

La philosophie de Marx

DU MÊME AUTEUR

- Lire le Capital* (en coll. avec L. ALTHUSSER, P. MACHEREY, J. RANCIÈRE, R. ESTABLET), Éditions François Maspero, Paris, 1965 (2^e éd. augmentée, 1968).
- Cinq Études du matérialisme historique*, F. Maspero, Paris, 1974.
- Sur la dictature du prolétariat*, F. Maspero, Paris, 1976.
- Marx et sa critique de la politique* (en coll. avec C. LUPORINI et A. TOSEL), F. Maspero, Paris, 1979.
- Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985.
- Race, nation, classe* (en coll. avec I. WALLERSTEIN, La Découverte, Paris, 1988 (rééd. « Poche/Essais », 2007).
- Sterke Posities in de Politieke Filosofie* (en coll. avec G. LOCK et H. VAN GUNSTEREN), Stenfert Kroese B.V., Leiden/Antwerpen, 1989.
- Écrits pour Althusser*, La Découverte, Paris, 1991.
- Les Frontières de la démocratie*, La Découverte, Paris, 1992.
- Masses, Classes, Ideas. Studies in Politics and Philosophy*, Routledge, New York, 1993.
- Lieux et noms de la vérité*, Éd. de l'Aube, La Tour-d'Aigues, 1994.
- La Crainte des masses : politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris, 1997.
- Droit de cité : culture et politique en démocratie*, Éditions de l'Aube, La Tour-d'Aigues, 1998.
- Nous, citoyens d'Europe : les frontières, l'État, le peuple*, La Découverte, Paris, 2001.
- Droit de cité*, PUF, Paris, 2002.
- L'Europe, l'Amérique, la guerre : réflexions sur la médiation européenne*, La Découverte, Paris, 2003 (rééd. « Poche/Essais », 2005).
- Europe, Constitution, Frontière*, Éditions du Passant, Paris, 2005.
- Marx contemporain*, volume 2 (en coll. avec M. BENASAYAG, J. BISILLIAT et al.), Syllepse, Paris, 2008.
- Violence et civilité : Weltek Library Lectures 1996 et autres essais de philosophie politique*, Galilée, Paris, 2010.
- La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, PUF, Paris, 2010.
- Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris, 2011.

Étienne Balibar

La philosophie de Marx

Nouvelle édition
revue et augmentée



La Découverte / Poche

9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

Ce texte a été initialement publié en 2001 aux Éditions La Découverte dans la collection «Repères».

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information par courriel, à partir de notre site www.editions-ladecouverte.fr, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

ISBN 978-2-7071-6761-3

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 1993, 2001, 2014.

Pour François Gèze

À la mémoire de Jean-Paul Piriou

Avertissement de la nouvelle édition

Hugues Jallon, successeur de François Gèze à la direction des Éditions La Découverte, m'ayant proposé de rééditer à nouveau mon petit livre de 1993, *La Philosophie de Marx*, dans une présentation différente au sein de sa collection de poche, je me suis posé la question de savoir s'il conviendrait, à cette occasion, de revoir ou transformer le texte de l'édition précédente. Pour les raisons que j'indique ci-après, dans la préface de cette nouvelle édition, cela ne m'a pas paru possible ni, à vrai dire, souhaitable. En revanche, il m'a semblé que l'usage de l'ouvrage, dans les conditions d'aujourd'hui, pourrait bénéficier de deux ajouts, qui sont aussi à leur façon des mises à jour.

Le premier est constitué par la préface : « Du marxisme althussérien aux philosophies de Marx ? Vingt ans après ». Il s'agit d'une adaptation du texte que je venais d'écrire pour servir de postface à la traduction allemande de l'ouvrage, par les soins de mon ami Frieder Otto Wolf, lui-même marxiste militant et philosophe, qui m'avait demandé d'en profiter pour essayer de situer, de façon comparative, le texte de 1993 par rapport à mes conceptions actuelles. Il m'a semblé en effet que

la réponse que je lui faisais pouvait s'adresser tout autant à des lecteurs français qu'allemands. Je lui suis d'autant plus reconnaissant de sa sollicitation que nous nous trouvons ainsi reconstituer à notre façon l'espace translinguistique et transfrontière dans lequel s'est élaborée l'œuvre de Marx ¹.

C'est tout naturellement que, dans ces conditions, j'ai voulu également compléter cette réédition en incluant un essai sur « Anthropologie philosophique ou ontologie de la relation ? Que faire de la VI^e Thèse sur Feuerbach ? », issu d'une journée d'études tenue à l'université d'Albany en 2011. Le style, comme on verra, n'est plus celui d'une « introduction », mais d'une discussion mi-philologique, mi-philosophique portant sur un point précis d'interprétation du *corpus* marxien (lié à la « querelle de l'humanisme » et aux nouveaux débats sur l'ontologie sociale). J'espère que, sur la base des explications fournies par le corps de l'ouvrage, il sera accessible à tous les lecteurs du livre — ou à la plupart. Mais (outre la célébrité du texte que je commente), j'ai une autre raison de vouloir fournir ici ce complément. Les passages de *La Philosophie de Marx* où j'évoquais la présence chez Marx, précisément dans la « VI^e Thèse sur Feuerbach », d'une philosophie de la « transindividualité » (à certains égards comparable à celles de Spinoza et de Freud) et d'une « ontologie de la relation » qui inverse (logiquement et politiquement) le primat des individus sur leurs « rapports », ont suscité de l'intérêt et provoqué des interrogations.

1 Le livre, traduit et préfacé par Frieder Otto Wolf, est paru sous le titre *Marx' Philosophie. Mit einem Nachwort des Autors zur neuen Ausgabe, übersetzt und eingeleitet von Frieder Otto Wolf*, b_books, Berlin, 2013. Frieder Otto Wolf, ancien professeur à l'université de Coimbra au Portugal et député des Grünen au Parlement européen, est actuellement professeur honoraire (philosophie) à la Freie Universität à Berlin. Il a traduit en allemand de nombreux textes d'Althusser. Il est l'auteur, en particulier, de *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit*, Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster, 2009. Je remercie les éditions b_books de leur aimable autorisation.

Quelle meilleure occasion qu'une nouvelle édition du livre pour essayer de leur apporter une réponse, ou du moins de préciser le sens de l'hypothèse ² ?

Enfin, je tiens à signaler que, en accord avec l'éditeur, la présente édition reproduit le « Guide bibliographique » qui figurait dans la précédente de 2001, alors déjà revu et augmenté par rapport à celui rédigé dans l'état des références et des travaux de 1993. Il aurait eu besoin aujourd'hui d'une totale refonte (et sans doute d'une expansion) dont je n'ai pas la compétence, indispensable à une utilisation directement pédagogique. Il existe beaucoup d'excellentes introductions à Marx et de sites consacrés à l'étude de son œuvre et du marxisme qui pourront, je l'espère, pallier cette absence ³. Tel quel, il constituera donc simplement, et conformément à la tradition, le système des références utilisées dans l'ouvrage. Nous avons conservé également le système des « encarts » caractéristiques de la collection « Repères », qui proposent des abrégés historiques et biographiques ou des extraits de textes utiles à la compréhension de l'exposé principal.

2 Le même texte paraît en traduction dans le recueil d'essais *Il transindividuale. Sogetti, relazioni, mutazioni*, sous la direction d'Étienne Balibar et Vittorio Morfino, Mimesis Edizioni, Milan, 2014.

3 Dans la traduction allemande citée plus haut, Frieder Otto Wolf a lui-même assumé la tâche de fournir une bibliographie raisonnée d'introduction à Marx et au marxisme, tenant compte des discussions actuelles en plusieurs langues, qui n'a pas d'équivalent véritable à ma connaissance. Mais elle n'est pas directement transposable en français.

Préface à la nouvelle édition

Du marxisme althussérien aux philosophies de Marx ? Vingt ans après

J'avais écrit ce petit livre sur « La philosophie de Marx » en 1993, à la demande de deux amis : François Gèze, P-DG des Éditions La Découverte, et mon collègue de l'université Paris-I, Jean-Paul Piriou, économiste et syndicaliste, aujourd'hui disparu, qui avaient fondé la collection « Repères » pour servir à la formation des étudiants en sciences humaines, dans un esprit de critique des orthodoxies dominantes et d'ouverture des frontières entre les disciplines. Bien entendu, l'idée de l'éditeur était aussi que ces ouvrages, rédigés autant que possible dans un style accessible, sans jargon mais sans simplification exagérée, pourraient être utiles à un lectorat plus large. Vingt ans plus tard, je crois pouvoir dire sans prétention que ces différents objectifs ont été raisonnablement atteints, aussi bien dans l'espace francophone (où le volume a été réimprimé plusieurs fois) qu'à l'étranger (où plusieurs traductions sont toujours en circulation). Je ne regrette donc pas l'effort que j'avais fourni en quelques semaines de travail intensif pour rassembler et résumer, dans un espace strictement limité *a priori*, ce que je pensais avoir appris au cours des trente années précédentes à propos des « objets » de la pensée

philosophique de Marx, de ses modalités et des problèmes qu'elle recouvre. Cet effort a permis, semble-t-il, à différents groupes de lecteurs, débutants ou non, d'entrer dans l'univers intellectuel de Marx par une porte déterminée, en leur donnant les moyens d'en discuter la pertinence. Et il m'a permis à moi de formuler des clés d'interprétation que j'avais longtemps recherchées, en les confrontant à celles d'autres lecteurs de mon époque ¹.

Mais vingt ans, c'est une longue période. Le monde a changé — ce monde social que la fameuse XI^e Thèse de Marx sur Feuerbach demandait de « transformer », et pas simplement d'« interpréter ». J'ai moi-même changé (pour ne rien dire des autres philosophes de ma génération). Est-ce que j'écirais aujourd'hui ce petit livre de la même façon ? Telle est en somme la question que m'a posée Frieder Otto Wolf au nom des lecteurs à venir de ce livre dans l'espace germanophone, et qui peut tout aussi bien, je crois, interpellier des lecteurs français.

La réponse est évidemment non. Je ne l'écirais plus ainsi. Mais la réponse est aussi que je ne suis pas certain d'être capable, aujourd'hui, de produire une synthèse de ce genre, alors même que, depuis les années 1990, je n'ai jamais cessé de revenir aux textes de Marx : pour éprouver leur efficacité dans le traitement de diverses questions philosophiques et politiques (citons sans ordre : l'économie de la violence et l'ambivalence de ses effets, les transformations de la subjectivité et de la puissance d'agir induites par la mondialisation capitaliste, les conflits internes de l'universalisme, la fonction administrative et idéologique des frontières, les perspectives de la citoyenneté transnationale, la

1 J'ai découvert avec émotion, sur le site consacré à la mise en ligne des archives de Daniel Bensaid, une note consacrée à : « Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx* », datée de 1993, qui souligne nos points d'accord et de désaccord. Voir <www.danielbensaid.org/etienne-balibar-la-philosophie-de?lang.fr>

crise du sécularisme européen et de sa variante française, la *laïcité*...); et pour chercher, en retour, quelles virtualités ces questions d'actualité peuvent nous faire découvrir dans la pensée de l'auteur du *Manifeste communiste* et du *Capital*... Sans doute, je pourrais procéder à de nombreux enrichissements et rectifications, mais il est probable que l'effet produit serait une bien plus grande dissémination des thèmes et des problèmes, et que je ne réussirais plus aujourd'hui à inventer, comme je l'avais fait en 1993, un fil conducteur permettant de les relier entre eux au service d'une question unique.

Et pourtant, loin de penser que le « forçage » auquel j'avais procédé alors est dénué de signification, je suis tenté de croire qu'il comporte une sorte de nécessité, au point de rencontre d'un grand tournant historique et d'une expérience d'écriture philosophique collective à laquelle j'avais été étroitement associé. Et comme je suis intimement convaincu que l'usage « théorique » et « pratique » des philosophes doit comporter en permanence une dimension autocritique (voire autodéconstructrice, comme dirait Derrida), qui requiert la conscience de leur propre historicité, je prends *aujourd'hui* même le risque d'affirmer que l'intelligence de cette « rencontre » d'*hier* est l'une des conditions de nos pensées de *demain*, « avec et contre Marx ». Il faut donc que j'en dise un mot, et pour cela je dois demander au lecteur de se reporter par l'imagination à ce qu'était la conjoncture politique et intellectuelle du début des années 1990, en particulier en Europe (je reviendrai dans un instant sur les implications de cet eurocentrisme).

On pourrait dire très simplement que ce qui s'effondre alors, dans la soudaineté des révolutions démocratiques des pays du « socialisme réel » sous hégémonie soviétique, c'est l'idée même de *révolution sociale*, et que ce qui commence aussi à apparaître, c'est le caractère hautement problématique (en Europe et au-delà) du « cercle vertueux » dans lequel l'articulation de l'économie de marché et du parlementarisme libéral

garantirait, à l'inverse, une *transformation de la politique* en son contraire : ce qu'on commence alors à peine à désigner comme la « gouvernance » optimale ². D'une certaine façon, ce changement de tableau est un trompe-l'œil, car il repose sur le renversement terme à terme du discours de la révolution, sans analyse véritable de l'histoire du socialisme ou des transformations du capitalisme (et de leur interaction). Mais il contient aussi une injonction à repenser les catégories de la philosophie de l'histoire qui, en Occident, depuis les débuts de la modernité, a permis d'articuler les notions de progrès, d'émancipation et de révolution, en donnant lieu à différents « grands récits » de droite ou de gauche (parmi lesquels, sur le plan spéculatif, le récit « dialectique » du progrès par la « puissance du négatif », ou par la conversion de la violence en institutions et en formations sociales, est certainement l'un des plus efficaces) ³. Ceux qui comme moi avaient partagé l'espérance d'émancipation contenue dans la notion de communisme (et qui — faisons ici cet aveu — la partagent toujours, bien que sans aucune illusion sur le fait qu'elle corresponde à une *nécessité* de l'histoire, ou qu'elle contienne par elle-même la garantie de son *bon usage*), devaient être particulièrement sensibles à cette injonction. S'ils se voulaient philosophes, il leur fallait comprendre *théoriquement* et *historiquement* ce qui avait bloqué la capacité autocritique du marxisme (et, sur le plan pratique, ce qui avait rendu inopérantes, ou voué à la catastrophe, toutes les tentatives de « révolution dans la révolution » — suivant l'expression inventée par Régis Debray à propos de la révolution

2 Le document interne (*discussion paper*) de la Banque mondiale, « Managing development : The governance dimension », auquel on réfère souvent le début de l'usage systématique de ce terme dans son acception contemporaine, est daté d'août 1991.

3 Je m'en suis occupé dans plusieurs des essais qui constituent le volume paru en 2010 aux éditions Galilée, *Violence et Civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*.

cubaine à ses débuts, mais qui valait aussi pour la révolution culturelle chinoise, ou du moins pour son idée, et pour le « Printemps de Prague »⁴. Mais il leur fallait aussi déterminer si, dans le *complexe familial* constitué par les téléologies du progrès historique à l'époque bourgeoise (Turgot, Kant, Hegel, Comte, Spencer...), le marxisme comportait ou non une *différence spécifique*, voir une *différence irréductible*, qui garantirait la pérennité de sa fonction critique au-delà même de la « décadence de l'idée de progrès » (Georges Canguilhem)⁵.

Le marxisme « althussérien » auquel, depuis les textes écrits en commun avec Althusser dans les années 1960 (*Lire le Capital*)⁶, j'avais essayé de contribuer de mon mieux, était-il bien placé pour faire face à ce genre de questions et à leurs implications philosophiques ? Oui et non.

Oui, parce que, à l'instar d'autres grands marxistes du ^{xx}e siècle comme Benjamin ou Bloch (et, il faut bien le dire, dans l'ignorance à peu près complète de leurs apports : ses interlocuteurs privilégiés, à part Marx, Engels et les grands philosophes classiques, *plus Freud*, étaient Lénine, Staline, Mao, Gramsci, Brecht et Lukács), ce qu'Althusser cherchait (et nous

4 Régis DEBRAY, *Révolution dans la révolution ? Lutte armée et lutte politique en Amérique latine*, Maspero, Paris, « Cahiers libres », 1967.

5 Georges CANGUILHEM, « La décadence de l'idée de progrès », *Revue de métaphysique et de morale*, volume 92, n° 4, 1987, p. 437-454. Voir aussi sur les origines du « complexe », Bertrand BINOCHÉ, *Les Trois Sources des Philosophies de l'Histoire (1764-1798)*, PUF, Paris, 1994 (2^e édition, Presses de l'Université Laval, Québec, 2008).

6 Je ne résiste pas au plaisir (auto)ironique d'informer ici le lecteur que l'ouvrage collectif *Lire le Capital*, par Louis Althusser, Jacques Rancière, Pierre Macherey, Étienne Balibar et Roger Establet, paru en 1965 aux éditions François Maspero, a été inscrit par la commission *ad hoc* du ministère de la Culture sur la liste des « commémorations nationales » pour 2015. Toute honte bue, j'ai même accepté d'en rédiger à cette intention la notice, car il faut bien affronter la « leçon » du temps qui passe, dont font aussi partie les reconnaissances institutionnelles, dans lesquelles évidemment certains verront la confirmation de leurs pronostics les moins indulgents.

auprès de lui) dans sa refonte du « concept d'histoire » et dans ses tentatives de construction d'une « topique » pour le matérialisme historique (agençant différentes « pratiques » au sein d'une même causalité surdéterminée), c'était essentiellement une façon d'arracher l'historicité des luttes de classes à la linéarité, à la prédétermination ou au prophétisme, de façon à lui restituer son caractère d'imprévisible événementialité et de perpétuel « commencement ».

Oui, encore, parce que, au prix de nombreuses oscillations et contradictions, l'usage obstiné qu'il faisait du concept de *science*, en la rapportant à une *analyse* de l'objectivité des rapports sociaux et des situations historiques « concrètes », tendait de moins en moins à *appliquer* sur le marxisme un modèle préétabli de la scientificité (que ce soit celui de la *mathésis* axiomatisable, celui du « rationalisme appliqué » des sciences expérimentales, ou celui de ce que Foucault appelait les « contre-sciences » structuralistes : linguistique, psychanalyse, anthropologie), et de plus en plus à *transformer le concept de science* en incorporant au processus de connaissance, de façon réflexive mais ouverte, voire aporétique, la *conflictualité* même dont elle cherchait à rendre compte. Ce qui était aussi une façon de prolonger l'idée léniniste d'une « science de parti », à ceci près que la position de parti ne comportait plus, dès lors, aucun critère *a priori* de vérité ou de justesse⁷.

7 Par une heureuse trouvaille de traduction, cette idée contenue en particulier dans un essai inédit « Sur Marx et Freud » de 1976, devenait dans la version allemande procurée en 1977 par Rolf Löper et Peter Schöttler, l'idée d'une « science schismatique », bien plus forte et claire que ses équivalents français partiels (voir Louis ALTHUSSER, *Ideologie und ideologische Staatsapparate, Aufsätze zur marxistischen Theorie, Reihe Positionen 3*, VSA, Hambourg-Berlin-Ouest, 1977, p. 93) (texte français dans Louis ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Stock-IMEC, Paris, 1993, p. 222-246) (réédition Livre de Poche, 1996).

Mais non, cependant, parce qu'Althusser, de façon tout à fait délibérée, demeurerait un *marxiste* — hétérodoxe sur certains points, et très orthodoxe, voire dogmatique sur d'autres. Ceci entraînait plusieurs conséquences, peut-être liées entre elles. D'abord, cela voulait dire, bien sûr, qu'il n'entendait pas céder sur la *réalité des luttes de classes* dans l'économie, la société et l'histoire (ce qui demeure, je pense, un des points forts les plus indiscutables du discours marxiste et de sa capacité critique par rapport aux idéologies dominantes), mais aussi qu'il ne voyait rien de sociologiquement ou culturellement déterminé dans les *formes d'organisation* issues d'une certaine histoire européenne (et notamment d'une certaine hiérarchisation de la « société civile » et de l'« État ») qui permettent aux conflits de classes de s'autonomiser relativement et d'engendrer une « conscience » spécifique. Du même coup, en dépit de rencontres et de dialogues parfois fructueux (pour Althusser, avec Charles Bettelheim, pour moi plus tard avec Immanuel Wallerstein), la critique de l'*européocentrisme* qui imprègne le marxisme historique (qu'il s'agisse de marxisme de parti, de marxisme d'État, ou de marxisme d'intellectuels), ne pouvait pas être menée à son terme et la téléologie inhérente à l'idée d'un modèle européen de l'histoire mondiale demeurerait inébranlée (*de te fabula narratur*, avait écrit Marx en exergue du *Capital*, parlant virtuellement au monde entier « à la cantonade »).

Ensuite, cela voulait dire que le concept d'*émancipation* sous-jacent à la pensée d'Althusser (bien que rarement énoncé comme tel) demeurerait *structurellement* conçu en termes de transformation (révolutionnaire) des conditions de l'exploitation du travail sous ses diverses formes et à ses divers degrés, ce qui fait du capitalisme non seulement un mode de production déterminé, mais le *rapport social essentiel* dont tous les autres dépendent, interdisant de penser que d'autres dominations sont également « structurelles », et privant le concept de surdétermination, aussitôt formulé, d'une bonne partie de sa

fonction analytique. D'où la cécité d'Althusser en ce qui concerne, particulièrement, les luttes des femmes contre le patriarcat et le sexisme (même si certaines féministes ont pu avec succès importer dans leurs analyses des catégories travaillées par Althusser à propos de l'idéologie dominante, comme celle d'« interpellation »⁸), pour ne rien dire de sa violente dénégation des luttes des étudiants en 1968 contre le modèle disciplinaire de l'éducation bourgeoise.

Enfin, cela voulait dire que, avant de déplacer complètement la question en inventant le « matérialisme aléatoire » de ses derniers textes (qui fait disparaître l'idée même d'une formation sociale partagée entre des instances différenciées, concourant chacune à sa façon à l'« effet de société »), et malgré sa fameuse proclamation de *Pour Marx* : « L'heure solitaire de la dernière instance ne sonne jamais », Althusser ne pouvait pas (et, en fait, ne *voulait pas*) admettre que le jeu des déplacements de « dominante » dans des conjonctures historiques diverses aille jusqu'à remettre en question la « détermination en dernière instance » par l'économie. Ce qui l'empêchait de critiquer aussi radicalement que l'« humanisme » l'*économisme* dominant dans l'idéologie d'État depuis le XIX^e siècle (qu'il s'agisse de l'idéologie socialiste ou de l'idéologie libérale) — sauf à renverser brutalement cet économisme dans un utopisme ou une eschatologie de la « fin de l'économie »⁹.

Par toutes ces caractéristiques, dont je ne prétends aucunement (avec la douteuse supériorité du survivant) qu'elles

8 L'exemple le plus brillant — assorti d'une très intéressante critique — étant évidemment celui de Judith BUTLER, *La Vie psychique du pouvoir*, trad. franç., Leo Scheer, Paris, 2002.

9 Le travail le plus détaillé issu de l'école althussérienne, étudiant la symétrie de l'économisme et de l'humanisme, à la lumière des thèses de *Pour Marx*, est l'article de François REGNAULT, « L'idéologie technocratique et le teilhardisme », publié de façon anonyme (sous la signature XXX), *Les Temps modernes*, n° 243, août 1966.

traduisent une faiblesse de la pensée ou du caractère, et qu'il suffirait de les énoncer pour savoir aussitôt comment les dépasser, du moins si on ne veut pas renoncer pour autant à penser l'émancipation en termes de conflit social, Althusser (et les « althussériens » avec lui, dont j'étais d'une certaine façon le plus fidèle, c'est-à-dire le moins lucide) restait donc complètement « marxiste ». On peut même dire qu'il s'en faisait un point d'honneur, au moment où tant d'autres trouvaient bon, soit de déclarer que le marxisme avait totalement échoué, soit même qu'il n'avait jamais existé, au sens d'une position intellectuelle honnêtement défendable. Et, du coup (sauf dans quelques aperçus messianiques qui se rapprochent, étrangement, de ce que, plus tard, d'autres philosophes ont recherché chez Marx quand il s'est agi de réveiller ce « spectre » et de le faire surgir en face des dévastations de l'ordre néolibéral qui avait succédé à l'effondrement du « socialisme réel »¹⁰), il se faisait une représentation presque essentiellement *négative* des moyens de briser le cercle du *marxisme* et de l'*antimarxisme* (encore bien vivant aujourd'hui), consistant avant tout dans une critique interne de son économie conceptuelle.

Par cette description sommaire de la conjoncture, telle qu'elle devait m'apparaître en 1993, à partir de ma formation et de ma propre expérience, j'essaie de faire mieux comprendre comment j'avais procédé dans mon petit livre, en mettant en quelque sorte à profit les contraintes que m'imposait le genre de l'ouvrage et le moment de sa parution.

D'une part, j'avais décidé de tracer une ligne de démarcation aussi radicale que possible entre la *philosophie de Marx* — que je

10 Je pense évidemment au célèbre livre de Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993, qui, sans le nommer, contient une vive critique d'Althusser (voir mon essai : Étienne BALIBAR, « Eschatologie/téléologie. Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel », *Lignes*, n° 23-24, novembre 2007).

concevais comme une problématique ouverte à toutes les transformations, reformulations et extrapolations, dont le point de départ ne serait pas l'oubli des mots et des phrases de Marx, mais leur vacillation intrinsèque¹¹ —, et le *marxisme* — phénomène d'histoire des idées et des institutions, circonscrit dans le temps par l'achèvement du cycle historique d'organisation du mouvement ouvrier et de la lutte des classes (compris entre l'émergence des partis sociaux-démocrates à la fin du XIX^e siècle et l'effondrement des régimes de « socialisme réel » à la fin du XX^e) et circonscrit dans l'espace (non pas tant par le confinement dans les frontières de l'Europe que par l'*exportation à partir de l'Europe* d'un certain modèle d'analyse des luttes sociales et de leur « devenir-conscient », concomitant de l'impérialisme et opposé à lui). Il ne s'agissait pas du tout, d'ailleurs, de mettre à part un « bon Marx » et un « mauvais marxisme » pour éviter la contamination du premier par le second, selon une tradition bien établie chez les marxistes eux-mêmes, mais de se donner les moyens de *faire varier* les rapports qui les unissent l'un à l'autre (déjà chez Marx, dont il serait illusoire de penser qu'il n'a rien fait pour la constitution du marxisme), et ainsi de faire surgir dans leur relation un décalage ou une non-contemporanéité qui soit aussi pour nous, aujourd'hui, un moyen d'analyse et une incitation à la réflexion. Mais puisque tout marxisme, même hétérodoxe, a essentiellement besoin de postuler une cohérence et une complétude de la pensée de Marx, et au besoin de l'inventer, je devais m'efforcer au contraire de présenter celle-ci comme essentiellement *multiple, incertaine* de ses propres choix, et proprement *inachevable* — avec l'espoir que

11 « Vacillation » : mot dont je m'étais déjà servi antérieurement pour proposer une généalogie de la question de l'« idéologie » dans le marxisme (voir Étienne BALIBAR, « La vacillation de l'idéologie dans le marxisme », 1983-1987, réédité dans *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris, 1997).

cette description contribue à faire entrer de nouveaux « travailleurs philosophiques » dans les chantiers ouverts par Marx les uns après les autres, qui se relaient à mesure des sollicitations de la conjoncture (et particulièrement de ses crises ou de ses drames) mais ne s'intègrent pas dans un tout.

J'avais d'ailleurs tenté de convaincre mon éditeur d'intituler l'ouvrage « Les philosophies de Marx », pour marquer cette multiplicité et cette ouverture internes. Mais il avait refusé (me privant ainsi d'une satisfaction esthétique et me sauvant, peut-être, d'un quiproquo), à la fois parce que ce titre lui paraissait peu intelligible pour des étudiants, et parce que la même collection proposait simultanément deux autres ouvrages, respectivement consacrés à l'« économie de Marx » et à la « sociologie de Marx »¹². Cette division du travail ne faisait pas tout à fait mon affaire, cependant, parce que j'avais en tête ce que, dans sa préface à la traduction allemande, Frieder Otto Wolf appelle excellemment une « *philosophische Tätigkeit* », autrement dit une *activité philosophique*, plutôt qu'une philosophie autonomisable, soit comme « système », soit comme « méthode ». Je pensais constamment à la formule de Foucault, définissant ainsi sa propre activité : « des fragments philosophiques dans des chantiers historiques¹³ ». Les deux auteurs ne sont pas superposables, mais ils partagent un même refus de la philosophie comme *préalable* métathéorique, et donc un même postulat d'immanence du philosophique aux enquêtes et aux analyses, qui relève, si l'on veut, du matérialisme.

