO, *Oeuvres choisies.*
Janine CHÊNE, Edith & Daniel ABERDAM (textes recueillis par), *Comment devient-on dreyfusard ?*
J. H. LAMBRET, *Photométrie ou de la mesure et de la gradation de la lumière, des couleurs et de l'ombre 1760.* Trad. du latin : J. Boye, J. Couty, M. Saillard.
Muhamedin KULLASHI, *Humanisme et Haine.*
Marie-José KARDOS, *Lieux et lumière de Rome chez Cicéron.*
Jacques POULAIN, *Penser, Au présent.*
Charles RAMOND, *Spinoza et la pensée moderne.*
Wolfgang KAMPFER, *Le temps partagé.*
Alberto GUALANDI, *La rupture et l'évènement.*
Marie CRISTINA FRANCO FERRAZ, *Nietzsche, le bouffon des dieux.*
Jacques POULAIN, *La condition démocratique.*

Achevé d'imprimer le 25 mai 1998
sur les presses de Dominique Guéniot,
imprimeur à Langres - Saints-Geosmes

Dépôt légal : juin 1998 - N° d'imprimeur : 3272