Mais, d'autre part, j'avais décidé d'essayer de ressaisir et d'explicitier la question spéculative qui permet aux investigations de Marx de se déployer, précisément, comme des ouvertures

12 Pierre SALAMA et Tran HAI HAC, *Introduction à l'économie de Marx*, La Découverte, Paris, « Repères », 1992 ; Jean-Pierre DURAND, *La Sociologie de Marx*, La Découverte, Paris, « Repères », 1995.

13 Michel FOUCAULT, Michelle PERROT *et al.*, *L'Impossible Prison*, Seuil, Paris, 1980, p. 41.

alternatives entre elles (dont je fis les trois chapitres de mon livre). Et j'identifiais ce fil conducteur à la vieille question de l'unité (ou de la fusion) de la « théorie » et de la « pratique ». On sait qu'elle plonge ses racines dans les origines mêmes de la métaphysique occidentale, c'est-à-dire jusqu'aux vers de Parménide affirmant que « la pensée et l'être sont une seule et même chose », et aux débats socratiques sur le rapport des deux types de philosophies : celle qui enseigne une « conduite », un « genre de vie » ou une façon de se « gouverner soi-même », et celle qui « contemple » les vérités éternelles reflétées dans la structure de l'âme humaine. Mais on sait aussi qu'elle a subi une transformation radicale avec la découverte, par l'« idéalisme allemand », que la théorie a pour horizon l'explicitation des *conditions de l'expérience*, et que la « pratique » a pour objectif immanent la *transformation du monde*. Marx s'inscrit incontestablement dans cette lignée. C'est pourquoi, sur la lancée du schéma critique exposé dans les *Thèses sur Feuerbach* à propos du dépassement de l'antithèse entre « ancien matérialisme » et « idéalisme », j'indique aujourd'hui souvent, par provocation autant que pour montrer la relativité de ces dénominations par rapport au contexte, que Marx est le dernier des grands représentants de l'idéalisme allemand, plus précisément dans sa variante *activiste* ¹⁴. Cependant, la question est de savoir s'il s'y inscrit sous la forme d'un *achèvement*, et par conséquent d'une « synthèse » ou d'un « système » encore plus cohérent que ceux de ses prédécesseurs (Kant, Fichte, Hegel) ou si, au contraire, il en représente un déplacement et une réouverture qui relancent, sans solution préétablie, la question de savoir en quoi consiste une activité philosophique intrinsèquement *critique*.

C'est pour aller aussi loin que possible dans cette seconde direction, à partir des formulations de Marx lui-même, que j'ai choisi

14 Voir mon article : Étienne BALIBAR, « Praxis » (en collaboration avec Barbara Cassin et Sandra Laugier), in Barbara CASSIN (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil/Le Robert, Paris, 2004, p. 988-1002.

dans mon livre (et particulièrement dans sa conclusion) de transformer la « théorie » en *science* (sous les précautions indiquées ci-dessus : science à venir dans ses procédures et ses objets) et la « pratique » en *révolution* (ce qui veut dire évidemment de mon point de vue « révolution dans la révolution », qui se révolutionne elle-même, en même temps que ses modèles historiques), pour faire de la *critique* l'objectif même de leur articulation ou de leur rencontre. Je cherchais en somme à m'écarter définitivement du schéma dialectique de résolution de la *scission du sujet et de l'objet*, qui domine tout l'idéalisme classique — même si ce schéma a donné, au sein du marxisme lui-même, des fruits spéculatifs extraordinaires : en particulier la conception messianique du prolétariat comme « sujet-objet de l'histoire », dans *Histoire et conscience de classe* de Lukács (1923), livre de génie indissociable du bref moment où la révolution bolchevique est apparue comme le commencement d'une révolution mondiale. Et, contre un certain héritage de l'École de Francfort (même si j'admire, dans cet héritage, à côté de la critique des « effets pervers » de la rationalité en général, une capacité unique d'analyse des formes quotidiennes de l'assujettissement à la logique de la marchandise, qui a complètement manqué à l'althussérisme¹⁵), je cherchais aussi à penser que la *théorie n'est jamais critique par elle-même*, mais toujours seulement en vertu d'un rapport problématique (« aléatoire ») à des processus d'émancipation, de révolte ou de révolution *réels*, qu'elle anticipe ou dont elle subit le contrecoup. En somme, dans le mode d'activité philosophique que je crois trouver chez Marx (et chez d'autres, peut-être), l'exigence de *connaissance* est poussée si loin qu'elle risque toujours, non

15 Alors qu'elle a été au contraire retrouvée à sa façon par l'autre grand marxiste français du xx^e siècle, Henri Lefebvre, qui l'a mise au centre de toute une partie de son œuvre, depuis la *Critique de la vie quotidienne* (1947-1981) jusqu'à *Droit à la ville* (1968) et à *Production de l'espace* (1974).

seulement de saper les idéologies dominantes, mais aussi de révéler les illusions qui habitent le désir d'émancipation. Et l'*exigence de révolution* (ou le refus de s'accommoder pour toujours de l'insupportable « état de choses existant ») est poussé si loin qu'elle risque toujours de faire apparaître ses objectifs non pas tant comme *possibles* que comme *impossibles*, compte tenu de ce que nous apercevons des *tendances* de transformation du capitalisme (et plus généralement de la société « marchande », « bourgeoise », « patriarcale », « impériale »), et de leurs *contre-tendances*. Mais ce double risque est justement celui qu'il faut courir pour introduire du nouveau, aussi bien dans la philosophie que dans la vie.

Je crois pouvoir dire, aujourd'hui autant qu'hier, que Marx a couru effectivement ce risque au bénéfice de la science aussi bien que de la révolution, créant *entre elles*, dans leur interface insaisissable autrement que par ses effets, un champ d'intervention critique et de création conceptuelle qui a très peu d'équivalents dans l'histoire de la pensée moderne. Je le réitère ici, même si beaucoup de choses ont changé dans la façon dont je chercherais aujourd'hui à penser pour mon propre compte ou à travers de nouvelles lectures les « objets » philosophiques dont il s'occupe : la subjectivité politique collective (ou mieux : relationnelle, trans-individuelle) qu'il appelle la *praxis*, l'effet de méconnaissance inhérent aux rapports sociaux de domination (qu'il appelle alternativement *idéologie* et *fétichisme*, en privilégiant tantôt le rapport des individus et des classes à l'État, tantôt leur rapport à la forme marchandise et monétaire), l'effet en retour sur la logique individualiste et utilitariste du capitalisme de ses propres effets destructeurs (qu'il avait appelé en français, dans *Misère de la philosophie*, le « mauvais côté » par où l'histoire « avance » — *si elle avance*).

C'est aussi pourquoi, soit dit en un mot alors qu'il y faudrait évidemment toute une discussion (dont ce n'est pas ici le lieu), je n'ai pas fait intervenir dans toute cette discussion la notion d'une *éthique* propre au marxisme, dont on pourrait se dire qu'elle forme le complément « systématique » nécessaire d'une articulation de

la connaissance scientifique et de la politique révolutionnaire. Je sais que cette absence étonnera certains lecteurs, voire qu'elle les choquera. On y verra la preuve d'un antihumanisme invétéré, qui aurait résisté à tous les deuils et à toutes les leçons de l'histoire. Oserai-je pourtant proposer une hypothèse de travail un peu différente ? L'*éthique* n'a pas besoin de se nommer comme telle pour insister dans la pensée. Ou plutôt, dès qu'elle se nomme comme telle et entreprend de constituer la « médiation » philosophique entre le point de vue de la connaissance et celui de la transformation du monde, elle devient inévitablement une entreprise de conciliation et de réconciliation (*Versöhnung*), même si c'est sous une forme hypothétique, « normative ». Ce qu'il faut à mon avis pour faire droit à l'éthique, dans la connaissance comme dans la politique, c'est plutôt *séjourner dans la contradiction* : non pas de façon immobile et passive, mais dans la forme d'un *effort* constant, et malaisé, pour trouver leurs points d'application communs et pour y faire converger de nombreuses forces intellectuelles et sociales. J'ai certes beaucoup évolué depuis vingt ans, cependant que la conjoncture dans laquelle nous vivons et travaillons s'est presque complètement retournée : non plus crise finale d'une tentative de construire le « socialisme », mais crise structurelle, imprévisible dans son développement, d'une modalité d'accumulation (productiviste) et d'une modalité de régulation (financière) du capitalisme, au prix de ruptures extrêmement violentes dans la conscience et l'affectivité des sujets. Mais je continue de penser en compagnie de Marx, tel du moins que je le comprends, que l'éthique dont nous avons besoin est celle qui se *divise* ainsi entre des exigences inconciliables, au lieu de présumer qu'elles apparaîtront comme des deux côtés d'une même médaille, pour peu que les hommes fassent preuve d'un peu de bonne volonté. La science ne doit pas plus être sacrifiée à la révolution que la révolution à la science, et c'est le malaise ou « malêtre » issu de cette tension permanente qui doit nous empêcher de nous endormir.

La philosophie de Marx

*Philosophie marxiste
ou philosophie de Marx ?*

L'idée générale de ce petit livre est de comprendre, et de faire comprendre, pour quoi on lira encore Marx au ^{XXI}^e siècle : non seulement comme un monument du passé, mais comme un auteur actuel, par les questions qu'il pose à la philosophie et les concepts qu'il lui propose. En me limitant à ce qui me paraît être l'essentiel, je voudrais donner au lecteur un moyen pour s'orienter dans les écrits de Marx, et l'introduire aux débats qu'ils suscitent. Je voudrais aussi défendre une thèse un tant soit peu paradoxale : quoi qu'on en ait pensé, *il n'y a pas et il n'y aura jamais de philosophie marxiste* ; en revanche, *l'importance de Marx pour la philosophie* est plus grande que jamais.

Il faut d'abord s'entendre sur ce que signifiait « philosophie marxiste ». Cette expression pouvait viser deux choses assez différentes, mais que la tradition du marxisme orthodoxe élaborée à la fin du ^{XIX}^e siècle et institutionnalisée par les partis-États communistes après 1931 et 1945 considérait comme indissociables : la « conception du monde » du mouvement socialiste, fondée sur l'idée du rôle historique de la classe ouvrière, et le système attribué à Marx. Notons tout de suite

Matérialisme dialectique

Cette expression a désigné la philosophie dans la doctrine officielle des partis communistes, mais aussi chez certains de ses critiques (voir Henri Lefebvre : *Le Matérialisme dialectique*, PUF, 1^{re} éd. 1940). Elle n'a été employée ni par Marx (qui parlait de sa « méthode dialectique ») ni par Engels (qui emploie l'expression de « dialectique matérialiste »), mais inventée, semble-t-il, en 1887 par Joseph Dietzgen, ouvrier socialiste correspondant de Marx. C'est cependant d'Engels que procède son élaboration par Lénine (*Matérialisme et empiriocriticisme*, 1908, in *Œuvres complètes*, Moscou-Paris, tome 14), autour de trois thèmes directeurs : le « renversement matérialiste » de la dialectique hégélienne, l'historicité des principes éthiques ordonnés à la lutte des classes, et la convergence des « lois d'évolution » en physique (Helmholtz), en biologie (Darwin) et en économie politique (Marx). Lénine prend ainsi position entre un marxisme *historiciste* (Labriola) et un marxisme *déterministe*, proche du « social-darwinisme » (Kautsky). Après la Révolution russe, la philosophie soviétique se divise entre « dialecticiens » (Déborine) et « mécanistes » (Boukharine). Le débat est tranché de façon autoritaire par le Secrétaire général Staline qui fait publier en 1931 un décret identifiant le matérialisme dialectique au *marxisme-léninisme* (cf. René Zapata, *Luttes philosophiques en URSS 1922-1931*, PUF, Paris, 1983). Sept ans plus tard, dans l'opuscule *Le Matérialisme dialectique et le matérialisme historique* (1938), il en codifie le contenu en énumérant les *lois de la dialectique, fondement* des disciplines particulières et notamment de la science de l'histoire, ainsi que garantie *a priori* de leur conformité à la « conception du monde prolétarienne ». Ce système dénommé en abrégé *diamat* s'imposera dans toute la vie intellectuelle des pays socialistes et, avec plus ou moins de facilité, dans les partis

communistes occidentaux. Il servira à cimenter l'idéologie du parti-État et à contrôler l'activité des savants (cf. l'affaire Lyssenko, étudiée par Dominique Lecourt, dans *Lyssenko, histoire réelle d'une science prolétarienne*, Maspero, Paris, 1976). Il convient néanmoins d'apporter deux correctifs à cette image monolithique. Premièrement, dès 1937, avec son essai *Sur la contradiction* (in *Quatre essais philosophiques*, Éditions de Pékin, s.d.), Mao Tsé-Toung avait proposé une conception alternative récusant l'idée de « lois de la dialectique » et insistant sur la complexité de la contradiction (Althusser s'en inspirera plus tard dans « Contradiction et surdétermination », in *Pour Marx*, 1965). Deuxièmement, une école au moins a fait du matérialisme dialectique le point de départ d'une épistémologie historique non dénuée de valeur : celle de Geymonat en Italie (cf. André Tosel, « Ludovico Geymonat ou la lutte pour un matérialisme dialectique nouveau », in *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*, Messor/Éditions Sociales, Paris, 1984).

qu'aucune de ces deux idées n'est *strictement* liée à l'autre. Sans doute différentes expressions ont-elles été créées pour exprimer cette teneur philosophique commune à l'œuvre de Marx et au mouvement politique et social qui se réclamait de lui : la plus célèbre est celle de *matérialisme dialectique*, relativement tardive, mais inspirée par l'usage qu'Engels avait fait de différentes formules de Marx. D'autres ont pu soutenir que la philosophie marxiste n'existait pas à proprement parler chez Marx, mais qu'elle avait surgi après coup, comme réflexion plus générale et plus abstraite sur le *sens*, les *principes*, la *portée universelle* de l'œuvre de Marx. Voire qu'elle serait encore à constituer, à formuler d'une façon systématique ¹. Inversement, il n'a

1 Voir Georges LABICA, « Marxisme », in *Encyclopaedia Universalis*, Supplément II, 1980, ainsi que les articles « Marxisme » (G. LABICA), « Matérialisme

jamais manqué de philologues, ou d'esprits critiques, pour souligner la distance entre le contenu des textes de Marx et leur postérité « marxiste » et montrer que l'existence d'une philosophie de Marx n'implique nullement celle d'une philosophie marxiste à sa suite.

Ce débat peut être tranché d'une façon aussi simple que radicale. Les événements qui ont marqué la fin du grand cycle (1890-1990), pendant lequel le marxisme a fonctionné comme doctrine d'organisation, n'ont ajouté aucune pièce au dossier lui-même, mais ils ont dissous les intérêts qui s'opposaient à sa prise en compte. En réalité, il n'existe pas de philosophie marxiste, ni comme conception du monde d'un mouvement social, ni comme doctrine ou système d'un auteur nommé Marx. Mais, paradoxalement, cette conclusion négative, bien loin d'annuler ou de diminuer l'importance de Marx pour la philosophie, lui confère une dimension beaucoup plus grande. Libérés d'une illusion et d'une imposture, nous gagnons un univers théorique.

Philosophie et non-philosophie

Une nouvelle difficulté nous attend ici. La pensée théorique de Marx, à différentes reprises, s'est présentée non pas comme une philosophie, mais comme une alternative à la philosophie, une *non-philosophie*, voire une *antiphilosophie*. Peut-être a-t-elle été la plus grande des antiphilosophies de l'époque moderne. Aux yeux de Marx, en effet, la philosophie telle qu'il l'avait apprise à l'école de la tradition qui va de Platon jusqu'à Hegel, et même en y incluant les matérialistes, plus ou moins dissidents, comme Épicure ou Feuerbach, n'était

dialectique » (P. MACHÉREY), « Crises du marxisme » (G. BENSUSSAN) dans le *Dictionnaire critique du marxisme*, 2^e édition, PUF, Paris, 1985.

précisément qu'une entreprise individuelle d'interprétation du monde. Ce qui conduisait au mieux à le laisser en l'état, au pis à le transfigurer.

Si opposé cependant qu'il ait été à la *forme* et aux *usages* traditionnels du discours philosophique, il ne fait guère de doute que lui-même a entrelacé des énoncés philosophiques avec ses analyses historico-sociales et ses propositions d'action politique. Le positivisme, en général, le lui a assez reproché. Toute la question est de savoir si ces énoncés forment un ensemble cohérent. Mon hypothèse est qu'il n'en est rien, du moins si l'idée de cohérence à laquelle nous nous référons continue d'être habitée par l'idée d'un système. L'activité théorique de Marx, ayant rompu avec une certaine forme de philosophie, ne l'a pas conduit vers un système unifié, mais vers une *pluralité* au moins virtuelle de doctrines, dans lesquelles ses lecteurs et ses successeurs se sont trouvés embarrassés. De même, elle ne l'a pas conduit vers un discours uniforme, mais vers une oscillation permanente entre l'en deçà et l'au-delà de la philosophie. Par *en deçà* de la philosophie, entendons ici l'énoncé de propositions comme des « conclusions sans prémisses », ainsi qu'auraient dit Spinoza et Althusser. Par exemple, cette célèbre formule du *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, que Sartre, entre autres, a considérée comme la thèse essentielle du matérialisme historique : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans des conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé ². » Par *au-delà* de la philosophie, entendons au contraire un discours qui montre qu'elle n'est pas une activité autonome, mais déterminée par la position qu'elle occupe

2 K. MARX, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Éditions Sociales, Paris, 1963, p. 13. Cf. Jean-Paul SARTRE, « Question de méthode », in *Critique de la raison dialectique*, tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, 1960.

dans le champ des conflits sociaux et notamment de la lutte des classes.

Cependant, ces contradictions, ces oscillations, redisons-le, ne constituent en rien une faiblesse de Marx. Elles mettent en question l'essence même de l'activité philosophique : son contenu, son style ou sa méthode, ses fonctions intellectuelles et politiques. C'était vrai du temps de Marx, et ce l'est encore, probablement, aujourd'hui. En conséquence, on peut soutenir *qu'après Marx la philosophie n'a plus été comme avant*. Un événement irréversible s'est produit, qui n'est pas comparable au surgissement d'un nouveau point de vue philosophique, parce qu'il n'oblige pas seulement à changer d'idées ou de méthode, mais à transformer la pratique de la philosophie. Bien entendu, Marx n'est pas le seul à avoir produit historiquement des effets de ce genre. Pour nous en tenir à l'époque moderne, il y a eu aussi, au moins, Freud, dans un domaine différent et avec d'autres objectifs. Mais les exemples comparables sont en fait très rares. La césure opérée par Marx a pu être plus ou moins clairement reconnue, acceptée de plus ou moins bon gré, elle a même pu susciter de violentes réfutations et des tentatives acharnées de neutralisation. Elle n'en a que plus sûrement hanté et travaillé la totalité du discours philosophique contemporain.

Cette antiphilosophie qu'a voulu être à un moment donné la pensée de Marx, cette non-philosophie qu'elle a certainement été au regard de la pratique existante, a donc produit l'effet *opposé* à celui qu'elle visait. Non seulement elle n'a pas mis fin à la philosophie, mais elle a plutôt suscité en son sein une question ouverte en permanence dont, désormais, la philosophie peut vivre, et qui contribue à la renouveler. Il n'existe en effet rien de tel qu'une « philosophie éternelle », toujours identique à elle-même : en philosophie, il y a des tournants, des seuils irréversibles. Ce qui s'est passé avec Marx, c'est justement un déplacement du lieu, des questions et des objectifs de la

philosophie, qu'on peut accepter ou refuser, mais qui est suffisamment contraignant pour qu'on ne puisse pas l'ignorer. Dès lors, nous pouvons enfin nous retourner vers Marx et, sans le diminuer ni le trahir, le lire *comme philosophe*.

Où chercher, dans ces conditions, les *philosophies* de Marx ? Après ce que je viens de proposer, la réponse ne fait aucun doute : nulle part ailleurs que dans la totalité ouverte de ses écrits. Non seulement il n'y a aucun tri à opérer entre des « œuvres philosophiques » et des « œuvres historiques » ou « économiques », mais cette division serait le plus sûr moyen de ne rien comprendre au rapport critique que Marx entretient avec toute la tradition philosophique, et à l'effet révolutionnaire qu'il a produit sur elle. Les plus techniques des développements du *Capital* sont aussi ceux dans lesquels les catégories de la logique et de l'ontologie, les représentations de l'individu et du lien social ont été arrachées à leur définition traditionnelle et repensées en fonction des nécessités de l'analyse historique. Les plus conjoncturels des articles rédigés à l'occasion des expériences révolutionnaires de 1848 ou de 1871, ou pour la discussion interne de l'Association internationale des travailleurs, sont aussi le moyen de renverser la relation traditionnelle entre société et État, et de développer l'idée d'une démocratie radicale, que Marx avait d'abord esquissée pour elle-même dans ses notes critiques de 1843, écrites en marge de la *Philosophie du droit* de Hegel. Les plus polémiques des écrits contre Proudhon, ou Bakounine, ou Lassalle, sont aussi ceux dans lesquels apparaît l'écart entre le schéma théorique d'évolution de l'économie capitaliste et l'histoire réelle de la société bourgeoise, qui oblige Marx à esquisser une dialectique originale, distincte d'un simple renversement de l'idée hégélienne du progrès de l'esprit...

Au fond, toute œuvre de Marx est à la fois imprégnée de travail philosophique et en position d'affrontement avec la façon dont la tradition a *isolé*, circonscrit la philosophie (ce qui est

l'un des ressorts de son idéalisme). Mais cela entraîne une ultime anomalie, dont il a fait, en quelque sorte, l'expérience sur lui-même.

Coupure et ruptures

Plus que d'autres, Marx a écrit *dans la conjoncture*. Un tel parti pris n'excluait ni la « patience du concept » dont parlait Hegel, ni la rigueur des conséquences. Mais il était à coup sûr incompatible avec la stabilité des conclusions : Marx est le philosophe de l'éternel recommencement, laissant derrière lui *plusieurs* chantiers... Le contenu de sa pensée n'est pas séparable de ses déplacements. C'est pourquoi on ne peut, pour l'étudier, en reconstituer abstraitement le système. Il faut en retracer l'évolution, avec ses ruptures et ses bifurcations.

À la suite d'Althusser — pour ou contre ses arguments —, la discussion des années soixante et soixante-dix s'est beaucoup préoccupée de la « rupture » ou « coupure » qu'il fixait en 1845. Contemporaine de l'émergence du « rapport social » chez Marx, elle marquerait un point de non-retour, l'origine d'un éloignement croissant par rapport à *l'humanisme théorique* antérieur. Je reviendrai sur ce terme plus bas. Cette rupture continuée me paraît en effet indéniable. Elle est sous-tendue par des expériences politiques immédiates, en particulier la rencontre du prolétariat allemand et français (anglais pour Engels), et la rentrée active dans le cours des luttes sociales (qui a pour contrepartie directe la sortie de la philosophie universitaire). Cependant, son contenu relève essentiellement d'une élaboration intellectuelle. En revanche, il y a eu dans la vie de Marx au moins deux autres ruptures tout aussi importantes, déterminées par des événements potentiellement ruineux pour la théorie dont il se croyait assuré. En sorte que celle-ci n'a pu être « sauvée » à chaque fois qu'au prix d'une refondation, soit

opérée par Marx lui-même, soit entreprise par quelqu'un d'autre (Engels). Rappelons brièvement ce que furent ces « crises du marxisme » avant la lettre. Cela nous fournira du même coup un cadre général pour les lectures et les discussions qui vont suivre.

Après 1848. La première coïncide avec un changement d'époque pour toute la pensée du XIX^e siècle : c'est l'échec des révolutions de 1848. Il suffit de lire le *Manifeste du parti communiste* (rédigé en 1847) ³ pour comprendre que Marx avait intégralement partagé la conviction d'une crise générale imminente du capitalisme, à la faveur de laquelle, prenant la tête de toutes les classes dominées dans tous les pays (d'Europe), le prolétariat instaurerait une démocratie radicale, qui mènerait elle-même à brève échéance à l'abolition des classes et au communisme. La force et l'enthousiasme des insurrections du « printemps des peuples » et de la « république sociale » ne pouvaient que lui apparaître comme l'exécution de ce programme.

Plus dure sera la chute... Venant après les massacres de juin, le ralliement d'une partie des socialistes français au bonapartisme, la « passivité des ouvriers » devant le coup d'État revêtaient une signification particulièrement démoralisante. Je reviendrai plus loin sur la façon dont cette expérience a fait vaciller l'idée marxienne du *prolétariat* et de sa mission révolutionnaire. L'ampleur des bouleversements théoriques qu'elle entraîne chez Marx ne peut être sous-estimée. C'est l'abandon de la notion de « révolution en permanence » qui exprimait précisément l'idée d'un passage imminent de la société de classes à la société sans classes, ainsi que du programme politique correspondant de « dictature du prolétariat » (opposée à

3 Innombrables éditions, par exemple : MARX-ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, présenté et annoté par J.-J. Barrère et G. Noiriel, préface de Jean Bruhat, coll. « Les intégrales de philo », Fernand Nathan, Paris.

Trois sources ou quatre maîtres ?

La présentation du marxisme comme *conception du monde* s'est longtemps cristallisée autour de la formule des « trois sources du marxisme » : la *philosophie allemande*, le *socialisme français*, l'*économie politique anglaise*. Elle provient de la façon dont Engels, dans l'*Anti-Dühring* (1878) a divisé son exposition du matérialisme historique et esquissé l'histoire des antithèses du matérialisme et de l'idéalisme, de la métaphysique et de la dialectique. Kautsky systématisera ce schéma dans une conférence de 1907 : *Les Trois Sources du marxisme. L'œuvre historique de Marx* (trad. franç. Spartacus, s.d.), où la « science de la société, partant du point de vue du prolétariat » est caractérisée comme « la synthèse de la pensée allemande, de la pensée française et de la pensée anglaise », ce qui n'a pas seulement pour but d'encourager l'internationalisme, mais de présenter la théorie du prolétariat comme une totalisation de l'histoire européenne, instituant le règne de l'universel. Lénine la reprendra à son compte dans une conférence de 1913, *Les Trois Sources et les trois parties constitutives du marxisme* (in *Œuvres complètes*, Moscou-Paris, t. 19). Mais le modèle symbolique d'une réunion des parties de la culture n'avait en réalité rien de neuf : il traduisait la persistance du grand mythe de la « triarchie européenne », naguère exposé par Moses Hess (qui en avait fait le titre d'un de ses livres en 1841) et repris par Marx dans ses écrits de jeunesse où s'introduit la notion du *prolétariat*.

Dès lors qu'on met à distance le rêve d'opérer la totalisation de la pensée selon l'archétype des « trois parties du monde » (significativement résumées à l'espace européen), la question des « sources » de la pensée philosophique de Marx, c'est-à-dire des relations privilégiées qu'elle a entretenues avec l'œuvre de théoriciens du passé, devient une question *ouverte*. Dans un beau livre

récent (*Il filo di Arianna, Quindici lezioni di filosofia marxista*, Vangelista, Milan, 1990), Costanzo Preve en a donné l'exemple, en assignant « quatre maîtres » à Marx : *Épicure* (à qui il avait consacré sa thèse, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et Épicure*, 1841), pour le matérialisme de la liberté, métaphorisé par la doctrine du *clinamen* ou déviation aléatoire des atomes ; *Rousseau*, de qui vient le démocratisme égalitaire, ou l'idée d'association fondée sur la participation directe des citoyens à la décision générale ; *Adam Smith*, de qui vient l'idée que le fondement de la propriété est le travail ; enfin, *Hegel*, le plus important et le plus ambivalent, inspirateur et adversaire constant du travail de Marx sur la « contradiction dialectique » et l'historicité. L'avantage de ce schéma est d'orienter l'étude vers la complexité interne et les déplacements successifs qui marquent le rapport critique de Marx avec la tradition philosophique.

la « dictature de la bourgeoisie »⁴. C'est l'éclipse durable du concept d'idéologie, à peine défini et mis en œuvre, dont j'essaierai d'indiquer les raisons théoriques. Mais c'est aussi la définition d'un programme de recherches portant sur la détermination économique des conjonctures politiques et des longues tendances de l'évolution sociale. Et c'est alors que Marx revient au projet d'une critique de l'économie politique, pour en refondre les bases théoriques et le mener à terme — en tout cas jusqu'à la parution du Livre I du *Capital*, en 1867, au prix d'un labeur acharné dans lequel il n'est pas interdit de percevoir le puissant désir, et la conviction anticipée, d'une revanche sur le capitalisme vainqueur : à la fois par le

4 Sur les vicissitudes de la « dictature du prolétariat » chez Marx et ses successeurs, cf. mon article dans le *Dictionnaire critique du marxisme* (sous la dir. de G. LABICA et G. BENSUSSAN), *op. cit.* La meilleure présentation des différents modèles révolutionnaires de Marx est Stanley MOORE : *Three Tactics. The Background in Marx*, Monthly Review Press, New York, 1963.

dévoilement de ses mécanismes secrets, qu'il ne comprend pas lui-même, et par la démonstration de son effondrement inévitable.

Après 1871. Mais voici la seconde crise : c'est la guerre franco-allemande de 1870, suivie de la Commune de Paris. Elles plongent Marx dans la dépression, et sonnent comme un rappel à l'ordre du « mauvais côté de l'histoire » (dont nous reparlerons), c'est-à-dire de son déroulement imprévisible, de ses effets régressifs, et de son coût humain effroyable (des dizaines de milliers de morts dans la guerre, d'autres dizaines de milliers — plus les déportations — dans la « semaine sanglante » qui, pour la seconde fois en vingt-cinq ans, décapite le prolétariat révolutionnaire français et frappe les autres de terreur). Pourquoi ce rappel pathétique ? Il faut bien mesurer la cassure qui en est résultée. La guerre européenne va contre la représentation que Marx s'était faite des forces directrices et des conflits fondamentaux de la politique. Elle relativise la lutte des classes au profit, au moins apparent, d'autres intérêts et d'autres passions. L'éclatement de la révolution prolétarienne en France (et non en Angleterre) va contre le schéma « logique » d'une crise issue de l'accumulation capitaliste elle-même. L'écrasement de la Commune montre la disproportion des forces et des capacités de manœuvre entre la bourgeoisie et le prolétariat. À nouveau, le « solo funèbre » des ouvriers, dont avait parlé le 18 Brumaire...

Marx, sans doute, fait front. Dans le génie des prolétaires vaincus, si courte qu'ait été leur expérience, il sait lire l'invention du premier « gouvernement de la classe ouvrière », auquel n'aurait manqué que la force de l'organisation. Aux partis socialistes en voie de constitution, il propose une *nouvelle* doctrine de la dictature du prolétariat, comme démantèlement de l'appareil d'État au cours d'une « phase de transition » où s'affrontent le principe du communisme et celui du droit

Althusser

Louis Althusser (né à Birmandreis, Algérie, en 1918, mort à Paris en 1990) est aujourd'hui plus connu du grand public pour les tragédies qui ont marqué la fin de sa vie (meurtre de sa femme, internement psychiatrique : voir son autobiographie *L'avenir dure longtemps*, Stock/IMEC, Paris, 1992) que pour son œuvre théorique. Celle-ci a pourtant tenu une place centrale dans les débats philosophiques des années soixante et soixante-dix, après la publication en 1965 de *Pour Marx* et de *Lire le Capital* (collectif) (l'un et l'autre aux Éditions François Maspero). Il apparaît alors, avec Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Barthes, comme une figure de proue du « structuralisme ». Prenant acte de la crise du marxisme, mais refusant d'en attribuer la cause à la simple dogmatisation, il s'engage dans une relecture de Marx. Empruntant à l'épistémologie historique (Bachelard) la notion de « coupure épistémologique », il interprète la critique marxienne de l'économie politique comme une rupture avec l'*humanisme théorique* et l'*historicisme* des philosophies idéalistes (y compris Hegel) et comme la fondation d'une science de l'histoire dont les catégories centrales sont la « contradiction surdéterminée » du mode de production et la « structure à dominante » des formations sociales. Une telle science s'oppose à l'idéologie bourgeoise, mais démontre en même temps la matérialité et l'efficacité historique des idéologies, définies comme « rapport imaginaire des individus et des classes à leurs conditions d'existence ». Pas plus qu'il n'y a de fin de l'histoire, il ne saurait donc y avoir de fin de l'idéologie. Simultanément, Althusser propose une réévaluation des thèses léninistes sur la philosophie, qu'il définit comme « lutte de classe dans la théorie » (*Lénine et la philosophie*, Maspero, Paris, 1969) et il s'en sert pour analyser les contradictions entre « tendances matérialistes » et « tendances

idéalistes » au sein de la pratique scientifique (*Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero, Paris, 1974). Dans une phase ultérieure — influencée par la « révolution culturelle » chinoise et par les mouvements de mai 1968 —, Althusser critique ce qu'il considère désormais comme la « déviation théoriciiste » de ses premiers essais, qu'il attribue à l'influence du spinozisme au détriment de la dialectique (*Éléments d'autocritique*, Hachette-Littérature, Paris, 1974). Réaffirmant la différence du marxisme et de l'humanisme, il esquisse une théorie générale de l'idéologie comme « interpellation des individus en sujets » et comme système d'institutions à la fois publiques et privées assurant la reproduction des rapports sociaux (« Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *Positions*, Éditions Sociales, Paris, 1976).

bourgeois. Mais il liquide l'Internationale (traversée, il est vrai, d'inexpiables contradictions). Et il interrompt la rédaction du *Capital*, dont le brouillon reste en suspens au milieu du chapitre sur *Les classes...* pour apprendre le russe et les mathématiques, et s'engager, au fil d'innombrables lectures, dans la rectification de sa théorie de l'évolution sociale. Interférant avec les règlements de comptes, elle occupera les dix dernières années de sa vie. C'est à Engels, l'interlocuteur de toujours et parfois l'inspirateur, qu'il appartiendra de systématiser le matérialisme historique, la dialectique, la stratégie socialiste.

Mais chaque chose en son temps. Nous sommes en 1845 : Marx a vingt-sept ans, il est docteur en philosophie de l'université d'Iéna, ancien rédacteur en chef de *La Gazette rhénane* de Cologne et des *Annales franco-allemandes* de Paris, expulsé de France à la demande de la Prusse comme agitateur politique ; sans le sou, il vient d'épouser la jeune baronne von Westphalen, et ils ont une petite fille. Comme toute sa génération, celle des futurs « quarante-huitards », il voit l'avenir devant lui.

Tableau chronologique

- 1818** Naissance de Marx à Trèves (Rhénanie prussienne).
- 1820** Naissance d'Engels.
- 1831** Mort de Hegel. Pierre Leroux en France et Robert Owen en Angleterre inventent le mot de « socialisme ». Révolte des canuts lyonnais.
- 1835** Fourier : *La Fausse Industrie morcelée*.
- 1838** Feargus O'Connor rédige la *People's Charter* (manifeste du « chartisme » anglais). Blanqui propose la « dictature du prolétariat ».
- 1839** Marx étudie le droit et la philosophie aux universités de Bonn et Berlin.
- 1841** Feuerbach, *L'Essence du christianisme* ; Proudhon : *Qu'est-ce que la propriété ?* ; Hess : *La Triarchie européenne* ; thèse de doctorat de Marx (*Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*).
- 1842** Marx rédacteur en chef de la *Gazette rhénane*. Cabet : *Voyage en Icarie*.
- 1843** Carlyle : *Past and Present* ; Feuerbach : *Principes de la philosophie de l'avenir*. Marx à Paris : rédaction des *Annales franco-allemandes* (contenant la *Question juive* et l'*Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*).
- 1844** Comte : *Discours sur l'esprit positif* ; Heine : *Deutschland, ein Wintermärchen*. Marx rédige les « Manuscrits de 1844 » (*Économie politique et philosophie*) et publie (avec Engels) *La Sainte Famille* ; Engels publie la *Situation de la classe laborieuse en Angleterre*.
- 1845** Stirner : *L'Unique et sa propriété* ; Hess : *L'Essence de l'argent*. Marx expulsé en Belgique ; rédaction des « Thèses sur Feuerbach » et avec Engels de *L'Idéologie allemande*.
- 1846** *Misère de la philosophie* (réponse à *Philosophie de la Misère* de Proudhon). Marx adhère à la Ligue des

- justes qui devient la Ligue des communistes, pour laquelle il rédige en 1847, avec Engels, le *Manifeste du parti communiste*.
- 1847** Loi de dix heures en Angleterre (limitant la journée de travail). Michelet : *Le Peuple*.
- 1848** Révolutions européennes (février). Rentré en Allemagne, Marx devient rédacteur en chef de la *Nouvelle Gazette rhénane*, organe démocratique révolutionnaire. Massacre des ouvriers français aux journées de juin. Ruée vers l'or en Californie. Renan : *L'Avenir de la science* (publié en 1890) ; John Stuart Mill : *Principles of Political Economy* ; Thiers : *De la propriété* ; Leroux : *De l'égalité*.
- 1849** Échec de l'Assemblée nationale de Francfort et reconquête de l'Allemagne par les armées princières. Marx émigre à Londres.
- 1850** Marx : *Les Luittes de classes en France* ; Richard Wagner : *Le Judaïsme en musique*.
- 1851** Coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte.
- 1852** Marx : *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Dissolution de la Ligue des communistes.
- 1853** Hugo : *Les Châtiments* ; Gobineau : *Essai sur l'inégalité des races humaines*.
- 1854-1856** Guerre de Crimée.
- 1857** Ruskin : *The Political Economy of Art* ; Baudelaire : *Les Fleurs du mal*.
- 1858** Proudhon : *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* ; Mill : *Liberty* ; Lassalle : *La Philosophie d'Héraclite l'Obscur*.
- 1859** Marx : *Contribution à la critique de l'Économie politique*. Début des travaux du canal de Suez. Darwin : *L'Origine des espèces*. Fondation de l'*English-woman's Journal* (première revue féministe).
- 1861** Guerre de Sécession aux États-Unis. Abolition du servage en Russie. Lassalle : *Système des droits acquis*.

- 1863** Insurrection polonaise. Hugo : *Les Misérables* ; Renan : *Vie de Jésus* ; Dostoïevski : *Humiliés et Offensés*.
- 1864** Reconnaissance du droit de grève en France. Fondation de l'Association internationale des travailleurs à Londres : Marx secrétaire du conseil général.
- 1867** Disraëli institue le suffrage universel masculin en Angleterre ; unification douanière de l'Allemagne. Marx : *Le Capital. Critique de l'économie politique*, livre premier (*Le Procès de production du capital*). Conquête française de la Cochinchine.
- 1868** Premier congrès des *trade unions* britanniques. Haeckel : *Histoire de la création naturelle* ; William Morris : *The Earthly Paradise*.
- 1869** Fondation de la social-démocratie allemande (Bebel, Liebknecht). Inauguration du canal de Suez. Mill : *The Subjection of Women*. Tolstol : *Guerre et paix*. Matthew Arnold : *Culture and Anarchy*.
- 1870-1871** Guerre franco-allemande. Proclamation de l'Empire allemand à Versailles. Siège de Paris, insurrection de la Commune. Marx : *La Guerre civile en France (Adresse de l'Internationale)* ; Bakounine : *L'Empire knouto-germanique I (Dieu et l'État)*.
- 1872** Congrès de La Haye (éclatement de la I^{re} Internationale, dont le siège est transféré à New York). Traduction russe du livre premier du *Capital*. Darwin : *La Descendance de l'homme* ; Nietzsche : *Naissance de la tragédie*.
- 1873** Bakounine : *Étatisme et anarchie*.
- 1874** Walras : *Éléments d'économie pure*.
- 1875** Congrès d'unification du socialisme allemand (« lassalliens » et « marxistes ») à Gotha. Traduction française du livre premier du *Capital*.

- 1876** Victoria couronnée impératrice des Indes. Spencer : *Principles of Sociology*. Dissolution officielle de l'Internationale. Dostoïevski : *Les Possédés*. Inauguration du *Festspielhaus* de Bayreuth.
- 1877** Marx : « Lettre à Mikhaïlovski » ; Morgan : *Ancient Society*.
- 1878** Loi antisocialiste en Allemagne. Engels : *Anti-Dühring* (*Monsieur Eugène Dühring bouleverse la science*) (avec un chapitre de Marx).
- 1879** Fondation du Parti ouvrier français par Guesde et Lafargue. Fondation de la Ligue agraire irlandaise. Henry George : *Progrès et pauvreté*.
- 1880** Amnistie des communards.
- 1881** En France, loi sur l'enseignement primaire gratuit, laïque et obligatoire. Assassinat d'Alexandre II par le groupe « Liberté du peuple ». Dühring : *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage* ; Marx : Lettre à Vera Zassoulitch.
- 1882** Engels : *Bruno Bauer et le christianisme primitif*.
- 1883** Mort de Marx. Plekhanov fonde le groupe « Émancipation du travail ». Bebel : *La Femme et le socialisme* ; Nietzsche : *Ainsi parla Zarathoustra*.

Changer le monde : de la praxis à la production

Nous lisons dans la onzième et dernière des *Thèses sur Feuerbach* : « Les philosophes ont seulement interprété différemment le monde, ce qui compte, c'est de le *changer*. » L'objet de ce chapitre est de commencer à comprendre pourquoi Marx *ne s'en est pas tenu là*, bien qu'en un sens rien de ce qu'il a pu écrire au-delà ne dépasse à jamais l'horizon des problèmes que pose cette formulation.

Les Thèses sur Feuerbach

Que sont donc les « thèses » ? Une série d'aphorismes, qui tantôt esquissent une argumentation critique, tantôt énoncent une proposition lapidaire, parfois presque un mot d'ordre. Leur style combine la terminologie de la philosophie allemande (ce qui en rend parfois la lecture difficile aujourd'hui) avec une interpellation directe, un mouvement résolu qui mime en quelque sorte une libération : une sortie répétée hors de la théorie, en direction de l'*activité (ou pratique) révolutionnaire*. Elles ont été rédigées vers mars 1845, alors que

le jeune universitaire et publiciste rhénan se trouvait à Bruxelles, en résidence semi-surveillée. Il n'allait pas tarder à y être rejoint par son ami Engels, commençant avec lui un travail qui durerait jusqu'à sa mort. Il ne semble pas qu'il ait jamais destiné ces lignes à la publication : elles relèvent du « mémorandum », formules qu'on jette sur le papier, pour les retenir et s'en inspirer continûment.

À ce moment-là, Marx est engagé dans un travail dont nous avons une idée assez précise grâce aux brouillons publiés en 1932 et connus depuis sous le titre d'*Économie politique et philosophie*, ou *Manuscrits de 1844*¹. Il s'agit d'une analyse phénoménologique (visant à dégager le *sens* — ou le non-sens) de l'aliénation du travail humain dans la forme du salariat. Les influences de Rousseau, de Feuerbach, de Proudhon et de Hegel s'y combinent étroitement avec sa première lecture des économistes (Adam Smith, Jean-Baptiste Say, Ricardo, Sismondi), pour déboucher sur une conception humaniste et naturaliste du communisme, pensé comme la réconciliation de l'homme avec son propre travail et avec la nature, donc avec son « essence communautaire » qu'avait abolie la propriété privée, le rendant ainsi « étranger à lui-même ».

Or, Marx va interrompre ce travail (qu'il reprendra beaucoup plus tard, sur de tout autres bases), et entreprendre avec Engels la rédaction de *L'Idéologie allemande*, qui se présente avant tout comme une polémique contre les différents courants de la philosophie « jeune-hégélienne », universitaire et extra-universitaire (Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner, tous plus ou moins liés au mouvement de critique de la

1 Auxquels il faut joindre l'ensemble des notes de lecture publiées par la nouvelle *Marx-Engels Gesamt-Ausgabe* (vol. IV/2, Berlin, 1981). Le texte connu sous le titre *Ökonomischphilosophische Manuskripte* est en fait un assemblage des parties les plus « rédigées » de ce chantier. Traduction française : Karl MARX, *Manuscrits de 1844*, trad. et présentation par E. Bottigelli, Éditions Sociales, Paris, 1972.

Restauration, qu'inspire une lecture « de gauche » de l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* et de la *Philosophie du droit*). La rédaction des *Thèses*² coïncide avec cette interruption. Il est probable qu'elle en contient quelques-unes des raisons théoriques. Mais c'est aussi une question cruciale de savoir quel rapport exact elles entretiennent avec les propositions de *L'Idéologie allemande*³. J'y reviendrai plus loin.

Entre autres lecteurs célèbres, Louis Althusser les avait présentées naguère comme « le bord antérieur » d'une *coupure* — lançant ainsi un des grands débats du marxisme contemporain : pour lui les *Manuscrits de 1844*, avec leur humanisme caractéristique, seraient encore « en deçà » de la coupure, *L'Idéologie allemande*, ou plutôt sa première partie, avec sa déduction des formes successives de la propriété et de l'État dont le fil conducteur est le développement de la division du travail, représenterait l'entrée en scène véritable, positive, de la « science de l'histoire ».

Je n'entends pas procéder ici à une explication exhaustive. On se reportera au travail de Georges Labica⁴, qui étudie chaque formulation en détail, prenant les commentaires ultérieurs, avec toutes leurs divergences, comme révélateur des problèmes internes qu'elles posent. Labica montre avec une clarté parfaite comment les *Thèses* sont structurées. D'un bout à l'autre, il s'agit de dépasser, dans un « nouveau matérialisme »,

2 Publiées, elles, en 1888 par Engels en annexe de son propre essai, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (in Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Études philosophiques*, Éditions Sociales, Paris, 1961) dans une version quelque peu corrigée.

3 Également publiée de façon posthume en 1932, dont la première partie s'intitule à nouveau « Feuerbach », et qui ne devait pas tarder à passer pour le plus systématique des exposés généraux du « matérialisme historique », si l'on fait abstraction précisément des œuvres d'Engels.

4 Karl Marx. *Les Thèses sur Feuerbach*, PUF, coll. « Philosophies », Paris, 1987. Labica donne le texte des « thèses » en traduction française et dans les deux versions allemandes.

Karl Marx : *Thèses sur Feuerbach* (1845)

« I. — Le défaut principal, jusqu'ici, de tous les matérialismes [...] est que l'objet, la réalité effective, la sensibilité, n'est saisi que sous la forme de l'*objet ou de l'intuition* ; mais non pas comme *activité sensiblement humaine*, comme *pratique*, non pas de façon subjective. C'est pourquoi le côté *actif* fut développé de façon abstraite, en opposition au matérialisme, par l'idéalisme — qui naturellement ne connaît pas l'activité réelle effective, sensible, comme telle. Feuerbach veut des objets sensibles — réellement distincts des objets pensés : mais il ne saisit pas l'activité humaine elle-même comme activité *objective*. [...]

« III. — La doctrine matérialiste du changement des circonstances et de l'éducation oublie que les circonstances sont changées par les hommes et que l'éducateur doit lui-même être éduqué. C'est pourquoi elle doit diviser la société en deux parties — dont l'une est élevée au-dessus d'elle.

« La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ou autochangement ne peut être saisie et rationnellement comprise que comme *pratique révolutionnaire*.

« IV. — Feuerbach part du fait de l'autoaliénation religieuse, du redoublement du monde en un religieux et un mondain. Son travail consiste à résoudre le monde religieux en son fondement mondain. Mais que le fondement mondain se détache de lui-même et se fixe en un royaume autonome dans les nuages ne peut s'expliquer que par l'autodéchirement et l'autocontradiction de ce fondement mondain. Celui-là lui-même doit donc en lui-même être autant compris dans sa contradiction que révolutionné pratiquement. De telle sorte qu'une fois, par exemple, que la famille terrestre a été découverte comme le secret de la famille céleste, c'est désormais la première

elle-même qu'on doit détruire théoriquement et pratiquement. [...]

« VI. — Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence *humaine*. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux. Feuerbach, qui n'entre pas dans la critique de cette essence réelle effective, est, par conséquent, contraint :

1. De faire abstraction du cours de l'histoire et de fixer le sentiment religieux pour soi, et de présupposer un individu humain abstrait — *isolé*.

2. L'essence ne peut donc plus être saisie que comme "genre", comme universalité interne, muette, liant les nombreux individus *de façon naturelle*. [...]

« XI. — Les philosophes ont seulement interprété différemment le monde, ce qui importe, c'est de le *changer*. » (Traduction de Georges Labica.)

ou matérialisme pratique, l'opposition traditionnelle entre les « deux camps » de la philosophie : l'*idéisme*, c'est-à-dire avant tout Hegel, qui projette toute réalité dans le monde de l'esprit, et l'*ancien matérialisme*, ou matérialisme « intuitif », qui réduit toutes les abstractions intellectuelles à la sensibilité, c'est-à-dire à la vie, à la sensation et à l'affectivité, à l'exemple des épicuriens et de leurs disciples modernes : Hobbes, Diderot, Helvétius...

Critique de l'aliénation. Le fil conducteur de l'argumentation est assez clair, si l'on se réfère aux débats de l'époque. Feuerbach⁵ a voulu expliquer l'« aliénation

5 Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, présentation de J.-P. Osier, François Maspero, Paris, 1968. Cf. également Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques, textes choisis (1839-1845)*, traduction de Louis Althusser, PUF, Paris, 1960 ; *Pensées sur la mort et sur l'immortalité*, traduction et présentation par Claire Mercier, Pocket, Paris, 1997.

Critique de l'économie politique

L'expression « critique de l'économie politique » ne cesse de figurer dans le titre ou le programme des principales œuvres de Marx, bien que son contenu se transforme constamment. Déjà les « manuscrits de 1844 » sont les brouillons d'une œuvre qui devait s'intituler *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, titre qui devient ensuite celui de l'ouvrage publié en 1859 comme « première partie » d'un traité d'ensemble, et le sous-titre du *Capital* (dont le livre premier, seul édité par Marx lui-même, paraîtra en 1867). À quoi s'ajoutent de très nombreux inédits, articles, sections d'ouvrages polémiques.

Il semble donc que cette expression exprime la modalité permanente du rapport intellectuel de Marx à son objet *scientifique*. L'objectif initial était la critique de l'aliénation politique dans la société civile-bourgeoise, ainsi que des « matières spéculatives » dont la philosophie prétend exprimer l'unité organique. Mais un déplacement fondamental est intervenu très vite : « critiquer » le droit, la morale et la politique, c'est les confronter à leur « base matérialiste », au procès de constitution des rapports sociaux dans le travail et la production.

Marx retrouve alors à sa façon le *double sens* du mot *critique* en philosophie : destruction de l'erreur, connaissance des limites d'une faculté ou d'une pratique. Mais l'opérateur de cette critique, au lieu d'être simplement l'analyse, est devenu l'histoire. C'est ce qui lui permet de combiner « dialectiquement » la critique des illusions nécessaires de la théorie (le « fétichisme de la marchandise »), le développement des contradictions internes, inconciliables, de la réalité économique (les crises, l'antagonisme capital/travail fondé sur l'exploitation de la marchandise « force de travail »), enfin l'esquisse d'une « économie politique de la classe ouvrière » opposée à celle de la bourgeoisie (*Adresse inaugurale* de l'Association

internationale des travailleurs, 1864). Le sort de la critique se joue dans les « deux découvertes » qu'il s'attribue : la déduction de la forme argent à partir des seules nécessités de la circulation des marchandises, et la réduction des lois de l'accumulation à la capitalisation de « survalueur » (*Mehrwert*). Elles renvoient l'une et l'autre à la définition de la valeur comme expression du travail socialement nécessaire, dans laquelle s'enracine le rejet du point de vue de l'*Homo oeconomicus* abstrait, uniquement défini par le calcul de son « utilité » individuelle.

Pour une présentation des aspects techniques de la critique de l'économie politique chez Marx, cf. Pierre Salama et Tran Hai Hac : *Introduction à l'économie de Marx* (La Découverte, « Repères », Paris, 1992).

religieuse », c'est-à-dire le fait que les hommes réels, sensibles, se représentent le salut et la perfection dans un autre monde *suprasensible* (comme une projection dans des êtres et des situations imaginaires de leurs propres « qualités essentielles » — en particulier, le lien communautaire, ou lien d'amour qui unit le « genre humain »). En prenant conscience de ce quiproquo, les hommes deviendront capables de se « réapproprier » leur essence aliénée en Dieu, et par là même de vivre vraiment la fraternité sur cette terre. À la suite de Feuerbach, des philosophes critiques (dont Marx lui-même) ont voulu étendre le même schéma à d'autres phénomènes d'abstraction et de « dépossession » de l'existence humaine, en particulier celui qui constitue la sphère *politique*, isolée de la société, comme une communauté idéale où les hommes seraient libres et égaux. Mais, nous dit Marx dans les *Thèses*, la vraie raison de cette projection n'est pas une illusion de la conscience, un effet de l'imagination individuelle : c'est la *scission* ou division qui règne dans la société, ce sont les conflits pratiques qui opposent les hommes entre eux, et dont le ciel de la religion ou celui de la politique leur proposent une solution miraculeuse. Ils ne pourront en

sortir vraiment que par une transformation elle-même pratique, abolissant la dépendance de certains hommes par rapport à d'autres. Ce n'est donc pas à la philosophie qu'il appartient de faire cesser l'aliénation (car la philosophie n'a jamais été que le commentaire, ou la traduction, des idéaux de réconciliation de la religion et de la politique), mais à la révolution, dont les conditions résident dans l'existence matérielle des individus et leurs rapports sociaux. Les *Thèses sur Feuerbach* exigent par là même une sortie (*Ausgang*) définitive de la philosophie, seul moyen de réalisation de ce qui a toujours été son ambition la plus haute : l'émancipation, la libération.

Révolution contre philosophie

Les difficultés commencent précisément en ce point. Sans doute Marx ne s'est-il pas risqué à publier une telle injonction, ou il n'en a pas trouvé l'occasion. Reste qu'il l'a écrite, et que, telle une « lettre volée », elle nous est parvenue. Or, l'énoncé en question est assez paradoxal. En un sens, il est absolument cohérent avec lui-même. Ce qu'il requiert, il le *fait* aussitôt (on serait tenté de dire, dans une terminologie ultérieure, qu'il a quelque chose de performatif). Écrire : « Les philosophes ont seulement interprété différemment le monde, ce qui compte, c'est de le changer », c'est poser qu'il y a un point de non-retour pour toute pensée qui se veut effective, terrestre ou « mondaine ». C'est aussi s'interdire à soi-même de retourner en arrière, vers la philosophie. Ou, si l'on veut, c'est se condamner soi-même, si d'aventure on se reprenait à interpréter le monde et notamment le monde social, à retomber sous le qualificatif de philosophie, puisque entre la philosophie et la révolution il n'y a pas de milieu. À la limite, ce peut donc être une façon de se condamner au silence.

Mais la brutalité de cette alternative nous en découvre l'autre face : si « dire c'est faire », d'un autre côté, « faire c'est dire », et les mots ne sont jamais innocents. Par exemple, il n'est pas innocent de poser que les interprétations du monde sont *diverses*, tandis que la transformation révolutionnaire, implicitement, est *une*, ou *univoque*. Car cela signifie qu'il n'existe qu'une seule façon de changer le monde : celle qui abolit l'ordre existant, la révolution, laquelle ne saurait être réactionnaire ou antipopulaire. Notons-le au passage, Marx renoncera très vite à cette thèse : dès le *Manifeste*, et *a fortiori* dans *Le Capital*, il prendra acte de la puissance avec laquelle le capitalisme « transforme le monde », et la question de savoir s'il y a plusieurs façons de changer le monde, ou comment un changement peut s'insérer dans un autre, voire le détourner de son cours, deviendra cruciale. Par ailleurs, cela signifie que cette unique transformation représente du même coup la « solution » des conflits internes de la philosophie. Vieille ambition des philosophes (Aristote, Kant, Hegel...), que la « pratique révolutionnaire » viendrait ainsi réaliser *mieux qu'eux* !

Mais il y a plus : la formule trouvée par Marx, cette injonction qui est déjà par elle-même un acte de « sortie », n'est pas devenue *philosophiquement* célèbre par hasard. Avec un peu de mémoire, on lui trouve bien vite une parenté profonde, non seulement avec d'autres mots d'ordre (comme le « changer la vie » de Rimbaud : on sait qu'André Breton, notamment, a opéré cette conjonction ⁶), mais avec d'autres énoncés philosophiques, également lapidaires, traditionnellement considérés comme « fondamentaux », et qui se présentent eux-mêmes tantôt comme des *tautologies*, tantôt comme des *antithèses*. Toutes ces formulations, notons-le, pour différent qu'en soit le contenu et opposées les intentions, ont en commun de viser la

6 « Discours au Congrès des écrivains » (1935), in André BRETON, *Manifestes du surréalisme*, édition complète, J.-J. Pauvert, Paris, 1962.

question du rapport entre la théorie et la pratique, la conscience et la vie. Cela va depuis le « Penser et être, c'est une même chose » de Parménide, jusqu'au « Ce dont on ne peut parler, là-dessus il faut faire silence » de Wittgenstein, en passant par Spinoza (« Dieu c'est la nature »), par Kant (« j'ai dû limiter le savoir pour faire place à la foi »), par Hegel (« le rationnel est réel, le réel est rationnel »). Et voici notre Marx installé non seulement au cœur de la philosophie, mais de son mouvement le plus spéculatif, celui qui s'efforce de *penser ses propres limites*, soit pour les abolir, soit pour s'instituer elle-même à partir de leur reconnaissance.

Gardons en mémoire cette profonde équivoque (dont il faut se garder de faire une contradiction rédhibitoire, mais qu'il ne faut pas non plus transformer en signe de profondeur insondable, ce qui ne tarderait pas à nous reconduire à ce « mysticisme » dont, ici même, Marx recherche précisément les racines...) et examinons de plus près deux questions névralgiques impliquées dans les *Thèses* : celle du rapport entre la « pratique » (ou *praxis*) et la « lutte de classes » ; celle de l'anthropologie ou de « l'essence humaine ».

Praxis et lutte des classes

Les *Thèses* parlent de révolution, mais n'emploient pas l'expression « lutte de classes ». Il n'est toutefois pas arbitraire de la sous-entendre ici, à condition de préciser en quel sens. Grâce au travail des germanistes⁷, on connaît mieux

7 Et notamment, en France, aux études de Michel Espagne et de Gérard Bensussan sur Moses Hess, le futur théoricien du sionisme, alors socialiste très proche de Marx et Engels, qui ont partagé avec lui la découverte du communisme comme « énigme résolue de l'histoire ». Cf. Gérard BENSUSSAN, *Moses Hess, la philosophie, le socialisme (1836-1845)*, PUF, Paris, 1985 ; MOSES HESS,

depuis quelques années l'environnement intellectuel de ces formulations, pour lesquelles Marx a trouvé des mots percutants, mais dont le fond ne lui est pas absolument propre.

La révolution à laquelle il pense se réfère évidemment à la tradition française. Ce qu'ont en vue ces jeunes démocrates radicaux, c'est la *reprise* du mouvement qui avait été interrompu, puis inversé, par l'institution « bourgeoise » de la république après Thermidor, par la dictature napoléonienne, enfin par la Restauration et la contre-Révolution (dans tous les cas par *l'État*). Et plus précisément encore, il s'agit, à l'échelle de l'Europe, de mener à terme le mouvement révolutionnaire et de le rendre universel en retrouvant l'inspiration et l'énergie de son « côté gauche », cette composante *égalitaire* de la Révolution (représentée notamment par Babeuf), d'où est justement sortie, au début du XIX^e siècle, l'idée de communisme⁸. Marx insistera beaucoup sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une conception spéculative, d'une cité idéale ou expérimentale (comme l'« Icarie » de Cabet), mais d'un mouvement social dont les revendications représentent simplement l'application conséquente du principe de la Révolution — mesurant la réalisation de la liberté à celle de l'égalité et réciproquement, pour aboutir à la fraternité. En somme, ce que constatent Marx et d'autres, c'est qu'il n'y a pas de milieu : si la révolution *s'arrête* en cours de route, elle ne peut que régresser et reconstituer une aristocratie de possédants qui se servent de l'État, réactionnaire ou

Berlin, Paris, Londres (*La Triarchie européenne*), trad. et présentation Michel Espagne, Éd. du Lérot, Tusson, 1988.

8 Cf. Jacques GRANDJONC, *Communisme / Kommunismus / Communism, origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes, 1785-1842*, 2 vol., Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Trier, 1989 (rééd. Éditions des Malassis, 2013) ; Étienne BALIBAR, « Quel communisme après le communisme ? », in *Marx 2000*, sous la direction d'Eustache Kouvelakis, Actes du Congrès Marx International II, PUF, Paris, 2000.

libéral, pour défendre l'ordre établi. Inversement, la seule possibilité d'achever la révolution et de la rendre irréversible, c'est de l'approfondir, d'en faire une révolution sociale.

Mais qui sont donc les porteurs de cette révolution sociale, les héritiers des Montagnards et de Babeuf ? Il suffit d'ouvrir les yeux sur l'actualité européenne et d'écouter les cris d'alarme des possédants : ce sont les ouvriers « chartistes » anglais (Engels vient de les décrire dans sa *Situation de la classe ouvrière anglaise*, 1844, livre qu'on peut lire encore aujourd'hui avec admiration, et dont l'influence sur Marx a été absolument déterminante), ce sont les « canuts » lyonnais, les artisans des faubourgs parisiens et des « caves de Lille » décrites par Victor Hugo, ce sont les tisserands de Silésie dont Marx a longuement parlé dans son journal de Cologne, *La Gazette rhénane*... Bref, ce sont tous ceux qu'on appelle désormais (d'un vieux mot romain) les *prolétaires*, que la révolution industrielle a créés en masse, concentrés dans les villes, précipités dans la misère, mais qui ont commencé d'ébranler l'ordre bourgeois par leurs grèves, leurs « coalitions », leurs insurrections. Ils sont, pour ainsi dire, *le peuple du peuple*, sa fraction la plus authentique et la préfiguration de son avenir. Au moment où des intellectuels critiques, pleins de bonne volonté et d'illusions, s'interrogent encore sur les moyens de démocratiser l'État et, pour cela, d'éclairer ce qu'ils appellent « la masse », ils sont eux-mêmes passés à l'action, ils ont en fait déjà recommencé la révolution.

D'une formule décisive, qui revient dans tous les textes de cette période, depuis *La Sainte Famille* (1844) jusqu'au *Manifeste communiste* (1847), Marx dira que ce prolétariat « représente la dissolution en acte de la société civile-bourgeoise » (*bürgerliche Gesellschaft*), entendant par là : 1) que les conditions d'existence des prolétaires (ce qu'on appellerait aujourd'hui l'exclusion) sont en contradiction avec tous les principes de cette société ; 2) qu'ils vivent eux-mêmes selon d'autres valeurs que celles de la propriété privée, du profit, du

patriotisme et de l'individualisme bourgeois ; 3) que leur opposition croissante à l'État et à la classe dominante est un effet nécessaire de la structure sociale moderne, mais mortel pour elle à brève échéance.

L'action au présent. Les mots « en acte » (*in der Tat*) sont particulièrement importants. D'un côté, en effet, ils évoquent l'actualité, l'effectivité, les « faits » (*Tatsache*) : ils expriment donc l'orientation profondément *anti-utopique* de Marx, et ils permettent de comprendre pourquoi la référence aux premières formes de la lutte de classe prolétarienne en voie d'organisation est tellement décisive à ses yeux. La pratique révolutionnaire dont nous parlent les *Thèses* ne doit pas réaliser un programme, un plan de réorganisation de la société, elle doit encore moins dépendre d'une vision d'avenir proposée par des théories philosophiques et sociologiques (comme celles des philanthropes du XVIII^e et du début du XIX^e siècle). Mais elle doit coïncider avec « le mouvement réel qui anéantit l'état de choses existant », comme Marx ne tardera pas à l'écrire dans *L'Idéologie allemande* en expliquant que c'est là la seule définition matérialiste du communisme.

Mais par là nous touchons au deuxième aspect : « en acte » veut dire aussi qu'il s'agit d'une activité (*Tätigkeit*), d'une entreprise qui se déroule au présent et dans laquelle les individus s'engagent avec toutes leurs forces physiques et intellectuelles. Un renversement significatif s'opère donc ici. Moses Hess et d'autres « jeunes hégéliens », adversaires des philosophies de l'histoire, qui ruminent toujours le sens du passé, et des philosophies du droit, qui commentent l'ordre établi, avaient proposé une *philosophie de l'action* (Feuerbach, de son côté, avait publié un manifeste pour une *philosophie de l'avenir*). Au fond, ce que veut dire Marx, c'est ceci : l'action doit être « agie » au présent, et non commentée ou annoncée. Mais alors la philosophie doit céder la place. Ce n'est pas même une « philosophie

de l'action » qui correspond à l'exigence et au mouvement révolutionnaires, c'est l'action elle-même, *sans phrases*.

Et, pourtant, cette injonction de céder la place ne peut être indifférente à la philosophie : si celle-ci est conséquente, elle doit y voir paradoxalement *sa propre réalisation*. Marx pense ici avant tout, naturellement, à cette tradition idéaliste allemande dont il est lui-même imprégné, et dont les rapports avec l'idée révolutionnaire française sont tellement étroits. Il pense à l'injonction kantienne de « faire son devoir », d'agir *dans le monde* conformément à l'impératif catégorique (dont le contenu est la fraternité humaine). Il pense au mot de Hegel dans la *Phénoménologie* : « Ce qui doit être est aussi en acte (*in der Tat*), et ce qui seulement *doit* être, sans *être*, n'a aucune vérité. » Plus politiquement, il pense au fait que la philosophie moderne a identifié l'universel avec les principes de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Mais, précisément, ou bien ces principes, sacralisés en théorie, sont ignorés et contredits à chaque instant par la société bourgeoise, où ne règnent ni l'égalité ni même la liberté, pour ne rien dire de la fraternité ; ou bien ils commencent à passer dans les faits, mais dans une pratique révolutionnaire, « insurrectionnelle » (la pratique de ceux qui tous ensemble *s'insurgent*, en substituant, s'il le faut, la « critique des armes » aux « armes de la critique »). C'est avant tout cette conséquence un peu rude pour la philosophie, mais issue de ses propres principes, qu'il faut entendre lorsque Marx, ici, parle de renverser l'idéalisme en matérialisme.

Les deux faces de l'idéalisme

Arrêtons-nous à nouveau sur ce point. Si ces indications sont justes, cela veut dire que le matérialisme de Marx n'a rien à voir avec une référence à la *matière* — et cela restera le cas

pendant très longtemps : jusqu'à ce qu'Engels entreprenne de réunifier le marxisme avec les sciences de la nature de la seconde moitié du ^{xix}^e siècle. Mais pour l'instant, nous avons affaire à un étrange « matérialisme sans matière ». Pourquoi ce mot, alors ?

Ici, l'historien de la philosophie reprend ses droits, malgré les coups que Marx vient de lui porter. Il doit expliquer ce paradoxe, ce qui le conduit aussi à montrer l'imbroglia qui en résulte (mais, répétons-le, cet imbroglia est tout sauf arbitraire). Si Marx a déclaré que changer le monde est un principe matérialiste, en cherchant *en même temps* à se différencier de tout le matérialisme existant (celui qu'il appelle « ancien », et qui repose précisément sur l'idée que toute explication a pour principe la matière : ce qui est *aussi* une « interprétation du monde », contestable comme telle), c'est manifestement pour *prendre le contre-pied de l'idéalisme*. La clé des formulations de Marx ne réside pas dans le mot de matérialisme, mais dans celui d'idéalisme. À nouveau, pourquoi ?

Première raison : parce que les interprétations idéalistes de la nature et de l'histoire, proposées par les philosophes, invoquent des principes tels que l'esprit, la raison, la conscience, l'idée... Et qu'en pratique de tels principes débouchent toujours non pas sur la révolution, mais sur l'éducation (voire l'édification) des masses, dont précisément les philosophes se proposent généreusement d'assumer la charge. Du temps de Platon, ils voulaient conseiller les princes au nom de la Cité idéale. Dans notre époque démocratique, ils veulent éduquer les citoyens (ou « éduquer les éducateurs » des citoyens : les juges, les médecins, les professeurs, en siégeant au moins moralement tout en haut de l'édifice universitaire) au nom de la raison et de l'éthique.

Cela n'est pas faux, mais derrière cette fonction de l'idéalisme se cache une difficulté plus redoutable. Dans la philosophie *moderne* (celle qui trouve son vrai langage avec Kant),

qu'on parle de conscience, d'esprit ou de raison, ces catégories qui expriment l'universel ont toujours une double face, et les formulations de Marx dans les *Thèses* ne cessent d'y faire allusion. Elles combinent intimement deux idées : la *représentation*, et la *subjectivité*. C'est justement l'originalité et la puissance du grand idéalisme (allemand) d'avoir pensé systématiquement cette combinaison.

À l'évidence, la notion d'« interprétation », à laquelle se réfère Marx, est une variante de l'idée de représentation. Pour l'idéalisme ici critiqué, le monde est l'objet d'une contemplation qui cherche à voir sa cohérence, son « sens », et par là même, qu'on le veuille ou non, à lui imposer un *ordre*. Marx a très bien vu qu'il y a une solidarité entre le fait de penser un « ordre du monde » (surtout dans le registre social et politique) et le fait de *valoriser l'ordre* dans le monde : contre l'« anarchie », mais aussi contre le « mouvement » (« Je hais le mouvement qui déplace les lignes », écrira Baudelaire)... Il a très bien vu aussi que, de ce point de vue, les « matérialismes anciens » ou les philosophies de la nature qui substituent la matière à l'esprit comme principe d'organisation contiennent un fort élément d'idéalisme, et à la limite ne sont pas autre chose que des idéalismes déguisés (quelles que soient d'ailleurs les conséquences politiques très différentes qu'ils en tirent). Ce qui nous permet de comprendre pourquoi il est si facile à l'idéalisme de « comprendre » le matérialisme et donc de le réfuter ou de l'intégrer (comme on le voit chez Hegel, lequel n'a aucun problème avec les matérialismes, sauf peut-être avec Spinoza, mais Spinoza est un matérialiste assez atypique...). Enfin il a vu que le cœur de l'idéalisme moderne, post-révolutionnaire, est de renvoyer l'ordre du monde, la « représentation », à l'*activité d'un sujet*, qui les crée ou, comme on dit en langage kantien, les « constitue ».

Nous passons alors sur l'autre versant de l'idéalisme : non pas philosophie de la représentation (ou, si l'on veut, simple philosophie du primat des « idées »), mais philosophie de la subjectivité (ce qu'exprime bien l'importance décisive prise alors par la notion

de *conscience*). Marx a pensé que l'activité subjective dont parle l'idéalisme est au fond la trace, la dénégation (la reconnaissance et la méconnaissance à la fois) d'une activité plus réelle, plus « effective », si l'on ose dire : une activité qui serait à la fois constitution du monde extérieur et formation (*Bildung*) ou transformation de soi. Témoin l'insistance chez Kant, et plus encore chez Fichte, du vocabulaire de l'acte, de l'action et de l'activité (*Tat, Tätigkeit, Handlung*) (c'est de là, en réalité, que vient la « philosophie de l'action » prônée par les jeunes hégéliens). Témoin la façon dont Hegel décrit le mode d'être de la conscience comme une *expérience* active, et la fonction du concept comme un *travail* (le « travail du négatif »). En somme, il n'est pas difficile de lire dans les aphorismes de Marx l'hypothèse suivante : de même que le matérialisme traditionnel cache en réalité un fondement idéaliste (la représentation, la contemplation), de même l'idéalisme moderne cache en réalité une orientation matérialiste dans la fonction qu'il attribue au sujet agissant, si du moins on veut bien admettre qu'il y a conflit latent entre l'idée de représentation (interprétation, contemplation) et celle d'activité (travail, pratique, transformation, changement). Et ce qu'il s'est proposé, c'est tout simplement de faire éclater la contradiction, de dissocier représentation et subjectivité, et de faire surgir pour elle-même la catégorie de l'activité pratique.

Le sujet, c'est la pratique

A-t-il réussi dans cette entreprise ? Parfaitement en un sens : car il est tout à fait tenable de dire que le seul vrai sujet est le sujet pratique ou le sujet de la pratique, ou mieux encore que *le sujet n'est pas autre chose que la pratique*, qui a toujours déjà commencé et se poursuit indéfiniment. Mais sort-on par là de l'idéalisme ? Rien n'est moins sûr, précisément parce que « idéalisme », historiquement parlant, recouvre à la fois le point de vue

de la représentation et celui de la subjectivité. En réalité, il s'agit d'un cercle, ou d'un échangeur théorique qui fonctionne dans les deux sens. Il est possible de dire que Marx, en identifiant l'essence de la subjectivité à la pratique, et la réalité de la pratique à l'activité révolutionnaire du prolétariat (qui fait corps avec son existence même), a transféré la catégorie de sujet de l'idéalisme au matérialisme. Mais il est tout aussi possible d'affirmer que, de ce fait, il a préparé la possibilité permanente de *se représenter le prolétariat comme un « sujet »*, au sens idéaliste du terme (et, partant de là, à la limite, comme une représentation ou une abstraction au moyen de laquelle à nouveau on « interprète » le monde, ou le changement du monde : n'est-ce pas exactement ce qui arrivera lorsque, plus tard, des théoriciens marxistes armés de l'idée de la lutte des classes en déduiront *a priori* le « sens de l'histoire » ?).

Ces jeux dialectiques n'ont rien de gratuit. Ils sont étroitement liés à l'histoire de la notion de révolution, et par conséquent ils ont une face politique en même temps que philosophique. Dès le début de la période moderne — celle des révolutions dites bourgeoises : anglo-américaine et française —, *l'invention du sujet*, comme catégorie centrale de la philosophie qui concerne tous les domaines de l'expérience concrète (la science, la morale, le droit, la religion, l'esthétique) et permet de les unifier, est liée à l'idée que l'humanité se forme ou s'éduque elle-même, à l'idée qu'elle se donne elle-même ses lois, donc finalement à l'idée qu'elle *se libère elle-même* des différentes formes de l'oppression, de l'ignorance ou de la superstition, de la misère, etc.⁹. Et le sujet générique de cette activité a toujours deux faces : l'une théorique, l'autre concrète et pratique, qui chez Kant était *l'humanité*, chez Fichte devient à un certain moment *le peuple*, la *nation*, chez Hegel, enfin, *les peuples*

9 Cf. KANT, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les lumières ?*, présentation par Françoise Proust, Garnier-Flammarion, Paris, 1991.

historiques, incarnant à tour de rôle « l'esprit du monde », c'est-à-dire le mouvement du progrès de la civilisation.

Que Marx ait reconnu à son tour dans *le prolétariat* (nous avons vu ci-dessus qu'il est le « peuple du peuple », authentiquement humain et communautaire) le vrai sujet pratique, celui qui « dissout l'ordre existant » et ainsi se change lui-même (*Selbsttätigkeit, Selbstveränderung*) tout en changeant le monde, qu'enfin il se soit servi de cette constatation (dans laquelle se superposent de façon étonnante la leçon de l'expérience immédiate et la tradition spéculative la plus ancienne) pour affirmer à son tour que *le sujet c'est la pratique*, tout cela ne l'extrait pas vraiment de l'histoire de l'idéalisme, au contraire. Fichte n'avait rien dit d'autre. On pourrait même aller jusqu'à suggérer, sans jouer sur les mots, que c'est ce qui fait de Marx et de son « matérialisme de la pratique » la forme la plus accomplie de la tradition idéaliste, qui permet de comprendre plus que toute autre la vitalité persistante de l'idéalisme jusqu'à nos jours. Justement parce que cette transposition est étroitement liée à la tentative de prolonger l'expérience révolutionnaire et de l'incarner dans la société moderne, avec ses classes et ses conflits sociaux.

On se préparerait ainsi à comprendre que l'adoption du point de vue des prolétaires en insurrection « permanente » n'a pas eu tellement pour résultat de mettre fin à l'idéalisme que d'installer le dilemme du matérialisme et de l'idéalisme, la question toujours renaissante de leur différence, au cœur même de la théorie du prolétariat, et de son rôle historique privilégié. Mais avec ce dilemme, on peut s'attendre à ce que ce soit la philosophie, chassée par la porte, qui rentre par la fenêtre...

La réalité de l'« essence humaine »

Revenons à la lettre des *Thèses*, pour évoquer l'autre grande question qu'elles posent : celle de l'essence humaine. Les deux sont évidemment liées. « Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine », c'est-à-dire qu'il montre, notamment dans *L'Essence du christianisme* de 1841, que l'idée de Dieu n'est pas autre chose qu'une synthèse des perfections humaines, personnifiée et projetée hors du monde. « Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux » (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*, écrit Marx dans une sorte de mixte français-allemand) : cette phrase de la VI^e thèse n'a pas fait couler moins d'encre que la XI^e. Plusieurs choses sont ici remarquables, si l'on prend soin de suivre la lettre du texte.

Marx pose donc la question de l'essence de l'homme, ou du moins il y répond. Quoi de plus naturel ? Pourtant, cette question, dont on peut considérer qu'elle est constitutive de l'*anthropologie*, ne va nullement de soi. En un sens, elle est aussi vieille que la philosophie. Mais lorsque, de nos jours, Claude Lévi-Strauss explique que l'essence de l'homme, c'est le conflit de la nature et de la culture, ou bien lorsque Lacan forge le mot « parlêtre » pour dire que l'essence de l'homme est constituée de part en part par le langage, ils s'inscrivent dans la même tradition qu'Aristote définissant l'homme par la disposition du langage et par l'appartenance à la cité, ou saint Augustin définissant l'homme comme « l'image et ressemblance de Dieu sur terre ». Et d'ailleurs, si nous prenons les choses à un niveau de généralité suffisant, ils traitent tous en réalité de la même question. Depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, il y a une longue succession de définitions de la nature humaine ou de l'essence humaine. Marx lui-même en proposera plusieurs, qui tourneront toujours autour du

rapport du *travail* et de la *conscience*. Dans le livre I du *Capital*¹⁰, il citera une définition très caractéristique de Benjamin Franklin (l'homme est « *a toolmaking animal* », un vivant fabricant d'outils), non pour la rejeter, mais pour la compléter en précisant que la technologie a une histoire, qui dépend du « mode de production », en rappelant ensuite qu'il n'y a pas de technologie ni de progrès technique sans conscience, réflexion, expérimentation, savoir. Et dans *L'Idéologie allemande*, au lendemain même de la formulation que nous examinons, il aura écrit : « On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce que l'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à *produire* leurs moyens d'existence, pas en avant qui est la conséquence même de leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même... » Ce qui est une façon de rechercher la réponse à la question de l'essence de l'homme dans les choses mêmes, et qui a d'ailleurs fourni son point de départ à toute une anthropologie biologique et technologique, marxiste ou non.

L'humanisme théorique. Cependant, une nuance cruciale pour comprendre la portée de notre texte sépare le simple fait de définir l'homme ou la nature humaine, du fait de *poser explicitement* la question « qu'est-ce que l'homme ? » (ou : « quelle est l'essence humaine ? »), et, *a fortiori*, d'en faire la question philosophique fondamentale. On entre alors dans une problématique nouvelle, qu'on peut appeler, avec Althusser, un humanisme théorique. Si étonnant que cela paraisse, une telle problématique est relativement récente, et au

10 Chapitre v : « Procès de travail et procès de valorisation », p. 202. Je cite le livre I du *Capital* dans la nouvelle traduction, d'après la 4^e édition allemande, sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, Messidor/Éditions Sociales, Paris, 1983 ; réédition à l'identique, PUF, coll. Quadrige, Paris, 1993.

moment où Marx écrit elle n'est pas vieille du tout, puisqu'elle ne date que de la fin du XVIII^e siècle. En Allemagne, les noms les plus importants sont ceux de Kant (*Anthropologie du point de vue pragmatique*, 1798), de Guillaume de Humboldt¹¹ et de Feuerbach, ce qui montre que la trajectoire de l'humanisme théorique rejoint celle de l'idéalisme et de sa réfutation. Le parallèle est éclairant. Nous voyons en effet que Marx va procéder envers les théories rivales (spiritualistes, matérialistes) de la nature humaine à une critique du même genre que celle qu'il a exercée sur les théories du sujet, de l'activité et de l'intuition sensible. Dire que « dans sa réalité effective » (*in seiner Wirklichkeit*) l'essence humaine est l'ensemble des rapports sociaux, ce n'est manifestement pas *refuser* la question. Mais c'est tenter de *déplacer* radicalement la façon dont, jusqu'à présent, elle a été comprise, non seulement pour ce qui concerne « l'homme », mais plus fondamentalement encore pour ce qui concerne « l'essence ».

Les philosophes se sont fait une idée fausse de ce qu'est une essence (et cette erreur leur est tellement... essentielle qu'on peut à peine imaginer une philosophie sans cela). Ils ont cru, premièrement, que l'essence est une *idée*, ou une abstraction (on dirait encore, dans une terminologie différente, un *concept universel*), sous lequel peuvent être rangées, par ordre de généralité décroissante, les différences spécifiques et finalement les différences individuelles ; et, deuxièmement, que cette abstraction générique est en quelque sorte « logée » (*inwohnend*) dans les individus du même genre, soit comme une qualité qu'ils possèdent, d'après laquelle on peut les classer, soit même

11 Humboldt avait fondé en 1810 l'université de Berlin qui porte aujourd'hui son nom. Ses principales monographies linguistiques et philosophiques parurent après sa mort en 1835 (cf. *Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais*, trad. fr. par Pierre Caussat, Le Seuil, Paris, 1974).

comme une forme ou une puissance qui les fait exister comme autant de copies du même modèle.

On voit alors ce que signifie l'étrange équation posée par Marx. Au fond, les mots « ensemble », « rapports » et « sociaux » disent tous la même chose. Il s'agit de récuser à la fois les deux positions (dites *réaliste* et *nominaliste*) entre lesquelles se partagent traditionnellement les philosophes : celle qui veut que le genre, ou l'essence, précède l'existence des individus, et celle qui veut que les individus soient la réalité première, à partir de laquelle on « abstrait » les universaux. Car, de façon stupéfiante, ni l'une ni l'autre de ces deux positions n'est capable de penser ce qu'il y a justement d'essentiel dans l'existence humaine : les *relations* multiples et actives que les individus établissent les uns avec les autres (qu'il s'agisse de langage, de travail, d'amour, de reproduction, de domination, de conflits, etc.), et le fait que ce sont ces relations qui définissent ce qu'ils ont de commun, le « genre ». Elles le définissent parce qu'elles le constituent à chaque instant, sous des formes multiples. Elles fournissent donc le seul contenu « effectif » de la notion d'essence, appliquée à l'homme (c'est-à-dire aux hommes).

Le transindividuel. Ne discutons pas ici sur la question de savoir si ce point de vue est absolument original, propre à Marx. Ce qui est sûr, c'est qu'il comporte des conséquences à la fois dans le champ de la discussion philosophique (au niveau de ce qu'on appelle « l'ontologie »¹²) et dans celui de la politique. Les mots dont se sert Marx récusent à la fois le point de vue individualiste (primat de l'individu, et surtout fiction d'une individualité qui pourrait être définie *pour elle-même*,

12 Terme forgé au ^{xviii} siècle pour désigner ce qu'Aristote avait appelé la « science des premiers principes et des premières causes », et qu'il identifiait à une réflexion sur l'« être en tant qu'être » (*on hèn on*), distincte de l'étude des genres d'êtres particuliers.

isolément, que ce soit en termes de biologie, de psychologie, de comportement économique, etc.) et le point de vue organiciste (qu'on appelle aussi de nos jours, à l'exemple des Anglo-Saxons, point de vue *holiste* : primat du *tout* et notamment de la société, considérée comme une unité indivisible dont les individus ne seraient que les membres fonctionnels)¹³. *Ni* la « monade » de Hobbes et de Bentham, *ni* le « grand être » d'Auguste Comte, par conséquent. Il est significatif que Marx (lequel parlait le français presque aussi couramment que l'allemand) soit ici allé chercher ce mot étranger « ensemble », manifestement pour éviter l'emploi de *das Ganze*, le « tout » ou la totalité.

Peut-être les choses seraient-elles plus claires dans la forme (mais non dans le fond) si nous ajoutions à notre tour un mot au texte, en l'inventant au besoin, pour caractériser cette conception de la *relation constitutive*, qui déplace la question de l'essence humaine tout en lui apportant une réponse formelle (et qui contient ainsi en germe une autre problématique que celle de l'humanisme théorique). Le mot, en fait, existe, mais chez des penseurs du *xx^e* siècle (Kojève, Simondon, Lacan...) : il s'agit en effet de penser l'humanité comme une réalité *transindividuelle*, et à la limite de penser la transindividualité comme telle¹⁴. Non pas ce qui est idéalement « dans » chaque individu (comme une forme ou une substance) ou ce qui servirait,

13 Cf. Louis DUMONT, *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1977, pour qui Marx « en dépit des apparences [...] est essentiellement individualiste ». Une conclusion semblable est atteinte à partir de prémisses différentes par Jon ELSTER, un des principaux représentants du « marxisme analytique » (*Making Sense of Marx*, Cambridge, 1985 ; trad. fr., *Karl Marx, une interprétation analytique*, PUF, Paris, 1989), et par Jacques BIDEAU, *Théorie de la modernité*, suivi de *Marx et le marché*, PUF, Paris, 1990.

14 Voir en particulier Gilbert SIMONDON, *L'Individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 1989.

de l'extérieur, à le classer, mais ce qui existe *entre les individus*, du fait de leurs multiples interactions.

Une ontologie de la relation

Ici s'esquisse, force est de le reconnaître, une « ontologie ». Mais à la discussion sur les rapports de l'individu et du genre elle substitue un programme d'enquête sur cette multiplicité de relations, qui sont autant de transitions, de transferts ou de passages dans lesquels se fait et se défait le lien des individus à la communauté et qui, en retour, les constitue eux-mêmes. En effet, ce qui est le plus frappant dans une telle perspective, c'est justement qu'elle instaure une complète réciprocité entre ces deux pôles, qui ne peuvent exister l'un sans l'autre et ne sont donc, chacun pour son compte, que des abstractions, mais qui sont l'un et l'autre nécessaires à la pensée du rapport ou de la relation (*Verhältnis*).

En ce point qui peut paraître spéculatif, nous sommes au contraire au plus près de retrouver, par un court-circuit caractéristique, la question de la politique. Non seulement, en effet, les relations dont nous parlons ne sont rien d'autre que des pratiques différenciées, des actions singulières des individus les uns sur les autres. Mais cette ontologie transindividuelle comporte pour le moins une résonance avec des énoncés comme la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (bien à tort considérée souvent comme un texte « individualiste ») et, plus encore, avec la pratique des mouvements révolutionnaires : une pratique qui *n'oppose* jamais la réalisation de l'individu aux intérêts de la communauté, qui ne les *sépare* même pas, mais qui cherche toujours à les réaliser l'un par l'autre. Car s'il est vrai que seuls des individus peuvent en dernière analyse porter des droits et formuler des revendications, la conquête de

ces droits ou la libération (voire l'insurrection) est non moins nécessairement collective.

Sans doute on dira que cette formulation ne décrit pas un état de choses existant, encore moins un système d'institutions, mais plutôt un processus (du moins tel que le vivent ceux qui y prennent part). Mais c'est exactement ce que veut dire Marx. Et l'on comprend dans ces conditions que la VI^e Thèse, qui identifie l'essence humaine à « l'ensemble des rapports sociaux », et la III^e, la VIII^e ou la XI^e, qui ordonnent toute la pensée à la pratique révolutionnaire et au changement, disent en réalité fondamentalement la même chose. Osons le mot, donc : les rapports sociaux ici désignés ne sont rien d'autre qu'une incessante transformation, une « révolution permanente » (l'expression n'a sans doute pas été inventée par Marx, mais elle jouera un rôle décisif dans sa pensée jusque vers 1850). Pour le Marx de mars 1845, ce n'est pas assez de dire avec Hegel que « le réel est rationnel » et que le rationnel, nécessairement, se réalise : il faut dire qu'il n'y a de réel, et de rationnel, que la révolution.

L'objection de Stirner

Que demander de plus ? J'ai dit plus haut, cependant, que Marx ne pouvait pas en rester là : c'est ce qu'il faut maintenant comprendre. On n'y parviendrait pas si l'on se contentait de montrer qu'en substituant la pratique au sujet on engendre un cercle, une difficulté logique, ou que la notion d'essence risque de se trouver en déséquilibre, entre la critique interne de l'ontologie traditionnelle, et sa dissolution dans la multiplicité des enquêtes concrètes sur les rapports sociaux. *L'Idéologie allemande*, sans doute, est un texte très proche d'inspiration des *Thèses* sur Feuerbach : et cependant elle parle déjà

un autre langage. Les raisons formelles qu'on vient d'évoquer ne suffisent pas à l'expliquer.

Je crois qu'il y a à cela une raison très précise, conjoncturelle, mais qui a servi de révélateur à une difficulté de fond. Certains historiens de la pensée de Marx (notamment Auguste Cornu) l'ont bien vue, mais beaucoup l'ont ignorée ou sous-estimée, notamment parce qu'on ne lit généralement que la *première partie* du texte (*I. Feuerbach*), qu'une longue tradition nous a habitués à comprendre comme une exposition autonome du « matérialisme historique », alors qu'il s'agit pour l'essentiel d'une réponse, et d'une réponse souvent malaisée (tout lecteur l'aura appris à ses dépens) au défi d'un autre théoricien. Ce théoricien, dont il serait temps de mesurer la puissance, est Max Stirner (pseudonyme de Caspar Schmidt), auteur de *L'Unique et sa propriété*, publié à la fin de 1844¹⁵ : mais c'est quelques mois plus tard, au lendemain même de la rédaction des *Thèses*, et sur l'insistance d'Engels, que Marx a commencé à se casser les dents sur *L'Unique*...

Qui donc est Stirner, du point de vue théorique ? C'est d'abord un anarchiste, défenseur de l'autonomie de la société, composée d'individus tous singuliers, « propriétaires » de leur corps, de leurs besoins et de leurs idées, en face de l'État moderne, dans lequel se concentre à ses yeux toute domination et qui a repris à son compte les attributs *sacrés* du pouvoir élaborés par la théologie politique du Moyen Âge. Mais surtout Stirner est un *nominaliste* radical : entendons par là que pour lui toute « généralité », tout « concept universel » est une *fiction* forgée par des institutions pour « dominer » (en l'organisant, en la classant, en la simplifiant, voire tout simplement en la nommant) la seule réalité naturelle, à savoir la multiplicité

15 MAX STIRNER, *L'Unique et sa propriété*, trad. par Robert L. Reclaire, Stock Plus, Paris, 1972. Voir les remarques éclairantes de Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 183 sq.

des individus dont chacun est « unique en son genre » (d'où le jeu de mots essentiel de Stirner, qui a d'ailleurs une longue ascendance : le *propre* de chacun c'est sa *propriété*).

On a vu il y a un instant que Marx est en train de développer une notion du rapport social qui, en principe au moins, renvoie dos à dos nominalisme et essentialisme. Mais la critique de Stirner est pour lui redoutable, parce qu'elle ne se contente pas de viser les « genres » métaphysiques traditionnels (tous plus ou moins théologiques : l'Être, la Substance, l'Idée, la Raison, le Bien...), elle englobe *toutes* les notions universelles, sans exception, anticipant par là certains développements de Nietzsche et de ce qu'on appelle aujourd'hui le post-modernisme. Stirner ne veut d'aucune croyance, d'aucune Idée, d'aucun « grand récit » : ni celui de Dieu ni celui de l'Homme, ni celui de l'Église ni celui de l'État, mais pas non plus celui de la Révolution. Et en effet, il n'y a pas de différence logique entre *la chrétienté, l'humanité, le peuple, la société, la nation ou le prolétariat*, pas plus qu'entre *les droits de l'homme* et *le communisme* : toutes ces notions universelles sont effectivement des abstractions, ce qui veut dire, du point de vue de Stirner, des fictions. Et ces fictions ont pour usage de se substituer aux individus et aux pensées des individus : c'est pourquoi le livre de Stirner ne cessera d'alimenter les critiques de gauche ou de droite qui expliquent que les hommes ne gagnent rien à échanger le culte de l'humanité abstraite pour celui de la révolution ou de la pratique révolutionnaire, tout aussi abstraite, et que peut-être ils y courent le risque d'une domination encore plus perverse.

Il est certain que Marx et Engels n'ont pas pu éluder cette objection. Car ils se voulaient *à la fois* des critiques de l'idéalisme, de l'essentialisme des philosophes, *et* des communistes (plus précisément des communistes *humanistes*). Nous avons vu que cette double perspective était au cœur de la catégorie qui venait d'apparaître à Marx comme la « solution » des énigmes de la philosophie : la pratique révolutionnaire. Comment a-t-il

donc répondu à ce défi ? En transformant sa notion symbolique de la « praxis » en un concept historique et sociologique de la *production*, et en posant une question sans précédent en philosophie (même si le mot n'est pas absolument nouveau) : la question de l'*idéologie*.

L'Idéologie allemande

Ces deux mouvements sont bien entendu étroitement liés. L'un présuppose constamment l'autre, et c'est ce qui fait la cohérence intellectuelle de *L'Idéologie allemande*, en dépit de sa rédaction inachevée et déséquilibrée (le chapitre III sur Stirner, « Saint Max », en occupe à lui seul presque les deux tiers, et consiste pour une bonne part dans une joute verbale avec l'argumentation typiquement « ironique » de *L'Unique et sa propriété*, dont l'issue, du strict point de vue rhétorique, est assez incertaine)¹⁶. L'ouvrage s'organise tout entier autour de la notion de production, prise ici dans un sens général, pour désigner toute activité humaine de formation et de transformation de la nature. Il n'est pas exagéré de dire qu'après l'« ontologie de la praxis » annoncée dans les *Thèses* sur Feuerbach, *L'Idéologie allemande* expose une « ontologie de la production » puisque, Marx nous le dit lui-même, c'est la production qui forme *l'être de l'homme* (*Sein*, à quoi il opposera sa conscience :

16 K. MARX et F. ENGELS, *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*, trad. fr. présentée et annotée par G. Badia, Éditions Sociales, Paris, 1976. L'édition de Maximilien Rubel, sous-titrée « Conception matérialiste du monde », dans K. MARX, *Œuvres*, III, *Philosophie*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1982, est amputée des passages attribuables à Engels ainsi que de ceux considérés par l'éditeur comme « étrangers au sujet central » (ce qui fait passer le texte de 550 à 275 pages !).

Bewusst-sein, littéralement « être conscient »). Plus exactement c'est la production de ses propres moyens d'existence, activité à la fois personnelle et collective (trans-individuelle), qui le transforme en même temps qu'elle transforme irréversiblement la nature, et qui ainsi constitue « l'histoire ».

Mais réciproquement, Marx montrera que l'idéologie est elle-même produite, avant de se constituer en une structure autonome de production (dont les « produits » sont les idées, la conscience collective : c'est l'objet de la théorie du travail intellectuel). La critique de l'idéologie est le préalable nécessaire d'une connaissance de l'être social comme développement de la production : depuis ses formes immédiates, liées à la subsistance des individus, jusqu'à ses formes les plus médiates, qui ne jouent qu'un rôle indirect dans la reproduction de la vie humaine. Pour avoir accès à ce fil conducteur de toute l'histoire, il ne suffit pas de contempler les faits, il faut passer par la critique de l'idéologie dominante, parce qu'elle est tout à la fois une inversion du réel et une autonomisation des « produits intellectuels », dans laquelle la trace de l'origine réelle des idées a été perdue, et qui dénie l'existence même de cette origine.

Voilà pourquoi je parlais de présupposition réciproque. Mais du même coup l'objection de Stirner peut être rejetée : car il ne s'agit plus de *dénoncer* l'abstraction des « universaux », des « généralités », des « idéautés », en montrant qu'elle se substitue aux individus réels ; mais il devient possible d'*étudier* leur genèse, leur production par les individus, en fonction des conditions collectives ou sociales dans lesquelles ils pensent et se rapportent les uns aux autres. Et de ce fait, au lieu de tourner indéfiniment dans le tout ou rien (accepter ou rejeter toutes les abstractions en bloc), on dispose d'un critère permettant de discerner les abstractions qui représentent une connaissance réelle de celles qui n'ont qu'une fonction de méconnaissance et de mystification. Mieux encore : de discerner les circonstances dans lesquelles l'usage d'abstractions est ou non mystificateur.

Le nihilisme inhérent à la position de Stirner se trouve ainsi conjuré dans le principe, sans que pour autant la nécessité d'une critique radicale des idées dominantes soit remise en cause. Bien au contraire.

Retournement de l'histoire

L'exposé de *L'Idéologie allemande* se présente donc comme une genèse à la fois logique et historique des formes sociales, dont le fil conducteur est le développement de la division du travail. Toute nouvelle étape de la division du travail caractérise un certain *mode* de production et d'échanges. D'où une périodisation qui doit, bien entendu, nous faire fortement penser à la philosophie hégélienne de l'histoire. Plutôt que d'un simple récit des étapes de l'histoire universelle, il s'agit en effet (comme chez Hegel) des moments typiques du processus par lequel *l'histoire s'est universalisée*, est devenue une histoire de l'humanité. Cependant, le contenu de l'exposition est aux antipodes de *l'esprit objectif* hégélien. Car cette universalisation ne consiste pas dans la formation d'un État de droit qui étend rationnellement ses pouvoirs sur toute la société et qui, en retour, en « totalise » les activités. Une telle universalité juridico-étatique apparaîtra au contraire à Marx comme *l'inversion idéologique* par excellence des rapports sociaux. Il s'agit plutôt du fait que l'histoire est devenue l'interaction, l'interdépendance de *tous* les individus et de tous les groupes appartenant à l'humanité.

L'érudition de Marx, déjà grande à cette époque, est mobilisée pour démontrer que la contrepartie de la division du travail est l'évolution des formes de propriété (depuis la propriété communautaire, ou statutaire, jusqu'à la propriété privée formellement accessible à tous). Chaque mode de production implique une forme historique de l'appropriation et de la

propriété, qui en est simplement l'autre face. Et par conséquent la division du travail est le principe même de la constitution et de la dissolution des groupes sociaux, de plus en plus larges, de moins en moins « naturels », depuis les communautés primitives jusqu'aux classes, en passant par les différents statuts, corporations, ordres ou états (*Stände*)... Chacun de ces groupes, « dominant » ou « dominé », doit être compris, en somme, comme une réalité à double face, contradictoire : à la fois comme une forme d'universalisation relative, et comme une forme de limitation ou de particularisation des rapports humains. Leur série n'est donc pas autre chose que le grand procès de négation de la particularité et du particularisme, mais à travers l'expérience et la réalisation complète de leurs formes.

Le point de départ du développement était l'activité productive des hommes aux prises avec la nature : c'est ce que Marx appelle le *présupposé réel* (*wirkliche Voraussetzung*), sur lequel il insiste longuement, contre les illusions d'une philosophie « sans présupposés ». Quant au point d'arrivée, c'est la société « civile-bourgeoise » (*bürgerliche Gesellschaft*), fondée sur les différentes formes de commerce (*Verkehr*, qu'on pourrait traduire aussi par communication) entre des propriétaires privés concurrents les uns des autres. Ou plutôt le point d'arrivée est la contradiction que recèle une telle société. Car l'individualité posée comme un absolu équivaut en pratique, pour la *masse*, à une précarité ou « contingence » absolue des conditions d'existence, de même que la propriété (de soi, des objets) y équivaut à une dépossession généralisée.

Une des grandes thèses de *L'Idéologie allemande*, directement venue de la tradition libérale, mais retournée contre elle, est que la société « bourgeoise » se constitue irréversiblement à partir du moment où les différences de classe l'emportent sur toutes les autres et pratiquement les effacent. L'État lui-même, si hypertrophié qu'il paraisse, n'en est plus qu'une fonction. C'est à ce moment que la contradiction est la plus aiguë entre particularité

et universalité, culture et abrutissement, ouverture et exclusion, de même qu'elle devient explosive entre la richesse et la pauvreté, la circulation universelle des biens et la restriction de leur accès, la productivité apparemment illimitée du travail et l'enfermement du travailleur dans une étroite spécialité... Chaque individu, si misérable qu'il soit, est devenu virtuellement un représentant du genre humain, et la fonction de chaque groupe se définit à l'échelle mondiale. L'histoire est alors sur le point de sortir de sa propre « préhistoire ».

Toute l'argumentation de *L'Idéologie allemande* tend en effet à montrer que cette situation est comme telle intenable, mais que, par le développement de sa propre logique, elle contient les prémisses d'un retournement (*Umwälzung*), qui équivaldrait tout simplement à la substitution du communisme à la société civile-bourgeoise. Le passage au communisme est donc *imminent* dès lors que les formes et les contradictions de la société civile-bourgeoise sont complètement développées. En effet, la société dans laquelle les échanges sont devenus universels est aussi une société dans laquelle « les forces productives sont développées jusqu'au stade de la totalité ». D'un bout à l'autre de l'histoire, les « forces productives » sociales, s'exprimant dans tous les domaines, depuis la technique jusqu'à la science et à l'art, ne sont jamais que celles des multiples individus. Mais elles sont désormais inopérantes en tant que forces d'individus *isolés*, elles ne peuvent se former et s'exercer que dans un réseau virtuellement infini d'interactions entre les hommes. La « résolution » de la contradiction ne peut consister dans un *retour* à des formes plus « bornées » de l'activité et de la vie humaines, mais uniquement dans une maîtrise collective de la « totalité des forces productives ».

Le prolétariat, classe universelle. Tout cela peut encore se dire autrement : *le prolétariat constitue la classe universelle* de l'histoire, idée qui n'a trouvé nulle part chez Marx une

expression plus articulée et plus complète qu'ici. L'imminence de la transformation révolutionnaire et du communisme repose en effet sur cette parfaite coïncidence, dans un même présent, de l'universalisation des échanges, et — face à la classe bourgeoise qui a élevé l'intérêt particulier comme tel à l'universalité — d'une « classe » qui n'a au contraire *aucun* intérêt particulier à défendre. Privé de tout statut comme de toute propriété, donc de toute « qualité particulière » (*Eigenschaft*), le prolétaire les possède virtuellement toutes. N'existant pratiquement plus par lui-même, il existe virtuellement par tous les autres hommes. Notons que « sans propriété » se dit en allemand *eigentumslos*. Il est impossible de ne pas entendre ici, en dépit des sarcasmes adressés par Marx à Stirner, le même jeu de mots dont celui-ci avait usé et abusé : mais retourné en sens opposé, *contre* la « propriété privée ». « Seuls les prolétaires de l'époque actuelle, totalement exclus de toute manifestation de soi, sont en mesure de parvenir à une manifestation de soi totale, et non plus bornée, qui consiste dans l'appropriation d'une totalité de forces productives et dans le développement d'une totalité de facultés que cela implique¹⁷. » L'universalité négative se renverse en universalité positive, la dépossession en appropriation, la perte d'individualité en développement « multilatéral » des individus, dont chacun est une multiplicité unique de relations humaines.

Une telle réappropriation ne peut donc avoir lieu *pour chacun* que si elle a lieu simultanément *pour tous*. « Les échanges universels modernes ne peuvent être subordonnés aux individus qu'en étant subordonnés à tous. » Ce pourquoi la révolution n'est pas communiste seulement dans son résultat, mais aussi dans sa forme. Dira-t-on qu'elle doit inévitablement représenter une diminution de liberté pour les individus ? Au contraire, elle

17 *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 71-72.

est la vraie libération. Car la société civile-bourgeoise détruit la liberté dans le moment même où elle la proclame comme principe. Tandis que dans le communisme, qui en est le retournement, la liberté devient effective, parce que répondant à une nécessité intrinsèque, dont cette même société a créé les conditions. « À la place de l'ancienne société civile-bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes », annoncera le *Manifeste*, « surgit une association où le libre développement de chacun est le libre développement de tous ».

La thèse du prolétariat « classe universelle » condense ainsi les arguments qui permettent à Marx de présenter la condition ouvrière, ou plutôt la condition du travailleur salarié, comme l'aboutissement de tout le procès de la division du travail, la « décomposition » de la société civile¹⁸. Elle permet aussi à Marx de lire comme à livre ouvert dans le présent l'imminence de la révolution communiste. Le « parti » du même nom dont, avec Engels, il rédige alors le *Manifeste*, ne sera pas un parti « distinct », il n'aura pas « d'intérêts qui [le] séparent de l'ensemble du prolétariat », il n'établira pas « de principes particuliers » : mais il sera tout simplement ce mouvement réel parvenu à maturité, devenu *manifeste* pour lui-même et pour la société tout entière.

L'unité de la pratique

Du même coup aussi une théorie est esquissée qui — si elle se défend énergiquement d'être une philosophie — représente pourtant un nouveau départ dans la philosophie.

18 « Une classe dont les intérêts sont les mêmes dans toutes les nations et pour laquelle la nationalité est déjà abolie, une classe qui s'est réellement débarrassée du monde ancien et qui s'oppose à lui en même temps. » (*L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 59.)

Marx est sorti de la « sortie ». Mais il n'est pas simplement rentré à la maison... On peut le faire comprendre en évoquant un très vieil enjeu de la pensée dialectique. Je l'ai dit plus haut, si la notion de *praxis* ou pratique révolutionnaire déclarait, avec une netteté sans égale, que la « transformation du monde » a donné congé à toute philosophie essentialiste, elle n'en était pas moins susceptible, paradoxalement, de se présenter comme un autre nom de l'essence humaine. Cette tension s'accroît avec la *production*, telle que l'analyse maintenant Marx. Non seulement parce qu'il y a toute une histoire empirique de la production (qui obligera le philosophe à se faire économiste, historien, technologue, ethnologue...), mais surtout parce que Marx a levé un des plus anciens tabous de la philosophie : la distinction radicale de la *praxis* et de la *poièsis*.

Depuis la philosophie grecque (qui en faisait le privilège des « citoyens », c'est-à-dire des maîtres), la *praxis* était l'action « libre », dans laquelle l'homme ne réalise et ne transforme rien d'autre que lui-même, en cherchant à atteindre sa propre perfection. Quant à la *poièsis* (du verbe *poiein* : faire/fabriquer), que les Grecs considéraient comme fondamentalement servile, c'était l'action « nécessaire », soumise à toutes les contraintes du rapport avec la nature, avec les conditions matérielles. La perfection qu'elle recherche n'est pas celle de l'homme, mais celle des choses, des produits d'usage.

Voilà donc le fond du matérialisme de Marx dans *L'Idéologie allemande* (qui est effectivement un matérialisme nouveau) : non pas une simple inversion de la hiérarchie, un « ouvriérisme théorique » si j'ose dire (comme le lui reprocheront Hannah Arendt et d'autres ¹⁹), c'est-à-dire un primat accordé à la *poièsis*

19 Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne* (1958), traduit de l'anglais par G. Fradier, préface de Paul Ricœur, Calmann-Lévy, Paris, 1961. Cf. un commentaire par André TOSEL, « Matérialisme de la production, matérialisme de la pratique : un ou deux paradigmes ? », in *L'Esprit de scission*.

sur la *praxis* en raison de son rapport direct avec la matière, mais l'identification des deux, la thèse révolutionnaire selon laquelle la *praxis* passe constamment dans la *poiësis*, et réciproquement. Il n'y a jamais de liberté effective qui ne soit aussi une transformation matérielle, qui ne s'inscrive historiquement dans l'*extériorité*, mais jamais non plus de travail qui ne soit une transformation de soi, comme si les hommes pouvaient changer leurs conditions d'existence tout en conservant une « essence » invariante.

Or, une telle thèse ne peut rester sans effet sur le troisième terme du triptyque classique : la *theôria* ou « théorie » (dans laquelle toute la tradition philosophique continuait d'entendre le sens étymologique de contemplation). Les *Thèses* sur Feuerbach avaient rejeté toute contemplation et identifié le critère de la vérité à la pratique (thèse II). En contrepartie de l'équation « pratique = production » qui s'établit maintenant, *L'Idéologie allemande* effectue un pas de côté décisif : elle identifie la *theôria* à une « production de conscience ». Plus exactement, à l'un des termes de la contradiction historique à laquelle donne lieu la production de conscience. Ce terme, c'est précisément l'idéologie, deuxième innovation de Marx en 1845, par où il proposait en quelque sorte à la philosophie de se regarder dans le miroir de la pratique. Mais pouvait-elle s'y reconnaître ?

*Idéologie ou fétichisme :
le pouvoir et la sujétion*

Dans ce chapitre, à nouveau, nous avons plusieurs choses à faire. D'une part, reprendre la discussion des thèses avancées par Marx dans *L'Idéologie allemande*, de façon à expliciter le lien qui s'est établi entre une conception de l'histoire fondée sur la *production*, et une analyse de l'effet de *domination* idéologique dans l'élément de la conscience.

Mais, d'autre part — car rien n'est simple —, nous avons à comprendre les enjeux d'une étrange vacillation du concept d'idéologie. Contrairement à ce qu'imagine un lecteur d'aujourd'hui, pour qui cette notion est devenue courante (en même temps d'ailleurs que ses usages se sont dispersés dans tous les sens...), et qui s'attendrait probablement à ce qu'une fois inventée elle se soit développée sans discontinuer, ce n'est pas du tout ce qui a eu lieu. Bien qu'il n'ait cessé de décrire et de critiquer des « idéologies » particulières, Marx, après 1846 et en tout cas après 1852, n'a plus jamais employé ce terme (il sera exhumé par Engels vingt-cinq ans plus tard, dans les œuvres qui marquent sa propre entrée en scène dans l'histoire du marxisme : *l'Anti-Dühring*, 1878 ; *Ludwig Feuerbach et la fin de la*

philosophie classique allemande, 1888). Ce n'est pas à dire cependant que les problèmes découverts sous le nom d'idéologie aient purement et simplement disparu : ils seront repris sous le nom de *fétichisme*, illustré par un célèbre développement du *Capital*. Or, il ne s'agit pas d'une pure variante de terminologie, mais bien d'une alternative théorique, dont les enjeux philosophiques sont indéniables. En même temps que nous explorons la problématique de l'idéologie, il nous faudra donc essayer de comprendre quelles raisons ont poussé Marx à lui en substituer au moins partiellement une autre.

Théorie et pratique

La philosophie, manifestement, ne pardonne pas à Marx *l'idéologie*. Elle n'a de cesse de montrer que c'est un concept mal construit, qui n'a pas de signification univoque et qui met Marx en contradiction avec lui-même (ce n'est pas difficile : il suffit de placer côte à côte sa condamnation sans appel des illusions et spéculations de la conscience bourgeoise, prononcée au nom de la science de l'histoire, et la monstrueuse couche d'idéologie qui s'est construite sur les noms du prolétariat, du communisme et du marxisme !). Pourtant, elle y revient sans cesse : comme si, du seul fait qu'il a introduit ce nom, Marx lui avait posé le problème dont elle doit se rendre maîtresse pour demeurer encore philosophie¹.

1 Marx, on le sait, n'est pas l'inventeur du mot *idéologie*, créé par... les idéologues (DESTUTT DE TRACY, dont les *Éléments d'idéologie* ont paru entre 1804 et 1815). Il n'est pas même l'inventeur du renversement de son usage du positif au négatif, parfois attribué à Napoléon. On se reportera pour un examen détaillé du problème à Patrick QUANTIN, *Les Origines de l'idéologie*, Economica, Paris, 1987. Au-delà des sources immédiates, le terme a toute une généalogie philosophique qui, par Locke et Bacon, nous reconduit à

Je reviendrai sur ce point plus tard. Pour le moment, essayons de montrer comment s'est construite la problématique de l'idéologie chez Marx. Or, l'exposition de *L'Idéologie allemande*, comme je l'ai indiqué, est non seulement assez embrouillée, mais trompeuse à cet égard. Elle renverse l'ordre dans lequel le texte a été rédigé, reléguant la partie polémique dans un second temps, et proposant pour commencer le développement génétique dont le fil conducteur est l'histoire de la division du travail. Il semble alors que le concept d'idéologie provienne effectivement d'une dérivation de la « superstructure » (l'expression est employée au moins une fois) à partir de la « base » constituée par la « vie réelle », la production. L'essentiel en serait une théorie de la conscience sociale (*Bewusstsein*). Il s'agirait de comprendre comment elle peut à la fois rester dépendante de l'être social (*Sein*), tout en s'autonomisant de plus en plus par rapport à lui, jusqu'à faire surgir un « monde » irréel, *fantastique*, c'est-à-dire doué d'une apparente autonomie, qui se substitue à l'histoire réelle. D'où un écart constitutif entre la conscience et la réalité, qu'un nouveau développement historique, renversant le précédent, viendrait finalement résorber en réintégrant la conscience dans la vie. Ce serait donc, pour l'essentiel, une théorie de la méconnaissance ou de l'illusion, l'envers d'une théorie de la connaissance.

Mais si l'on peut, avec Marx, essayer ainsi de décrire l'« être » de la conscience idéologique (et il ne serait pas très difficile, alors, de trouver beaucoup de précédents philosophiques à une telle description — d'où la tentation de les utiliser pour l'enrichir et en lever les difficultés), ce n'est pas de cette façon qu'on peut comprendre les objectifs qu'il poursuivait. On ne rendra pas non plus raison des particularités de sa déduction, des

deux sources antiques opposées entre elles : les « formes » (*eidè*) platoniciennes et les « simulacres » (*eidōla*) de la philosophie épicurienne.

fonctions supplémentaires (épistémologiques, politiques) qu'il y incorpore chemin faisant.

Il faut donc remonter un peu en deçà de la rédaction qui nous est proposée. On voit alors que la problématique de l'idéologie surgit au point de rencontre de deux questions distinctes, l'une et l'autre insistantes dans les œuvres des années précédentes. D'un côté, la *puissance des idées* : puissance réelle, mais paradoxale, puisqu'elle ne leur vient pas d'elles-mêmes, mais uniquement des forces et des circonstances dont elles peuvent *s'emparer*². De l'autre, l'*abstraction*, c'est-à-dire, nous l'avons vu, la philosophie (mais qu'il faut entendre au sens large, en y incluant tout le discours libéral, le « rationalisme » ou la « pensée critique » qui se développent maintenant dans le nouvel espace de l'opinion publique, dont ils contribuent à exclure les forces réelles du peuple et de la démocratie, tout en prétendant les représenter).

La combinaison de ces deux thèmes est précipitée par Stirner, en raison de son insistance sur la fonction de domination que remplissent les idées générales. Stirner porte à l'extrême la thèse de l'idéalisme : celle de la toute-puissance des idées, qui « mènent le monde ». Mais il renverse le jugement de valeur qu'elle impliquait. En tant que représentations du *sacré*, les idées ne libèrent pas, elles oppriment les individus. Ainsi Stirner porte à son comble la dénégation des puissances réelles (politiques, sociales), mais il oblige à analyser pour lui-même le nœud des idées et du pouvoir. À cette question Marx apportera pour la première fois dans l'histoire de la philosophie une

2 « De toute évidence l'arme de la critique ne peut pas remplacer la critique des armes : la force matérielle doit être renversée par une force matérielle ; mais la théorie se change, elle aussi, en force matérielle, dès qu'elle s'empare des masses. » *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, parue en 1843 dans les *Annales franco-allemandes* publiées à Paris par MARX et RUGE (cf. K. MARX, *Critique du droit politique hégélien*, trad. et introd. de A. Baraquin, Éditions Sociales, Paris, 1975, p. 205).

réponse en termes de *classes* : non pas en termes de « conscience de classe » (expression qui n'apparaît jamais), mais en faisant exister les classes sur le double plan de la division du travail et de la conscience, donc en faisant *aussi* de la division de la société en classes une condition ou une structure de la pensée.

L'idéologie dominante. C'est donc bien le thème de la domination qui doit être au centre de la discussion. Marx ne fait pas une théorie de la constitution des idéologies comme discours, comme systèmes de représentation particuliers ou généraux, pour se poser seulement *après coup* la question de la domination : elle est toujours déjà incluse dans l'élaboration du concept. En revanche, il pose comme une butée incontournable que « les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance *matérielle* dominante de la société est aussi la puissance dominante *spirituelle*. La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que, l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante. Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants, elles sont ces rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées, donc l'expression des rapports qui font d'une classe la classe dominante ; autrement dit, ce sont les idées de sa domination. Les individus qui constituent la classe dominante possèdent, entre autres choses, également une conscience, et en conséquence ils pensent...³ ». On va voir que ce qu'ils « pensent », c'est essentiellement la forme de

3 L'*Idéologie allemande*, op. cit., p. 44.

l'universel. Dans la même proposition se mêlent ainsi un argument phénoménologique (« l'expression idéale », « les idées de sa domination ») et un argument purement sociologique (les « moyens de production » matériels et intellectuels sont entre les mêmes mains). Telle est précisément, non pas la solution de Marx au problème de la domination, mais sa reformulation du problème lui-même.

Il serait instructif de confronter cette problématique (qui joue systématiquement du double sens du mot « dominer » : exercer un pouvoir, et « régner », s'étendre universellement, plus sensible encore dans l'allemand *herrschend*) avec les usages aujourd'hui courants du mot idéologie, qu'ils soient d'inspiration marxiste ou non. On verrait que ceux-ci retombent tendanciellement de part ou d'autre d'une ligne de séparation classique entre le *théorique* (problématique de l'erreur et de l'illusion, ou encore de l'« impensé » d'une théorie scientifique) et le *pratique* (problématique du consensus, du mode de pensée ou du système de valeurs qui « cimente » la cohésion d'un groupe ou d'un mouvement social, ou qui « légitime » un pouvoir de fait), alors que Marx avait cherché à remonter en deçà de cette distinction métaphysique. D'où la difficulté qu'il y a toujours à parler d'idéologie sans impliquer, ou bien un dogmatisme positiviste (l'idéologie est *l'autre de la science*), ou bien un relativisme historiciste (toute pensée est « idéologique » en ce qu'elle exprime l'identité d'un groupe). Marx, lui, cherchait plutôt à opérer un effet de division critique dans l'usage même du concept de « vérité », en rapportant tout énoncé, toute catégorie, aux conditions et aux enjeux historico-politiques de son élaboration. Mais c'est aussi la preuve de l'extrême difficulté qu'il y a à tenir effectivement une telle position, surtout au moyen de catégories telles que « être », « vie réelle » ou « abstraction ».

Autonomie et limitation de la conscience

Nous pouvons alors nous retourner vers la genèse ou constitution marxienne de la conscience. C'est bien d'un mécanisme d'illusion qu'il s'agit : Marx reprend à son compte un système de métaphores d'ascendance lointainement platonicienne (le « renversement du réel » dans la caverne ou dans la chambre optique, *camera obscura*⁴). Mais il le fait de façon à échapper, dans le champ politique, à deux idées insistantes : celle de *l'ignorance* des masses, ou de la faiblesse inscrites dans la nature humaine (qui lui rendrait la vérité inaccessible), et celle de *l'inculcation* (qui traduirait une manipulation délibérée, donc une « toute-puissance » des puissants), l'une et l'autre abondamment pratiquées par la philosophie des Lumières à propos des idées religieuses et de leur fonction de légitimation des régimes despotiques.

Marx a trouvé (ou proposé) une autre voie en étendant au maximum de ses possibilités le schème de la division du travail, de façon à lui faire rendre compte successivement de l'écart entre « vie » et « conscience », de la *contradiction* entre les « intérêts particuliers » et les « intérêts généraux », enfin du *redoublement* de cette contradiction dans la mise en place d'un mécanisme autonome, quoique indirect, de pouvoir (la division du travail manuel et intellectuel, sur laquelle j'insisterai dans un instant). Au terme de cette construction, le mécanisme « idéologique », qui peut être lu aussi bien comme un processus social que comme un processus de pensée, apparaîtra comme un étonnant retournement de l'impuissance en domination : l'abstraction de la conscience, qui traduit son incapacité à agir dans la réalité (la perte de son « immanence »), devient la source d'un pouvoir justement parce qu'elle est « autonomisée ». C'est aussi

4 Voir le livre de Sarah KOFMAN, *Camera obscura. De l'idéologie*, Éditions Galilée, Paris, 1973.

ce qui, au bout du compte, permettra d'identifier le retournement révolutionnaire de la division du travail avec la *fin de l'idéologie*.

Mais il faut pour cela combiner, dans un équilibre théoriquement instable, des idées de provenances différentes. Marx a eu recours à l'idée ancienne de l'aliénation, sous la forme que lui avait donnée Feuerbach (et avec laquelle, à vrai dire, il n'en aura jamais fini de « régler ses comptes »), c'est-à-dire la scission de l'existence réelle, suivie de projection et d'autonomisation d'un « reflet fantastique », tantôt comparé aux créatures imaginaires de la théologie, tantôt aux spectres de la magie noire. Il a eu recours aussi à cette idée nouvelle de l'individualité comme relation, ou comme fonction du rapport social qui ne cesse de se transformer dans l'histoire, dont nous venons de suivre la naissance (ou la renaissance), entre les *Thèses sur Feuerbach* et *L'Idéologie allemande*. Si nous combinons les deux, nous obtenons cette définition formelle du processus idéologique : c'est *l'existence aliénée de la relation* entre les individus (que, nous l'avons vu, Marx désigne globalement du mot de « commerce », *Verkehr*, pour en saisir à la fois la face « productive » et la face « communicative »)⁵. En un sens, tout est dit, mais on peut détailler, c'est-à-dire qu'on peut « raconter »

5 Si l'on osait plagier Habermas, on dirait que, pour le Marx de *L'Idéologie allemande*, la conscience est évidemment d'emblée une « action communicationnelle ». On le voit dans la description qu'il propose des rapports entre la conscience et le langage : « Le langage est la conscience réelle, pratique, existant aussi pour d'autres hommes, existant donc alors seulement pour moi-même aussi, et tout comme la conscience, le langage n'apparaît qu'avec le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes [...] » (*op. cit.*, p. 28). Mais cette action n'est soumise *a priori* à aucune norme logique ou morale. En revanche, elle demeure indissociable d'une téléologie ou finalité interne, qu'exprime l'identité des notions de « vie », « production », « travail » et « histoire ». Cf. Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. franç. par Jean-Marc Ferry, 2 vol., Fayard, Paris, 1987.

comment cela a dû se passer dans l'histoire : et c'est ce que fait Marx en exposant (au moins dans le principe) la succession des formes de conscience correspondant aux stades de la propriété et de l'État.

L'universalité fictive. Ainsi, dès le début de l'histoire, il y a une dualité, ou une tension de la pensée et de la division du travail (en langage philosophique, on dirait le pôle de « l'intériorité » et celui de l'« extériorité »). L'une est simplement l'envers de l'autre, sa réflexion par les individus. C'est pourquoi *les bornes de la communication entre les individus* (ce qu'on pourrait appeler leur univers pratique) *sont aussi celles de leur univers intellectuel*. Avant d'être une question d'intérêts, c'est une question de situation, ou d'horizon pour l'existence. Répétons que Marx n'a pas fait ici une théorie de la « conscience de classe », au sens d'un système d'idées qui, consciemment ou non, exprimeraient les « buts » de telle ou telle classe. Il a plutôt fait une théorie du caractère de classe de la conscience, c'est-à-dire des limites de son horizon intellectuel qui reflètent ou reproduisent les limites à la communication imposées par les divisions de la société en classes (ou en nations, etc.). Le fond de l'explication, c'est l'obstacle à l'universalité, inscrit dans les conditions de la vie matérielle, au-delà desquelles il n'est possible de penser qu'en imagination. On voit déjà que plus ces conditions s'élargiront, plus l'horizon de l'activité des hommes (ou de leurs *échanges*) coïncidera avec la totalité du monde, plus grandira la contradiction entre l'imaginaire et le réel. La conscience idéologique est d'abord le rêve d'une universalité impossible. Et on voit que le prolétariat occupera lui-même une situation limite, non pas tellement en face de l'idéologie que sur son bord, au point où, n'ayant plus d'extérieur, elle se retourne en conscience historique réelle. Devant l'universalité effective, l'universalité fictive ou abstraite ne peut que s'anéantir.

Pourquoi devrions-nous alors identifier l'idéologie aux généralités et aux abstractions de la conscience ? Pourquoi ne pas en faire, au contraire, une conscience irrémédiablement *particulière* ? Marx donne essentiellement deux raisons pour faire comprendre comment une particularité professionnelle, nationale ou sociale est idéalisée dans la forme de l'universalité (et, réciproquement, pourquoi tout universel « abstrait », tout idéal est la sublimation d'un intérêt particulier). En fait, elles se rejoignent, mais la seconde est beaucoup plus originale que la première.

La première raison, d'ascendance rousseauiste, c'est qu'il n'y a pas de division historique du travail sans institutions, et en particulier sans un *État* (on dira plus tard sans un *appareil*). L'État est un fabricant d'abstractions en raison même de la fiction unitaire (ou du *consensus*) qu'il s'agit pour lui d'imposer à la société. L'universalisation de la particularité est la contrepartie de la constitution de l'État, communauté fictive dont le pouvoir d'abstraction compense le défaut réel de communauté dans les relations entre les individus. « L'État étant donc la forme par laquelle les individus d'une classe dominante font valoir leurs intérêts communs et dans laquelle se résume toute la société civile d'une époque, il s'ensuit que toutes les institutions communes passent par l'intermédiaire de l'État et reçoivent une forme politique. De là l'illusion que la loi repose sur la volonté, et qui mieux est, sur une volonté *libre*, détachée de sa base concrète ⁶... »

Mais la grande idée supplémentaire, adjointe par Marx à son exposition, c'est la *division du travail manuel et intellectuel*. Elle est en quelque sorte importée dans la description de la communication aliénée, transformant ce qui n'était en fait qu'une virtualité de domination en une domination effective. Et par

6 L'Idéologie allemande, *op. cit.*, p. 74.

conséquent elle change la théorie de la conscience, pour l'arracher à toute psychologie (même une psychologie sociale), et en faire une question d'anthropologie politique.

La différence intellectuelle

Plutôt que « division du travail manuel et intellectuel », je préférerais dire la *différence intellectuelle* en général : car il s'agit à la fois de l'opposition entre plusieurs types de travaux — Marx cite le commerce, la comptabilité, la direction et l'exécution — et de l'opposition entre travail et non-travail, activités « libres » ou gratuites en général, devenues le privilège et la spécialité de certains (dans le communisme, elles seront accessibles à tous ; et plus généralement le communisme est impensable sans la suppression de cette division : ce thème sera à nouveau central en 1875, dans la *Critique du programme de Gotha* ; c'est l'un des rares éléments proprement utopiques, accompagné de considérations sur l'éducation de l'avenir, qui joue un rôle explicite chez Marx ⁷). Plus tard, nous le verrons, la question de l'éducation et de sa dépendance par rapport au procès de travail capitaliste deviendra, ou redeviendra, cruciale.

C'est l'analyse de la différence intellectuelle qui nous fait dépasser la thématique instrumentale d'une illusion ou mystification mise au service de la puissance matérielle d'une classe. Elle pose le principe d'une domination qui se constitue dans le champ de la conscience et la divise avec elle-même, en produisant des effets eux-mêmes matériels. La différence intellectuelle est à la fois un schème d'explication du monde (d'où procède la

7 Étienne BALIBAR, « Division du travail manuel et intellectuel », in *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit. ; l'influence fouriériste est ici très profonde sur Marx (et Engels) : cf. Simone DEBOUT, *L'Utopie de Charles Fourier*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1978, ainsi que celle de Robert Owen.

notion d'un esprit, d'une raison) et un processus coextensif à toute l'histoire de la division du travail. Marx le dit explicitement : « La division du travail ne devient effectivement division du travail qu'à partir du moment où s'opère une division du travail matériel et intellectuel. À partir de ce moment la conscience *peut* vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante, qu'elle représente réellement quelque chose sans représenter quelque chose de réel⁸... » Elle a donc autant d'étapes historiques que la division du travail elle-même. Mais ce qui, manifestement, intéresse surtout Marx, c'est le trait d'union joignant les commencements lointains de la civilisation avec les phénomènes *actuels*, lorsque se met en place une sphère publique bourgeoise : le rôle des idées et des idéologues dans la politique, et le rôle que joue leur autonomie relative dans la création d'une domination globale, qui n'est pas celle de tel ou tel groupe de propriétaires, mais véritablement celle d'une classe entière. « L'illusion qui consiste à croire que la domination d'une classe déterminée est uniquement la domination de certaines idées » (donc aussi la sublimation de l'intérêt particulier en intérêt général) est le résultat de l'activité des *idéologues* (Marx parle des « idéologues actifs » de la classe dominante). Mais pour cela il faut que ceux-ci *se mystifient eux-mêmes*, « d'abord dans leurs questions », c'est-à-dire dans leur mode de pensée, et ils ne peuvent le faire que parce que leur mode de vie, leur *particularité* propre (ou « indépendance ») engendrée par l'histoire, leur en fournit les conditions. Les idéologues sont à *côté* de leur propre classe comme les idées qu'ils produisent (Raison, Liberté, Humanité) sont *au-delà* des pratiques sociales.

Dira-t-on alors que l'analyse de Marx débouche sur une ébauche de sociologie politique des intellectuels modernes (ou

8 *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 29-30.

de sociologie de la connaissance : *Wissenssoziologie*⁹), doublée d'une histoire de leur formation et de leur fonction ? Cette lecture ne serait pas fausse, mais peut-être trop restrictive. En réalité, Marx a en vue une différence qui traverse toute l'histoire et qui, comme telle, affecte aussi bien les intellectuels professionnels que les non-intellectuels. Aucun individu n'est *hors* de cette division (pas plus qu'il n'est hors de la différence des sexes). En surdéterminant la différence de classe sous ses formes successives, elle manifeste du même coup la dimension de domination qui l'accompagne dès l'origine, et qui se révèle indissociable de l'institution de la culture et de l'État. Cette différence est donc constamment cultivée par les « idéologues » eux-mêmes, mais elle est plutôt la condition historique de leur existence que leur œuvre personnelle. Pour comprendre l'importance de cette idée un détour par la philosophie de Hegel est indispensable.

Les intellectuels et l'État. Marx a décrit le prolétariat comme une « classe universelle », une *masse* située virtuellement *au-delà* de la condition de *classe*, dont la particularité serait déjà niée dans ses conditions d'existence. Mais il n'aurait pu formuler cette idée si, dans sa *Philosophie du droit* de 1821, Hegel n'avait pas développé de son côté une théorie du « *Stand universel*¹⁰ ». Que faut-il entendre par là ? C'est le groupe des

9 Dont on considère généralement qu'elle a été fondée par Karl MANNHEIM : cf. son livre, *Idéologie et utopie* (1929) (trad. franç. par Pauline Rollet, Librairie Marcel Rivière, 1956). Cf. également Jürgen HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, trad. franç., Gallimard, Paris, 1976.

10 Le mot *Stand* se traduit en français, selon les contextes, par ordre, statut, état. Pour la description du rôle des intellectuels chez Hegel, on se reportera aux *Principes de la philosophie du droit*, texte présenté, traduit et annoté par R. Derathé, Librairie Vrin, Paris, 1975, par. 287 à 320. Pour une analyse des développements ultérieurs de cette problématique, voir Catherine COLLIOT-THELENE, *Le Désenchantement de l'État de Hegel à Max Weber*, Éd. de Minuit, Paris, 1992.

fonctionnaires d'État, dans la nouvelle fonction qu'ils sont en train d'acquérir avec la modernisation de celui-ci, consécutive à la Révolution. Ne nous y trompons pas, cependant, du point de vue de Hegel le rôle des fonctionnaires, en général, n'est pas purement administratif : il est essentiellement intellectuel. Et corrélativement, c'est par leur incorporation à l'État (c'est-à-dire au « service public ») que les « intellectuels » (*die Gelehrten* : les gens instruits) peuvent trouver leur véritable destination. Car c'est l'État, où les différents intérêts particuliers de la société civile doivent être rendus compatibles entre eux et portés au niveau supérieur de l'intérêt général, qui leur offre la matière et les conditions de leur activité réflexive. *L'État, qui pour Hegel est « en soi » universel, « libère » les intellectuels* (de la croyance, des formes variées de la dépendance personnelle) *pour qu'ils remplissent, à son service, dans toute la société, une activité de médiation*, ou de représentation, et portent ainsi l'universalité encore abstraite au niveau de la « conscience de soi ».

Il faut reconnaître que cette théorisation exprime avec puissance et une remarquable capacité d'anticipation le sens de la construction administrative, scolaire et universitaire, et du développement des structures de la recherche scientifique et de l'opinion publique, qui donneront peu à peu aux États contemporains leur capacité de « régulation » sociale, à égale distance du libéralisme pur et de l'autoritarisme. Si on ne l'avait pas en mémoire, on ne comprendrait pas la puissance exactement opposée de la théorisation de l'idéologie chez Marx. Ni l'objectif qu'elle vise, ni les problèmes qu'elle pose.

Plus que tout, peut-être, l'analyse de la différence intellectuelle, à condition d'être conduite dans le registre de la connaissance en même temps que dans celui de l'organisation et du pouvoir, éclaire en profondeur la nature des processus de domination. Il n'est pas étonnant que, d'une façon ou d'une autre, la plupart des marxistes authentiquement philosophes (songeons à des figures aussi différentes que Gramsci,

Gramsci

L'œuvre d'Antonio Gramsci (1891-1937), le plus grand des dirigeants intellectuels du mouvement communiste européen après Lénine, tient en trois blocs de textes au statut bien différent : les *Écrits politiques* (articles et rapports des années 1914-1926, traduits en 3 vol., Gallimard, Paris), les *Cahiers de prison*, rédigés après l'arrestation de Gramsci par le pouvoir fasciste italien et édités à la Libération (la traduction française d'après l'édition critique italienne est parue aux Éditions Gallimard sous la direction de Robert Paris), enfin la *correspondance* (dont les *Lettres de prison*, Gallimard, Paris, 1971).

Bien loin que Mussolini ait réussi, comme il s'en flattait, à « empêcher ce cerveau de fonctionner », l'épreuve physique et morale subie a finalement livré un monument intellectuel dont les suggestions ne sont pas épuisées (cf. les ouvrages de Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État, Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Fayard, Paris, 1975, et d'André Tosel, *Marx en italiennes. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1991). La pensée de Gramsci n'est pas résumable en quelques lignes. Indiquons quatre thèmes étroitement interdépendants : 1) tout à fait étranger à la tradition du « matérialisme dialectique », Gramsci voit dans le marxisme une « philosophie de la praxis », qu'il interprète d'abord, au moment de la Révolution russe de 1917 et du mouvement des « conseils ouvriers » de Turin, comme une affirmation de la volonté contre le fatalisme des organisations socialistes, plus tard comme une « science de la politique » d'inspiration machiavélique, destinée à construire les éléments de l'hégémonie des producteurs ; 2) ce thème est lié à un « élargissement » de la « théorie marxiste de l'État », qui n'en supprime pas la détermination de classe, mais insiste sur la complémentarité du rapport de forces

et du « consensus » obtenu à travers les institutions culturelles ; 3) on comprend par là que Gramsci ait consacré toute une partie de son programme de recherches inachevé à une histoire et une analyse de la fonction des différents types d'*intellectuels*, dans la perspective d'une réforme du lien « organique » qui les unit aux masses lorsqu'une classe sociale nouvelle est ascendante ; 4) cette réflexion critique comporte aussi une dimension éthique, non seulement par la recherche d'une morale ou d'un « sens commun » des travailleurs qui les libère de l'hégémonie bourgeoise, mais par la formulation et la mise en œuvre d'un principe régulateur de l'action politique, fondamentalement laïque, dirigé contre toute idéologie messianique (« optimisme de la volonté, pessimisme de l'intelligence »). Sur l'actualité persistante de la pensée de Gramsci, on lira aujourd'hui l'essai de Giorgio BARATTA, *Le rose e i quaderni. Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, Gamberetti Editrice, Roma, 2000.

Althusser, Alfred Sohn-Rethel¹¹) aient toujours fait de la « solution » historique de cette différence une caractéristique fondamentale du communisme. Car Marx ne s'est pas contenté de renverser les thèses hégéliennes et d'attribuer aux intellectuels une fonction d'assujettissement et de division (d'« inculcation idéologique », comme on disait dans le mouvement de 1968). Mais il est remonté jusqu'à la description de la différence anthropologique qui sous-tend leur activité et l'autonomisation de leur fonction.

Cette différence n'est pas naturelle (bien qu'elle s'inscrive incontestablement dans des fonctions distinctes de l'organisme), car elle se forme et se transforme dans l'histoire. Mais

11 Il est regrettable que le livre de SOHN-RETHEL, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970, l'un des rares à s'être consacré à cette question dans la tradition marxiste, ne soit pas traduit en français.

elle n'est pas non plus instituée en ce sens qu'elle résulterait de simples décisions politiques (bien qu'elle soit amplifiée, utilisée et reproduite par des institutions). Elle fait corps avec la culture de civilisations successives, entre lesquelles elle trace un fil de continuité. Marx place ici cette différence à peu près au même niveau de généralité que la différence des sexes, ou la différence entre vie urbaine et vie campagnarde. Incorporée à toute l'organisation sociale du travail, elle divise toutes les pratiques et tous les individus avec eux-mêmes (car une pratique au sens complet du terme, *praxis* et *poiësis*, ne peut être *ni* purement corporelle *ni* purement intellectuelle, mais doit être une complémentarité, une réciprocité des deux aspects). Si ce n'était pas le cas, les « intellectuels » spécialisés (qu'il s'agisse de professeurs, de publicistes, de savants, de techniciens, d'administrateurs, d'experts...), ne pourraient pas se faire les instruments d'une inégalité permanente, d'une hiérarchie institutionnelle des « dominants » et des « dominés » (ou, comme dira plus tard Gramsci, des « gouvernants » et des « gouvernés »). C'est-à-dire qu'ils ne pourraient pas faire de cette inégalité, pendant la plus longue partie de l'histoire, une condition matérielle du travail, des échanges, de la communication, de l'association.

L'aporie de l'idéologie

Il reste alors à se demander pourquoi Marx n'a pas poursuivi directement dans cette voie. Je l'ai suggéré plus haut : des raisons *internes* se combinent ici étroitement à des raisons de *conjoncture*, qui mettaient elles-mêmes en évidence ce que la construction de Marx avait encore d'abstrait, voire de spéculatif, en dépit de son effort pour rejoindre la matérialité de l'histoire.

Dans la représentation que se fait Marx du prolétariat, l'idée d'une *idéologie du prolétariat* (ou d'une « idéologie prolétarienne », qui connaîtra plus tard la fortune que l'on sait) est évidemment dénuée de sens. Le concept du prolétariat n'est pas tant, en réalité, celui d'une « classe » particulière, isolée de l'ensemble de la société, que celui d'une *non-classe*, dont la formation précède immédiatement la dissolution de toutes les classes et amorce le processus révolutionnaire. Aussi Marx emploie-t-il de préférence à son propos le terme de *masse*, qu'il retourne contre l'usage méprisant qu'en font alors les intellectuels bourgeois. De même que la masse prolétarienne est fondamentalement « dépossédée » (*eigentumslos*), elle est fondamentalement « dénuée d'illusions » sur la réalité (*illusionslos*), fondamentalement *extérieure* au monde de l'idéologie dont les abstractions et les représentations idéales du rapport social pour elle « n'existent pas ». Le *Manifeste* redira la même chose en l'illustrant de phrases devenues célèbres, mais qui paraissent aujourd'hui dérisoires : « Les ouvriers n'ont pas de patrie », et de même ils sont dégagés des croyances, des espérances ou des hypocrisies de la religion, de la morale et du droit bourgeois... Pour la même raison ils ne sauraient avoir d'« idéologues » qui se proposent de les instruire ou de les guider, ou comme dira plus tard Gramsci, d'« intellectuels organiques » (Marx lui-même ne se considérait certainement pas comme tel — non sans difficulté croissante à réfléchir la fonction de sa propre *théorie* dans la *pratique* révolutionnaire. Ici encore, Engels fera le pas décisif en généralisant l'usage de l'expression « socialisme scientifique »).

Les événements de 1848-1850 devaient cruellement souligner l'écart au réel de cette représentation. Ils auraient pu suffire, en fait, à déterminer l'abandon, non pas de l'idée d'un *rôle universel* du prolétariat (à l'échelle de l'histoire mondiale, et de la transformation révolutionnaire de la société tout entière), sans laquelle il n'y a pas de marxisme, mais certainement d'un

prolétariat « classe universelle ». Le texte le plus passionnant, à cet égard, est *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, déjà cité. Il faudrait avoir la place de l'examiner en détail. La recherche d'une stratégie de la classe ouvrière face à la contre-révolution y va de pair avec une nouvelle analyse de l'écart historique entre ce que Marx appelle la « classe en soi » et la « classe pour soi », le simple fait des conditions de vie analogues et le mouvement politique organisé : non pas simple retard de la conscience sur la vie, mais effet de tendances économiques contradictoires, dont il a commencé à comprendre qu'elles favorisent à la fois l'unité et la concurrence entre les ouvriers¹². Le fait est que l'expérience immédiate, en France comme en Allemagne ou en Angleterre, allait révéler la puissance du nationalisme, des mythes historiques (républicains ou impériaux), voire des formes religieuses sur le prolétariat, en même temps que la puissance des appareils politiques et militaires de l'ordre établi. Comment concilier la thèse théorique d'une extériorité radicale entre les conditions de production de l'idéologie et la condition prolétarienne, avec le constat de leur compénétration quotidienne ? Il est très remarquable que Marx n'ait jamais invoqué ici une notion implicitement morale comme celle de la fausse conscience (plus tard utilisée par Lukács et d'autres), pas plus qu'il n'a jamais parlé d'idéologie prolétarienne ou de conscience de classe. Mais la difficulté est demeurée chez lui béante, et elle a entraîné le refoulement du concept même d'idéologie.

Un autre facteur a joué dans le même sens : c'était la difficulté que Marx éprouvait à définir comme « idéologie »

12 *Le 18 Brumaire* est celui des textes de Marx dans lequel se trouve ébauchée une description de l'imaginaire historique des masses. Cf. Paul-Laurent ASSOUN, *Marx et la répétition historique*, PUF, Paris, 1978, et Pierre MACHÉREY, « Figures de l'homme d'en bas », in *À quoi pense la littérature ?*, PUF, Paris, 1990.

l'économie politique bourgeoise, en particulier celle des classiques : Quesnay, Smith, Ricardo. Car ce discours théorique, de forme « scientifique » et clairement destiné à fonder la politique libérale des propriétaires du capital, ne tombait directement ni sous la catégorie de l'idéologie (caractérisée par l'abstraction et l'inversion du réel), ni sous celle d'une histoire matérialiste de la société civile, puisqu'elle reposait au contraire sur le postulat de l'éternité des conditions de production bourgeoises (ou de l'invariance du rapport capital/salariat). Mais c'est précisément la nécessité de sortir de ce dilemme qui allait conduire Marx à se plonger pour des années dans la « critique de l'économie politique », nourrie de la lecture intensive de Smith, de Ricardo, de Hegel, de Malthus, des statisticiens et des historiens... Et celle-ci, à son tour, allait déboucher sur un concept nouveau, celui du *fétichisme marchand*.

Le « fétichisme de la marchandise »

La théorie du fétichisme est exposée avant tout dans la *première section* du livre I du *Capital*¹³. Elle ne constitue pas seulement un des points hauts du travail philosophique de Marx, complètement intégré à son œuvre « critique » et « scientifique », mais une grande construction théorique de la philosophie moderne. Sa difficulté est notoire, bien que l'idée générale soit relativement simple.

13 Le paragraphe sur « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret » forme la conclusion du chapitre I. Il fait corps, en réalité, avec le bref chapitre II, « Des échanges », où se trouve exposée la correspondance entre catégories économiques et catégories juridiques. L'un et l'autre occupent la place, essentielle dans la logique hégélienne, de la *médiation* entre l'abstrait (« La marchandise ») et le concret (« La monnaie et la circulation des marchandises »).

Karl Marx : « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret » (*Le Capital*, livre I, chap. I, § 4)

« D'où provient donc le caractère énigmatique du produit du travail dès qu'il prend la forme marchandise ? Manifestement de cette forme même. L'identité des travaux humains prend la forme matérielle de l'objectivité de valeur identique des produits du travail. La mesure de la dépense de force de travail humaine par sa durée prend la forme de grandeur de valeur des produits du travail. Enfin les rapports des producteurs dans lesquels sont pratiquées ces déterminations sociales de leurs travaux prennent la forme d'un rapport social entre les produits du travail.

« Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme marchandise consiste donc simplement en ceci qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature : elle leur renvoie ainsi l'image du rapport social des producteurs au travail global, comme un rapport social existant en dehors d'eux, entre des objets. C'est ce quiproquo qui fait que les produits du travail deviennent des marchandises, des choses sensibles suprasensibles, des choses sociales. De la même façon, l'impression lumineuse d'une chose sur le nerf optique ne se donne pas comme l'excitation du nerf optique proprement dit, mais comme forme objective d'une chose à l'extérieur de l'œil. Simplement, dans la vision il y a effectivement de la lumière qui est projetée d'une chose, l'objet extérieur, vers une autre, l'œil. C'est un rapport physique entre des choses physiques. Tandis que la forme marchandise et le rapport de valeur des produits du travail dans lequel elle s'expose n'ont absolument rien à voir ni avec sa nature physique ni avec les relations matérielles qui en résultent. C'est seulement le rapport social

déterminé des hommes eux-mêmes qui prend ici pour eux la forme phantasmagorique d'un rapport entre choses. Si bien que pour trouver une analogie, nous devons nous échapper vers les zones nébuleuses du monde religieux. Dans ce monde-là, les produits du cerveau humain semblent être des figures autonomes, douées d'une vie propre, entretenant des rapports les unes avec les autres et avec les humains. Ainsi en va-t-il dans le monde marchand des produits de la main humaine. J'appelle cela le fétichisme, fétichisme qui adhère aux produits du travail dès lors qu'ils sont produits comme marchandises, et qui, partant, est inséparable de la production marchande. » (Traduction E. Balibar et J.-P. Lefebvre.)

Je ne m'attarde pas ici sur les origines du terme de « fétichisme », sur le rapport qu'il entretient avec les théories de la religion au XVIII^e et au XIX^e siècle, ni sur la place que, par sa reprise de ce terme, Marx occupe dans l'histoire de la question du fétichisme *en général* ¹⁴. Faute de place, je ne discuterai pas non plus de la fonction que ce développement remplit dans l'architecture d'ensemble du *Capital*, et notamment dans l'explication de la forme « inversée » sous laquelle, nous dit Marx, les phénomènes de structure du mode de production capitaliste (qui renvoient tous à la façon dont l'accroissement de valeur du capital se nourrit de « travail vivant ») sont perçus à la « surface » des relations économiques (dans le monde de la concurrence entre les différentes formes de capitaux, le profit, la rente, l'intérêt et leurs taux respectifs ¹⁵). Mais je chercherai

14 Tout cela vient d'être exposé avec précision et clarté dans le petit livre de Alfonso IACONO, *Le Fétichisme. Histoire d'un concept*, PUF, coll. « Philosophies », Paris, 1992.

15 On lira de ce point de vue le chapitre XLVIII du livre III du *Capital* (édité par Engels), « La formule trinitaire », qui trace une ligne de démarcation entre économistes « classiques » et « vulgaires », et se conclut ainsi : « C'est le

à faire comprendre comment se rattache au texte de Marx la double postérité que nous pouvons lui reconnaître aujourd'hui : d'une part, l'idée de la *réification* du monde bourgeois dans les formes de la « marchandisation » généralisée des activités sociales ; d'autre part, le programme d'une analyse du *mode de sujétion* impliqué dans le procès d'échange, qui trouve son aboutissement dans le marxisme structural.

Le « fétichisme de la marchandise », nous dit Marx, c'est le fait que « un rapport social déterminé des hommes eux-mêmes [...] prend pour eux la forme phantasmagorique d'un rapport entre choses ». Ou encore : « Les relations sociales qu'entretiennent leurs travaux privés apparaissent aux producteurs [...] comme rapports impersonnels entre des personnes et rapports sociaux entre des choses impersonnelles ¹⁶. » De quelles « choses », de quels rapports « personnels » et « impersonnels » s'agit-il ?

Les *merchandises*, produites et échangées, qui sont des objets matériels utiles et qui, comme telles, correspondent à des besoins individuels ou collectifs, possèdent aussi une autre qualité, immatérielle mais non moins objective : leur valeur d'échange (généralement exprimée dans la forme d'un prix, c'est-à-dire comme une certaine somme d'argent). Cette qualité qui leur est individuellement attachée est donc immédiatement quantifiable : de même qu'une automobile *pèse* 500 kilos,

monde enchanté et inversé, le monde à l'envers où Monsieur le Capital et Madame la Terre, à la fois caractères sociaux, mais en même temps simples choses, dansent leur ronde fantomatique. C'est le grand mérite de l'économie politique classique d'avoir dissipé ces fausses apparences et ces illusions : l'autonomisation et la sclérose des divers éléments sociaux de la richesse, la personnification des choses et la réification des rapports de production, cette religion de la vie quotidienne... » (K. MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, livre III, *Le Procès d'ensemble de la production capitaliste*, tome III, Éditions Sociales, Paris, 1960, p. 207-208.) Je reviens ci-dessous sur la question des « mérites de l'économie classique ».

16 *Le Capital*, livre I, *op. cit.*, p. 83-84.

elle *vaut* 100 000 francs. Naturellement, pour une marchandise donnée, cette quantité varie dans le temps et l'espace : en fonction de la concurrence et d'autres fluctuations à plus ou moins long terme. Mais bien loin que de telles variations dissipent l'apparence d'un rapport intrinsèque entre la marchandise et *sa* valeur, elles lui confèrent plutôt une objectivité supplémentaire : les individus se rendent volontairement au marché, mais ce n'est pas en vertu de leurs décisions que, sur le marché, les valeurs (ou les prix) des marchandises fluctuent, c'est inversement la fluctuation des valeurs qui détermine les conditions dans lesquelles les individus ont accès aux marchandises. C'est donc dans les « lois objectives » de la circulation des marchandises, réglée par les mouvements de valeur, que les hommes doivent chercher les moyens de satisfaire leurs besoins et de régler entre eux les rapports de services mutuels, de travail ou de communauté qui passent par des relations économiques ou qui en dépendent. De cette objectivité élémentaire, qui apparaît dès la relation simple avec les marchandises sur le marché, Marx fera le point de départ et le modèle de l'objectivité des phénomènes économiques en général et de leurs lois, auxquelles se consacre l'économie politique, et qu'elle compare précisément sans cesse — soit explicitement, par l'usage de concepts mécaniques ou dynamiques, soit implicitement, par les méthodes mathématiques dont elle se sert — avec l'objectivité des lois de la nature.

Il y a évidemment un rapport immédiat entre ce phénomène (au sens où c'est ainsi que les choses « se présentent ») et la fonction de la *monnaie*. C'est comme un prix, donc un rapport d'échange au moins virtuel avec une quantité d'argent, que se présente la valeur d'échange. Cette relation ne dépend pas fondamentalement du fait que l'argent est actuellement dépensé et encaissé, ou simplement représenté par un signe (monnaie de crédit, billets de banque à cours forcé, etc.) : en dernière analyse, et notamment sur le marché mondial (ou

universel) dont Marx nous dit qu'il est le véritable espace de réalisation du rapport marchand, il faut que la référence monétaire existe et soit « vérifiable ». La présence de l'argent en face des marchandises, comme condition de leur circulation, ajoute un élément au fétichisme, et permet de comprendre l'usage de ce terme. Si les marchandises (nourritures, vêtements, machines, matières premières, objets de luxe, biens culturels, voire corps des prostitué(e)s, bref tout le monde des objets humains produits ou consommés) semblent *avoir* une valeur d'échange, l'argent de son côté semble *être* la valeur d'échange elle-même, et du même coup posséder intrinsèquement le pouvoir de communiquer aux marchandises qui « entrent en rapport avec lui » cette vertu ou puissance qui le caractérise. C'est pourquoi il est recherché pour lui-même, thésaurisé, considéré comme l'objet d'un besoin universel qui s'accompagne de crainte et de respect, de désir et de dégoût (*auri sacra fames* : « la maudite soif de l'or »¹⁷), disait le poète latin Virgile dans un vers célèbre que cite Marx, et l'Apocalypse identifie clairement l'argent à la Bête, c'est-à-dire au diable).

Ce rapport de l'argent aux marchandises, qui « matérialise » leur valeur sur le marché, est bien entendu supporté par des actes individuels de vente et d'achat, mais il est complètement indifférent à la personnalité des individus qui les effectuent, parfaitement interchangeables à cet égard. On peut donc se le représenter, soit comme l'effet d'une « surnaturelle » puissance de l'argent qui crée et anime le mouvement des marchandises, incarnant sa propre valeur impérissable dans le corps périssable des marchandises ; soit au contraire comme un effet « naturel »

17 Le mot latin *sacer* a la double signification religieuse de bienfait et de maléfice. Le meilleur exposé de la circulation marchande et monétaire engendrant l'apparence fétichiste est celui de Suzanne DE BRUNHOFF, « Le langage des marchandises », in *Les Rapports d'argent*, PUG/Maspero, Paris, 1979. Voir également Alain LIPIETZ, *Le monde enchanté. De la valeur à l'envol inflationniste*, La Découverte/Maspero, Paris, 1983.

du rapport des marchandises entre elles, qui institue une expression de leurs valeurs, des proportions dans lesquelles elles s'échangent, au moyen d'institutions sociales.

En réalité, les deux représentations sont symétriques, et interdépendantes : elles se développent ensemble, et correspondent à deux moments de l'expérience que les individus, en tant que « producteurs échangeistes », font des phénomènes de circulation et de marché qui constituent la forme générale de toute la vie économique. C'est ce que Marx a en vue lorsqu'il décrit la perception du monde des marchandises comme celle de réalités « sensibles suprasensibles », dans lesquelles coexistent étrangement les aspects de naturel et de surnaturel, et qu'il déclare la marchandise un objet « mystique » plein de « subtilités théologiques » (suggérant directement la comparaison du langage économique avec le discours religieux). Le monde moderne, à l'inverse de ce que dira plus tard Max Weber, n'est pas « désenchanté » mais *enchanté*, dans la mesure même où il est le monde des objets de valeur, et des valeurs objectivées.

Nécessité de l'apparence

Le phénomène étant ainsi décrit, quel est alors l'objectif de Marx ? Il est double. D'un côté, par un mouvement qui s'apparente à une démystification, ou démythisation, il s'agit de *dissoudre* ce phénomène, de montrer en lui une apparence reposant en dernière analyse sur un « quiproquo ». On devra donc ramener les phénomènes qui viennent d'être évoqués (valeur d'échange comme propriétés des objets, autonomie du mouvement des marchandises et des prix) à une cause *réelle* qui a été masquée ou dont l'effet a été inversé (comme dans une chambre obscure). Cette analyse ouvre véritablement à la critique de l'économie politique : car, dans le temps même où celle-ci, mue par un projet d'explication

scientifique (Marx pense ici, bien entendu, aux représentants de l'école classique : Smith et surtout Ricardo, qu'il distingue toujours soigneusement des « apologistes » du capital), se propose de résoudre l'énigme des fluctuations de la valeur, en la ramenant à une « mesure invariable » qui est le temps de travail nécessaire à la production de chaque marchandise, elle épaissit pourtant le mystère, en considérant ce rapport comme un phénomène naturel (et par conséquent éternel). Cela tient à ce que la science économique, qui cherche l'*objectivité* des phénomènes conformément au programme de recherche des Lumières, conçoit l'apparence comme une erreur ou une illusion, un défaut de la représentation qu'on pourrait éliminer par l'observation (en l'occurrence, avant tout, la statistique) et la déduction. En expliquant les phénomènes économiques par des *lois*, on devrait alors dissiper le pouvoir de fascination qu'ils exercent. De la même façon, Durkheim, un demi-siècle plus tard, parlera de « traiter les faits sociaux comme des choses ».

Or, le fétichisme n'est pas — comme le serait, par exemple, une illusion d'optique, ou une croyance superstitieuse — un phénomène subjectif, une perception faussée de la réalité. Il constitue plutôt la façon dont la réalité (une certaine forme ou structure sociale) ne peut pas ne pas apparaître. Et cet « apparaître » actif (à la fois *Schein* et *Erscheinung*, c'est-à-dire un leurre et un phénomène) constitue une médiation ou fonction nécessaire sans laquelle, dans des conditions historiques données, la vie de la société serait tout simplement impossible. Supprimer l'apparence, c'est abolir le rapport social. C'est pourquoi Marx attache une particulière importance à réfuter l'utopie répandue chez les socialistes anglais et français du début du XIX^e siècle (et qu'on verra souvent réapparaître ailleurs) d'une suppression de l'argent qui céderait la place à des bons de travail ou à d'autres formes de redistribution sociale, mais ne s'accompagnerait d'aucune transformation dans le principe de l'échange entre unités de production privées. La structure de production et de

circulation qui confère une valeur d'échange aux produits du travail forme un tout, et l'existence de la monnaie, forme « développée » de l'équivalent général des marchandises, en est une fonction nécessaire.

Au premier mouvement de la critique, consistant à dissoudre *l'apparence d'objectivité* de la valeur d'échange, doit donc s'en ajouter un autre, qui en vérité le conditionne, et montre la constitution de *l'apparence dans l'objectivité*. Ce qui se présente comme un rapport quantitatif donné est en réalité l'expression d'un rapport social : des unités indépendantes les unes des autres ne peuvent déterminer le degré de nécessité de leurs travaux, la part de travail social qui doit être consacrée à chaque type d'objet utile, qu'*a posteriori*, en ajustant leur production à la « demande ». C'est la pratique des échanges qui détermine les proportions, mais c'est la valeur d'échange des marchandises qui, aux yeux de chaque producteur, représente de façon inversée, comme une propriété des « choses », le rapport que son propre travail entretient avec celui de tous les autres producteurs. Dès lors il est inévitable qu'aux yeux des individus leur travail apparaisse « socialisé » *par* la « forme valeur », au lieu que celle-ci figure comme l'expression d'une division sociale du travail. D'où la formule que je citais plus haut : « Les relations sociales qu'entretiennent leurs travaux privés apparaissent aux producteurs [...] comme rapports impersonnels entre des personnes et rapports sociaux entre des choses impersonnelles. »

La contre-épreuve en est fournie par une expérience de pensée à laquelle procède Marx. Il s'agit de comparer la façon dont la répartition du travail socialement nécessaire s'effectue dans différents « modes de production » : les uns passés (comme les sociétés primitives fondées sur l'autosubsistance, ou la société médiévale fondée sur le servage), les autres imaginaires (comme l'« économie » domestique de Robinson dans son île) ou hypothétiques (comme une société communiste de l'avenir

dans laquelle la répartition du travail serait consciemment planifiée). Il apparaît alors que, ou bien ces rapports de production sont libres et égalitaires, ou bien ils sont oppressifs, fondés sur des rapports de forces, mais dans tous les cas « les rapports sociaux que les personnes ont entre elles dans leurs travaux y apparaissent du moins comme leurs propres rapports personnels, et ne sont pas déguisés en rapports sociaux des choses, des produits du travail ». En d'autres termes, ces sociétés sont d'abord des sociétés d'hommes, égaux ou inégaux, et non des sociétés de marchandises (ou des « marchés ») dont les hommes ne seraient eux-mêmes que les intermédiaires.

Genèse de l'idéalité. Une telle expérience de pensée ne saurait évidemment se substituer à la démonstration. Elle ne fait qu'en indiquer la nécessité. Cette démonstration est l'un des deux résultats (avec l'élucidation du procès d'exploitation du travail salarié comme source de l'accroissement du capital) auquel Marx souhaitait attacher sa réputation scientifique, sans en avoir d'ailleurs jamais trouvé, semble-t-il, une exposition absolument définitive. Elle coïncide en fait avec l'ensemble de la première section du *Capital* (chap. I à III). Je me contente d'en rappeler les grandes lignes.

Premièrement, en partant du « double caractère » du travail (activité technique spécialisée, transformant la nature en vue de produire certains objets d'usage, et dépense de force humaine physique et intellectuelle en général : ce que Marx appelle le *travail concret* et le *travail abstrait*, qui ne sont évidemment que les deux faces d'une même réalité, l'une individuelle, l'autre transindividuelle ou collective), il s'agit de montrer comment les marchandises produites deviennent elles-mêmes des objets « doubles », dotés d'*utilité* (correspondant à certains besoins) et de *valeur* (dont la « substance » est constituée par le travail socialement nécessaire à leur production).

Deuxièmement il s'agit de montrer comment la grandeur de valeur d'une marchandise peut être *exprimée* dans la quantité d'une autre, ce qui est proprement la « valeur d'échange ». C'est le point qui paraissait à Marx le plus difficile et le plus important, car il permettait de déduire la constitution d'un « équivalent général », c'est-à-dire d'une marchandise « universelle », *extraite* de la circulation, de façon que *toutes* les autres marchandises expriment en elle leur propre valeur ; et réciproquement de façon qu'elle-même se substitue automatiquement à toutes les marchandises, ou les « achète » toutes.

Enfin, troisièmement (on oublie trop souvent la nécessité de ce troisième point, c'est-à-dire qu'on croit que, du point de vue de Marx, il suffit d'avoir formellement déduit la nécessité d'un équivalent général pour avoir expliqué la monnaie), il s'agit de montrer comment cette fonction est *matérialisée* dans un genre d'objet déterminé (les métaux précieux). La monnaie est ensuite constamment reproduite, ou maintenue en fonction par ses différents usages économiques (unité de compte, moyen de paiement, objet de thésaurisation ou de « réserve », etc.). L'autre face de cette matérialisation est alors un procès d'*idéali-sation* constant du matériau monétaire, puisqu'il sert à exprimer immédiatement une forme universelle ou une « idée ».

Incontestablement, en dépit de son abord technique et des difficultés qu'il comporte, ce raisonnement de Marx est l'un des grands exposés philosophiques de la formation des « idé-ali-tés », ou des « universaux », et du rapport que ces entités abstraites entretiennent avec les pratiques humaines. Comparable en cela à ce qu'avaient pu proposer Platon, ou Locke, ou Hegel (lequel avait écrit que « la logique est l'argent de l'esprit »...), ou à ce que proposeraient plus tard Husserl ou Frege. Du point de vue de Marx, deux choses importaient cependant davantage.

L'une fait de lui le point d'aboutissement de toute l'économie classique, dans son opposition constante au *monétarisme* : c'était

de démontrer que « l'énigme du fétiche argent n'est que celle du fétiche marchandise », autrement dit que la forme abstraite contenue dans le rapport des marchandises au travail *suffit* à expliquer la logique des phénomènes monétaires (et, au-delà, bien entendu, capitalistes, financiers, etc.). Nous pouvons penser que c'est cette attitude fondamentalement commune à Marx et aux économistes classiques qui garantit à ses yeux le caractère « scientifique » de leur théorie. Réciproquement, elle explique pour une bonne part le discrédit commun qui les frappe depuis que la notion de *valeur travail* est récusée par l'économie officielle.

L'autre fonde la *critique* de l'économie politique : c'est l'idée que les conditions qui rendent nécessaire l'objectivation « fétichiste » du rapport social sont intégralement *historiques*. Elles surgissent avec le développement d'une production « pour le marché », dont les produits n'atteignent leur destination finale (la consommation, sous toutes ses formes) qu'à travers l'achat et la vente. C'est là un processus millénaire, qui ne gagne que lentement une branche de production après l'autre, un groupe social après l'autre. Avec le capitalisme, cependant (et selon Marx, l'élément décisif est ici la transformation de la force de travail humaine elle-même en marchandise, donc le salariat), il s'universalise rapidement et irréversiblement. Un point de non-retour est atteint, ce qui ne veut pas dire un point indépassable : la seule progression qui reste désormais possible consiste dans la planification de la production, c'est-à-dire dans la reprise par la société (ou les travailleurs associés) du « contrôle social » de la dépense de travail, dont la quantification universelle de l'économie prépare justement les conditions techniques. La *transparence* des relations sociales ne sera pas alors une condition spontanée, comme dans les sociétés primitives (où Marx explique qu'elle a pour contrepartie la représentation mythique des forces de la nature — à peu près ce que *de son côté* Auguste Comte appelait « fétichisme »), mais elle sera une

construction collective. Le fétichisme de la marchandise apparaîtra alors comme une longue transition entre la domination de la nature sur l'homme et la domination de l'homme sur la nature.

Marx et l'idéalisme (bis)

Du strict point de vue de la critique de l'économie politique, on pourrait en rester là. Ce serait manquer ce qui fait, je l'ai dit, l'importance philosophique du texte de Marx, et qui explique son étonnante postérité. Celle-ci se divise en orientations différentes, mais qui reposent toutes sur cette constatation qu'il n'y a pas de théorie de l'objectivité sans une théorie de la subjectivité. *En repensant la constitution de l'objectivité sociale, Marx a du même coup virtuellement révolutionné le concept du « sujet »*. Il a donc introduit un élément nouveau dans la discussion des rapports entre « sujétion », « assujettissement », et « subjectivité ».

On doit se souvenir ici que, dans la tradition de l'idéalisme allemand, depuis Kant, le sujet était avant tout pensé comme une conscience universelle, à la fois placée *au-dessus* de tous les individus particuliers (d'où la possibilité de l'identifier à la Raison de l'Humanité) et présente *en chacun d'eux* : ce que Foucault appellera plus tard le « doublet empirico-transcendantal »¹⁸, et que nous avons vu Marx, dans les *Thèses sur Feuerbach*, dénoncer comme une simple variante de l'essentialisme. Une telle conscience « constitue le monde », c'est-à-dire qu'elle le rend intelligible, au moyen de ses propres catégories ou formes de représentation — l'espace, le temps, la causalité (*Critique de la raison pure*, 1781). *En deçà* de cette constitution

18 Michel FOUCAULT, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, chap. IX, « L'homme et ses doubles », p. 329 sq.

subjective du monde, Kant devait mettre de côté le domaine des « illusions nécessaires » de la métaphysique, ou de la pensée pure, sans référent dans l'expérience. Elles étaient comme une rançon inévitable pour la capacité de la raison à forger des abstractions. *Au-delà*, échappant aux contraintes de la nature et de l'expérience, il situait une « raison pure pratique », c'est-à-dire une liberté morale inconditionnée, aspirant à la constitution d'un « règne des fins » fondé sur le respect mutuel des personnes (mais d'autant plus implacablement soumise à la loi intérieure du devoir, le fameux « impératif catégorique »). Et même lorsque Hegel, refusant la séparation du monde naturel et du monde moral, montrait dans l'expérience historique le véritable lieu de l'expérience de la conscience, ce schème de la constitution du monde restait déterminant. Il permettait de comprendre pourquoi, au bout du compte, l'esprit ou la raison qui s'est perdu ou aliéné dans les formes de la nature et de la culture ne fait dans ses diverses expériences que *retourner à lui-même*, à la contemplation de sa propre structure, de sa propre « logique ».

Or, voici qu'avec l'exposé de Marx, au travers d'un détour apparemment contingent par l'analyse des formes sociales de la circulation marchande, et la critique de leur représentation économique, la question de l'objectivité se trouvait entièrement repensée. Le mécanisme du fétichisme est bien en un sens une constitution du monde : le monde social, structuré par les rapports d'échange, qui représente à l'évidence l'essentiel de la « nature » dans laquelle vivent, pensent et agissent aujourd'hui les individus humains. C'est pourquoi Marx écrit que « les catégories de l'économie bourgeoise » sont « des formes de pensée qui ont une validité sociale et donc une objectivité ¹⁹ ». Avant de formuler des règles ou des impératifs, elles expriment une

19 *Le Capital*, livre I, *op. cit.*, p. 87.

perception de phénomènes, de la façon dont les choses « sont là », sans qu'il soit possible de les changer à volonté.

Mais dans cette perception se combinent immédiatement le réel et l'imaginaire (ce que Marx appelle le « suprasensible », la « phantasmagorie » des marchandises autonomes, qui dominent leurs producteurs), ou encore la *donnée* des objets d'expérience avec la *norme* de comportement qu'ils appellent. Le calcul économique, lui-même fondé sur la couche immense des mesures, des comptes et des évaluations auxquels procèdent quotidiennement les individus plongés dans le monde des marchandises, illustre admirablement cette dualité : puisqu'il repose à la fois sur le fait que les objets économiques sont *toujours déjà quantifiables* (« c'est comme ça », c'est leur nature), et sur l'impératif social de les *soumettre* (et les activités humaines qui les produisent avec eux), à une quantification ou rationalisation sans fin, franchissant toute limite fixée à l'avance, qu'elle soit « naturelle » ou « morale ».

Genèse de la subjectivité. Du point de vue de l'idéalisme classique, il pourrait donc sembler que Marx a simplement procédé à une réunion (qui pourrait être une *confusion*) des trois points de vue correspondant respectivement à la science (intelligibilité des phénomènes), à la métaphysique (illusions nécessaires de la pensée pure) et à la morale ou « raison pratique » (impératif de la conduite). Mais la comparaison fait aussitôt ressortir l'originalité de cette théorie de la constitution du monde par rapport à celles qui la précèdent dans l'histoire de la philosophie (et que, naturellement, Marx connaissait intimement) : c'est qu'elle ne procède de l'activité d'aucun sujet, en tout cas d'aucun sujet qui soit pensable sur le modèle d'une conscience. En revanche, elle constitue des sujets, ou des formes de subjectivité et de conscience, *dans* le champ même de l'objectivité. De sa position « transcendante »

ou « transcendantale », la subjectivité est passée en position d'effet, de résultat du procès social.

Le seul « sujet » dont parle Marx, c'est un sujet pratique, multiple, anonyme, et par définition non conscient de lui-même. En fait un *non-sujet* : à savoir « la société », c'est-à-dire l'ensemble des activités de production, d'échange, de consommation, dont l'effet combiné est perceptible pour chacun en dehors de lui, comme propriété « naturelle » des choses. Et c'est ce non-sujet ou ce complexe d'activités qui produit des *représentations* sociales d'objets en même temps qu'il produit des *objets* représentables. La marchandise, de même que l'argent, en attendant le capital et ses diverses formes, est éminemment une représentation en même temps qu'un objet, c'est un objet toujours déjà donné dans la forme d'une représentation.

Mais, répétons-le, si la constitution de l'objectivité dans le fétichisme ne dépend pas de la donnée préalable d'un sujet, d'une conscience ou d'une raison, en revanche elle constitue des sujets, qui sont partie de l'objectivité elle-même, c'est-à-dire qu'ils sont donnés dans l'expérience à côté des « choses », des marchandises, et *en rapport avec elles*. Ces sujets non pas constituants mais constitués, ce sont tout simplement les « sujets économiques », ou plus exactement ce sont tous les individus qui, dans la société bourgeoise, sont d'abord des sujets économiques (vendeurs et acheteurs, donc propriétaires, ne serait-ce que de leur propre force de travail, c'est-à-dire *propriétaires et vendeurs d'eux-mêmes en tant que* force de travail — une stupéfiante « phantasmagorie », soit dit en passant, mais qui, elle aussi, est devenue absolument « naturelle »). Le renversement opéré par Marx est donc complet : sa constitution du monde n'est pas l'œuvre d'un sujet, elle est une genèse de la subjectivité (*une* forme de subjectivité historique déterminée) comme partie (et contrepartie) du monde social de l'objectivité.

À partir de là, deux prolongements étaient possibles, et ils ont été tendanciellement proposés l'un et l'autre.

La « réification »

Le premier est illustré par le livre de Lukács, écrit entre 1919 et 1922, *Histoire et conscience de classe*, où se trouve exposée la grande antithèse entre la « réification » et la « conscience du prolétariat »²⁰. C'est à la fois une interprétation géniale et une extrapolation du texte de Marx, qui en fait ressortir le côté romantique (sans aucun doute en raison d'autres influences subies par Lukács, notamment celles de Georg Simmel, auteur de la *Philosophie de l'argent*, 1900, et Max Weber, et de sa propre orientation de jeunesse). Dans le fétichisme, Lukács lit une philosophie *totale* (à la fois une conception de la connaissance, de la politique et de l'histoire : la catégorie de totalité est d'ailleurs donnée par Lukács comme la catégorie *typique* du mode de pensée dialectique, par opposition à la pensée « analytique » de l'entendement abstrait, dont précisément la théorie de la réification permet de penser la genèse).

Reniée par son propre auteur après le reflux de l'expérience révolutionnaire des années vingt et son propre ralliement au marxisme orthodoxe de la III^e Internationale, la théorie lukacsienne de la réification n'en aura pas moins une influence considérable sur la philosophie du xx^e siècle. D'une part, elle sera à l'origine d'une bonne partie des *marxismes critiques* du xx^e siècle (en particulier de nombreux thèmes de prédilection de l'école de Francfort, depuis Horkheimer et Adorno jusqu'à

20 Georg LUKÁCS, *Histoire et conscience de classe, Essais de dialectique marxiste* (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923), nouvelle édition, préface de Kostas Axelos, postface de Georg Lukács, Éditions de Minuit, Paris, 1974.

Lukács

La longue et dramatique carrière de Lukács György (né en 1885 à Budapest dans la bourgeoisie juive, il se fit appeler également Georg [von] Lukács et écrivit toute son œuvre en allemand) se divise en quatre grandes périodes. Dans sa jeunesse il étudie la philosophie et la sociologie en Allemagne avec les néo-kantiens et Max Weber, et développe une esthétique inspirée par le « romantisme anticapitaliste » (*L'Âme et les formes*, 1910, trad. franç., Gallimard, Paris, 1966) en même temps qu'un intérêt soutenu pour la mystique juive (cf. Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, 1988). Il devient marxiste pendant la Première Guerre mondiale en subissant notamment une très forte influence de Rosa Luxemburg et du mouvement « spartakiste », ce qui le conduit à participer à la révolution hongroise des « conseils » dont il est « commissaire à la Culture populaire » (1919). Son recueil *Histoire et conscience de classe*, publié en 1923, est la tentative la plus étonnante de réactualiser l'idée hégélienne d'une synthèse dialectique de l'objectivité et de la subjectivité, intégralement transposée dans l'élément de la « conscience de classe » et de la pratique révolutionnaire du prolétariat, qui est l'aboutissement de l'histoire. Condamné par le marxisme officiel (en même temps que l'ouvrage exactement contemporain et à beaucoup d'égards comparable de Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, trad. franç., Éd. de Minuit, Paris, 1964), ce livre pourtant renié par son auteur deviendra la source ouverte ou cachée d'une bonne partie du « marxisme critique » occidental. Après son installation à Moscou au début des années trente, puis son retour en Hongrie socialiste après 1945, Lukács développe une œuvre plus « orthodoxe », érudite et systématique, qui englobe la théorie du « réalisme critique » (*Le Roman historique*, trad. franç., Payot, Paris, 1972),

l'histoire de la philosophie (*Le Jeune Hegel, Sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, trad. franç., Gallimard, Paris, 1981), la polémique politico-philosophique (*La Destruction de la raison*, trad. franç., L'Arche, Paris, 1962, étude de l'irrationalisme dans la philosophie allemande et de son rôle dans la préparation intellectuelle du national-socialisme). Il se rallie en 1956 à la révolution nationale dirigée par Nagy et fait l'objet dès lors d'une étroite surveillance policière. Les deux grandes œuvres de sa dernière période sont l'*Esthétique* (1963) et surtout l'*Ontologie de l'être social* (paru après sa mort en 1971, non traduit en français), où la « conscience de soi du genre humain » est étudiée comme « résolution du rapport entre téléologie et causalité » sur la base de l'aliénation et de la désaliénation du travail (cf. Nicolas Tertulian, article « Ontologie de l'être social », in *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, Paris, 2^e éd. 1985).

Habermas, qui concernent la critique de la « rationalité moderne », ou « bourgeoise », mais aussi celle de la technique et de la science comme projets de naturalisation de l'histoire et du « monde vécu ». D'autre part, Lucien Goldmann a pu soutenir de façon convaincante dans un cours publié après sa mort²¹ que des références littérales à *Histoire et conscience de classe* figurent dans les derniers paragraphes du livre (inachevé) de Heidegger, *Être et Temps* (1927), consacrés à l'historicité : il faudrait alors considérer que celui-ci est, pour une part, une réponse à l'« historicisme révolutionnaire » qui s'exprime dans la théorie de la réification, mais aussi peut-être l'amorce d'une reprise ou récupération par Heidegger de certains thèmes

21 Lucien GOLDMANN, *Lukács et Heidegger*, fragments posthumes établis et présentés par Y. Ishagpour, Denoël/Gonthier, Paris, 1973. Une bonne discussion des rapports entre la philosophie de Heidegger et le marxisme figure dans l'ouvrage de Jean-Marie VINCENT, *Critique du travail. Le Faire et l'Agir*, PUF, Paris, 1987.

de Lukács : en particulier dans sa théorie de l'anonymat social (le « on ») qui caractérise selon lui la vie « inauthentique », et plus tard dans sa théorie de l'« arraisonnement » du monde par la technique utilitaire.

La théorie de Lukács repose sur l'idée que, dans le monde des valeurs marchandes, *les sujets sont eux-mêmes évalués* et par conséquent *transformés en « choses »*, ce qu'exprime le terme de *Verdinglichung* (réification ou chosification) qui, chez Marx, ne jouait pas ce rôle. Marx avait dit que les rapports entre marchandises (équivalence, prix, échange) sont dotés d'autonomie, et qu'ils en viennent ainsi non seulement à se substituer aux rapports personnels, mais à les représenter. Lukács, lui, combine deux idées différentes. D'abord, l'idée que l'objectivité marchande — celle des catégories économiques et des opérations auxquelles elles donnent lieu — est *le modèle de toute objectivité*, et notamment de l'objectivité « scientifique » dans le monde bourgeois, ce qui permettrait de comprendre pourquoi les sciences quantitatives de la nature (la mécanique, la physique) se développent à l'époque moderne en même temps que se généralisent les rapports marchands. Elles projettent sur la nature une distinction du subjectif et de l'objectif qui a son origine dans les pratiques de l'échange. Ensuite, l'idée que l'objectivation, ou la rationalisation comme calcul et mesure de valeur, s'étend à *toutes les activités* humaines, c'est-à-dire que la marchandise devient le modèle et la forme de tout objet social.

Ainsi Lukács décrit-il un paradoxe : la rationalité marchande étendue à la science est fondée sur une séparation du côté objectif et du côté subjectif de l'expérience (ce qui permet de *soustraire* le facteur subjectif — besoins, désirs, conscience — au monde des objets naturels et de leurs lois mathématiques) ; mais ce n'est là qu'un prélude à l'incorporation de toute subjectivité dans l'objectivité (ou à sa *réduction* au statut d'objet, qu'illustrent les « sciences humaines », ou les techniques de gestion du « facteur humain », progressivement étendues à

toute la société). En réalité, ce paradoxe exprime l'extrême aliénation à laquelle est parvenue l'humanité dans le capitalisme, ce qui permet à Lukács de retrouver des thèses sur l'imminence du renversement révolutionnaire, proches de celles de Marx dans *L'Idéologie allemande* (qu'il ne pouvait avoir lue à cette époque puisque le texte n'a été publié qu'en 1932). Il les formule toutefois dans un langage beaucoup plus spéculatif (hégélien et schellingien) et y ajoute un élément de messianisme politique : le prolétariat dont la transformation en *objet* est totale est destiné par là à devenir le *sujet* du renversement, c'est-à-dire le « sujet de l'histoire » (formulation inventée par Lukács). En abolissant sa propre aliénation, il conduit l'histoire à sa fin (ou la recommence, en tant qu'histoire de la liberté), en réalisant *pratiquement* l'idée philosophique de la communauté humaine. Ainsi la philosophie se réaliserait dans son anéantissement : ce qui retrouve en fait un très vieux schéma de la pensée mystique (la fin des temps est retour au « néant » créateur des origines).

L'échange et l'obligation : le symbolique chez Marx

L'extrapolation de Lukács est en elle-même importante, et brillante, mais elle a pour inconvénient de totalement *isoler* la description du fétichisme de son contexte théorique dans *Le Capital*. Or, celui-ci suggère un tout autre type d'interprétation, centré sur les questions du *droit* et de l'*argent*, et débouchant ainsi sur ce que nous appellerions aujourd'hui l'analyse des structures symboliques (terminologie dont Marx ne pouvait se servir, mais qui permet d'explicitier l'enjeu de ses descriptions du double langage que « parle » l'univers des marchandises : langage de l'équivalence, de la mesure, formalisé par le signe monétaire, et langage de l'obligation, du contrat,

formalisé par le droit). C'est la seconde postérité philosophique dont j'avais parlé.

Je citerai ici deux travaux bien différents par leurs intentions et les conditions de leur rédaction. Le premier est le livre du juriste soviétique Pašukanis (partisan du « dépérissement de l'État », exécuté pendant la terreur stalinienne), *La Théorie générale du droit et le marxisme*, publié en 1924, donc presque en même temps que le livre de Lukács²². Son très grand intérêt vient du fait que Pašukanis repart de l'analyse marxienne de la forme de la valeur, mais pour conduire une analyse exactement symétrique de la constitution du « sujet de droit » dans la société civile-bourgeoise (pour Pašukanis, qui s'inscrit ici d'une certaine façon dans la tradition du droit naturel, contre le positivisme juridique pour qui toute norme juridique est posée par l'État, le fondement de l'édifice juridique est le droit privé, qu'on peut mettre précisément en correspondance avec la circulation marchande). De même que les marchandises individuelles apparaissent comme porteuses de valeur par nature, de même les individus échangistes apparaissent comme porteurs par nature de volonté et de subjectivité. De même qu'il y a un fétichisme économique des *choses*, il y a un fétichisme juridique des *personnes*, et en réalité ils n'en font qu'un, parce que le contrat est l'autre face de l'échange, et que chacun est présupposé par l'autre. Le monde vécu et perçu à partir de l'expression de la valeur est en réalité (et Marx l'avait indiqué, c'était même l'enjeu de sa relecture critique de la *Philosophie du droit* de Hegel, omniprésente dans *Le Capital*) un monde économico-juridique.

22 Evgueny PAŠUKANIS, *La Théorie générale du droit et le marxisme*, présentation par Jean-Marie Vincent, en guise d'introduction par Karl Korsch, EDI, Paris, 1970.

Des analyses plus récentes, en particulier celles de Jean-Joseph Goux²³, nous permettent de préciser cela. La structure commune au fétichisme économique et au fétichisme juridique (et moral) est l'*équivalence généralisée*, qui soumet abstraitement et également les individus à la forme d'une circulation (circulation des valeurs, circulation des obligations). Elle suppose un *code* ou une *mesure*, à la fois matérialisée et idéalisée, devant laquelle la « particularité », le besoin individuel doivent s'anéantir. Simplement, dans un cas, l'individualité est extériorisée, elle devient objet ou valeur, tandis que dans l'autre elle est intériorisée, elle devient sujet ou volonté, ce qui permet précisément à chacune de compléter l'autre. En suivant cette voie, on ne débouche pas sur une théorie du sujet de l'histoire, ou du passage de l'économie (monde des individus privés) à la communauté de l'avenir, comme chez Lukács et ses successeurs. Mais on peut trouver chez Marx les bases d'une analyse des *modes de sujétion* — le fétichisme économique-juridique étant l'un d'eux — qui s'intéresse au rapport des pratiques avec un ordre symbolique constitué dans l'histoire. Remarquons ici qu'une telle lecture d'inspiration structuraliste (qui est naturellement elle aussi une extrapolation) est en fait beaucoup plus proche que celle de Lukács de la critique de l'essence humaine comme qualité générique « logée » dans les individus, qu'avaient formulée les *Thèses* sur Feuerbach. En revanche, elle oblige à confronter Marx, pas à pas, avec les résultats de l'anthropologie culturelle, l'histoire du droit et la psychanalyse.

23 Dans Freud, Marx, économie et symbolique, Le Seuil, Paris, 1973.

La question des « droits de l'homme »

Comment se fait-il que des interprétations aussi différentes soient possibles à partir du même texte ? La réponse engage toute l'idée qu'on se fait de la « critique de l'économie politique » chez Marx, et surtout elle exigerait que nous examinions de près le double usage, profondément amphibologique comme diraient les philosophes, que Marx a fait ici du terme de *personne* : d'un côté, face aux « choses » (marchandises et monnaie) constituées par la circulation, *les personnes sont les individus réels*, préexistants, engagés avec d'autres dans une activité sociale de production ; de l'autre, *avec* ces mêmes « choses », ce sont des fonctions du rapport d'échange, ou encore, comme dit Marx, des « *masques* » *juridiques dont les individus doivent se revêtir* pour pouvoir eux-mêmes « porter » les rapports marchands. Ce serait là une discussion assez technique et peut-être fastidieuse. Mais nous pouvons en indiquer immédiatement un grand enjeu politique : c'est la question de l'interprétation des droits de l'homme.

La position de Marx a manifestement évolué sur ce point. Dans ses textes « de jeunesse » (avant tout le *Manuscrit de 1843* et la *Question juive* de 1844 qui contient la fameuse exégèse des *Déclarations des droits de l'homme et du citoyen* françaises) se combinent, comme l'a bien montré Bertrand Binoche²⁴, une inspiration venue de Hegel (critique de l'abstraction métaphysique des « droits de l'homme », censés exister de toute éternité et valoir pour toute société) et une inspiration venue de Babeuf et des communistes égauxitaires (critique du caractère bourgeois de l'« homme » universel évoqué par les Déclarations, dont tous les droits ramènent au caractère inaliénable de la propriété et excluent le devoir de solidarité sociale). Les

24 Dans son petit livre, *Critiques des droits de l'homme*, PUF, Paris, 1989.

droits de l'homme, séparés des droits du citoyen, y apparaissent alors comme l'expression spéculative de la scission de l'essence humaine, entre la réalité des inégalités et la fiction de la communauté.

Cette analyse évoluera profondément, notamment sous l'influence de la polémique de Marx avec Proudhon et de la critique du libéralisme économique. Dans les *Grundrisse* se situe un développement important²⁵, qui voit Marx identifier l'équation de l'égalité et de la liberté, cœur même de l'idéologie des droits de l'homme ou de la « démocratie bourgeoise », à une représentation idéalisée de la circulation des marchandises et de l'argent, qui en constitue la « base réelle ». La stricte réciprocité de l'égalité et de la liberté — ignorée des sociétés antiques et niée par les sociétés médiévales, tandis que les modernes y voient au contraire la restauration de la nature humaine — peut être déduite des conditions dans lesquelles, sur le marché, chaque individu se présente devant l'autre comme le porteur de l'universel, c'est-à-dire du pouvoir d'achat comme tel. Homme « sans qualité particulière », quel que soit d'ailleurs son statut social (roi ou laboureur), et la grandeur de ses fonds propres (banquier ou simple salarié)...

Liberté, égalité, propriété. Ce lien privilégié entre la forme de la circulation et le « système de la liberté et de l'égalité » est bien entendu conservé dans *Le Capital*. Ce sont exactement les « propriétés », *Eigenschaften*, attribuées par le droit aux individus (à commencer par la propriété d'être propriétaire, *Eigentümer* : à nouveau ce jeu de mots fondamental qui nous était apparu chez Stirner), requises pour la circulation des marchandises comme chaîne infinie d'échanges « entre équivalents », et qui sont universalisées par le discours de la politique

25 Karl MARX, *Manuscrit de 1857-1858 « Grundrisse »*, Éditions Sociales, Paris, 1980, tome I, p. 179-190.

bourgeoise comme expressions de l'essence de l'homme. On peut donc suggérer que la reconnaissance générale de ces droits, dans une « société civile » qui peu à peu absorbe l'État, « véritable Éden des droits innés de l'homme » où « ne règnent que la Liberté, l'Égalité, la Propriété et Bentham ²⁶ » (c'est-à-dire le principe d'utilité individuelle), correspond à l'extension universelle des échanges marchands (ce que les classiques appelaient « la grande république commerçante »).

Mais ce qui intéresse maintenant Marx, ce sont les contradictions auxquelles donne lieu l'universalité de cette forme. Dans la sphère de la *production*, où les travailleurs salariés entrent par contrat, comme libres vendeurs de leur propre force de travail, elle exprime immédiatement un rapport de forces : non seulement par la série indéfinie des violences qu'elle recouvre, mais en tant que moyen de *décomposer le collectif* des producteurs, pourtant techniquement requis par la grande industrie, en une juxtaposition forcée d'individualités séparées les unes des autres. Il s'agit bien, comme on pourrait dire en plagiant Rousseau, de « forcer les individus d'être libres ». Dans le même temps, Marx décrit le mouvement du capital comme celui d'un grand « automate » indépendant des individus, sans cesse en train de « pomper » du surtravail de façon à se valoriser lui-même, et dont les capitalistes ne sont que les instruments « conscients ». La référence fondatrice des droits de l'homme à la volonté libre des individus est alors annulée, exactement comme était annulée l'utilité sociale de chaque travail particulier. De même que la valeur « en soi » était projetée dans le corps de l'argent, de même l'activité, la productivité, la puissance physique et intellectuelle sont projetées dans ce nouveau Léviathan que constitue le capital social auquel, de façon quasi

26 *Le Capital*, livre I, chap. IV, p. 198.

« théologique », elles semblent appartenir « par nature », puisque les individus n'en ont la disposition que *par lui*²⁷.

Cependant, l'accent mis sur ces contradictions ne peut pas ne pas retentir sur la signification des « droits de l'homme », puisque ceux-ci apparaissent dès lors à la fois comme le langage dont se masque l'exploitation et comme celui dans lequel s'exprime la lutte de classe des exploités : plutôt que d'une vérité ou d'une illusion, il s'agit donc d'un enjeu. Et de fait, *Le Capital*, dans son chapitre sur « La journée de travail » où sont relatés les premiers épisodes de la « guerre civile entre la classe capitaliste et la classe ouvrière²⁸ », ironise sur l'inutilité du « pompeux catalogue des droits inaliénables de l'homme », en valorisant par contraste la « modeste *Magna Charta* d'une journée de travail limitée par la loi », qui permet aux ouvriers de « conquérir en tant que classe une loi d'État, un obstacle social plus fort que tout, qui les empêche de se vendre eux-mêmes au capital ». Mais, dans ses perspectives révolutionnaires de dépassement du capitalisme, il se termine non pas sur la négation de la liberté et de l'égalité individuelle (ce qu'à l'époque on commençait d'appeler le collectivisme), mais sur la « négation de la négation », c'est-à-dire « en tout état de cause, la propriété individuelle fondée sur les conquêtes mêmes de l'ère capitaliste » (à savoir la socialisation des moyens de production)²⁹.

De l'idole au fétiche

Pouvons-nous faire le bilan de ce parcours qui, suivant l'oscillation de Marx lui-même, nous a menés de

27 *Ibid.*, chap. XIII, « La machinerie et la grande industrie », § 4, « La fabrique ».

28 *Ibid.*, chap. VIII, § 7, éd. cit. p. 333-338.

29 *Ibid.*, chap. XXIV, § 7, « Tendance historique de l'accumulation capitaliste ».

l'idéologie au fétichisme et à ses différentes possibilités d'interprétation ? Toute comparaison doit, bien entendu, tenir compte à la fois des éléments communs aux deux exposés, et de la distance qui les sépare : d'un côté, un texte provisoire, jamais publié (même si la trace de ses formulations se retrouve partout) ; de l'autre, un exposé longuement retravaillé, installé par l'auteur en un point stratégique de sa « critique de l'économie politique ». Entre les deux, une refonte complète du projet « scientifique » de Marx, un changement de terrain sinon d'objectif, une rectification de ses perspectives de révolution sociale, passant de l'imminence à la longue durée.

Ce qu'il y a manifestement de commun à la théorie de l'idéologie et à celle du fétichisme, c'est le fait qu'elles tentent de mettre en relation la condition des *individus* isolés les uns des autres par l'extension universelle de la division du travail et de la concurrence, avec la constitution et le contenu des *abstractions* (ou des *généralités*, des *universaux*) « dominants » à l'époque bourgeoise. C'est encore le fait qu'elles cherchent à analyser la contradiction interne qui se développe avec le capitalisme entre l'universalité pratique des individus (la multiplicité de leurs rapports sociaux, la possibilité de déployer leurs activités et leurs « capacités » singulières que donne la technique moderne) et l'universalité théorique des notions de travail, de valeur, de propriété, de personne (qui tend à ramener tous les individus à la condition de représentants interchangeables d'une seule et même espèce ou « essence »). C'est enfin l'utilisation d'un grand schème logique, venu de Hegel et de Feuerbach, et constamment retravaillé par Marx, mais jamais abandonné comme tel : celui de l'*aliénation*.

Aliénation veut dire oubli de l'origine réelle des idées ou généralités, mais aussi inversion du rapport « réel » entre l'individualité et la communauté. La *scission* de la communauté réelle des individus est suivie d'une *projection* ou transposition du rapport social dans une « chose » extérieure, un troisième

terme. Simplement, dans un cas, cette chose est une « idole », une représentation abstraite qui semble exister par elle-même dans le ciel des idées (la Liberté, la Justice, l'Humanité, le Droit), cependant que, dans l'autre, elle est un « fétiche », une chose matérielle qui semble appartenir à la terre, à la nature, tout en exerçant sur les individus une puissance irrésistible (la marchandise, et surtout l'argent).

Mais cette différence comporte de remarquables conséquences, qui se déploient aussi bien chez Marx que chez ses successeurs (marxistes ou non). Résumons-les schématiquement en disant que ce qui est esquissé par *L'Idéologie allemande* est une théorie de la constitution du *pouvoir*, alors que ce qui est décrit par *Le Capital* au moyen de sa définition du fétichisme est un mécanisme de *sujétion*. Les deux problèmes, naturellement, ne peuvent être totalement indépendants, mais ils attirent notre attention sur des processus sociaux distincts, et engagent différemment la réflexion sur la libération.

Cette alternative pourrait être exposée sur toute une série de registres.

Ainsi pour ce qui concerne la référence au travail et à la production. Du côté de l'idéologie, l'accent est mis sur la dénégation ou l'oubli des conditions matérielles de la production, et des contraintes qu'elles imposent. Dans le domaine idéologique, toute production est déniée, ou elle est sublimée, elle devient une « création » libre. C'est pourquoi la réflexion sur la division du travail manuel et intellectuel, ou sur la différence intellectuelle, est ici centrale. On a vu qu'elle permettait à Marx d'expliquer le mécanisme grâce auquel une domination idéologique de classe se reproduit et se légitime. Du côté de la théorie du fétichisme, au contraire, l'accent est mis sur la façon dont toute production est subordonnée à la reproduction de la valeur d'échange. Ce qui devient central est la forme de la circulation marchande, et la correspondance terme à terme qui s'y établit entre les notions économiques et les notions juridiques,

la forme égalitaire de l'échange et celle du contrat, la « liberté » de vendre et acheter et la « liberté » personnelle des individus.

On pourrait encore montrer que les phénomènes d'aliénation auxquels nous avons affaire ici se développent en sens inverse : d'un côté, ils relèvent de la croyance, ils ont à voir avec l'« idéalisme » des individus (avec les valeurs transcendantes dont ils se réclament : Dieu, ou la Nation, ou le Peuple, ou même la Révolution), de l'autre, ils relèvent de la perception, ils ont à voir avec le réalisme ou l'« utilitarisme » des individus (avec les évidences de la vie quotidienne : l'utilité, le prix des choses, les règles du comportement « normal »). Cela, déjà, ne serait pas sans conséquences politiques : car nous savons que la politique (y compris la politique révolutionnaire) est à la fois une question d'idéaux et une question d'habitudes.

L'État ou le marché. Mais cette différence nous amène finalement à la grande opposition qui résume toutes les précédentes. La théorie de l'idéologie est fondamentalement une *théorie de l'État* (entendons : du mode de domination inhérent à l'État), alors que celle du fétichisme est fondamentalement une *théorie du marché* (entendons : du mode de sujétion, ou de constitution du « monde » de sujets et d'objets inhérent à l'organisation de la société comme marché et à sa domination par des puissances marchandes). Cette différence s'explique sans doute par les moments, voire les lieux différents (Paris, Londres : la capitale de la politique et la capitale des affaires), dans lesquels Marx a élaboré l'une et l'autre, et par l'idée différente qu'il s'est faite alors des conditions et des objectifs de la lutte révolutionnaire. De l'idée d'un renversement de la domination bourgeoise devenue contradictoire avec le développement de la société civile, on est passé à l'idée de résolution d'une contradiction inhérente au mode de *socialisation* produit par le capitalisme.

Elle s'explique aussi — mais les deux choses sont évidemment liées — par les sources principales de sa réflexion, qui sont aussi les objets de sa critique. La théorie du fétichisme s'est élaborée en contrepoint de la critique de l'économie politique, parce que Marx a trouvé chez Smith et surtout Ricardo une « anatomie » de la valeur entièrement fondée sur la quantification du travail et sur la notion « libérale » d'une régulation automatique du marché par le jeu des échanges individuels. En revanche, s'il a théorisé l'idéologie en fonction du problème de l'État, c'est parce que Hegel avait, nous l'avons vu, donné une étonnante définition de l'État de droit comme hégémonie s'exerçant sur la société.

Alors peut s'éclairer le fait, très remarquable, que des théoriciens contemporains qui, tous, doivent quelque chose d'essentiel à la notion marxienne de l'idéologie et notamment à sa conception des *conditions de production* de l'idéologie ou des idées, retrouvent inévitablement des questions d'origine hégélienne : les « intellectuels organiques » (Gramsci), les « appareils idéologiques d'État » (Althusser), la « noblesse d'État » et la « violence symbolique » (Pierre Bourdieu). Mais déjà Engels, lorsqu'il redécouvre le concept d'idéologie en 1888 (dans *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*), se propose de montrer ce qui fait de l'État « la première puissance idéologique », et de dévoiler la loi de succession historique des « conceptions du monde » ou des formes de l'idéologie dominante qui confèrent aux États de classe leur légitimité (religieuse ou juridique). En revanche, c'est dans la postérité de l'analyse du fétichisme qu'il faut chercher aussi bien les phénoménologies de la « vie quotidienne » commandée par la logique de la marchandise, ou par la symbolique de la valeur (l'école de Francfort, Henri Lefebvre, Guy Debord, Agnès Heller) que les analyses de l'imaginaire social structuré par le « langage » de l'argent et de la loi (Maurice Godelier, Jean-Joseph Goux, ou Castoriadis, qui substitue

l'institution à la structure, ou même Jean Baudrillard, qui *inverse* Marx en quelque sorte en étudiant un « fétichisme de la valeur d'usage » au lieu du « fétichisme de la valeur d'échange »).

*Temps et progrès :
encore une philosophie de l'histoire ?*

Les discussions précédentes risquent de donner l'impression que la philosophie chez Marx n'aurait au fond jamais qu'une signification *préalable*. Passée la proclamation d'une sortie immédiate de la philosophie, que trouverions-nous en effet ? La critique de l'idéologie et l'analyse du fétichisme. Or, l'une est le présupposé du retour aux choses mêmes, la traversée de la conscience abstraite qui s'est édifiée sur l'oubli de ses origines dans la division du travail. Tandis que l'autre est l'envers de la critique de l'économie politique, suspendant l'apparence d'objectivité des formes marchandes, pour remonter à leur constitution sociale, et dégager la « substance » de la valeur : le « travail vivant ».

Est-ce à dire que, du point de vue de Marx, la philosophie s'épuise dans une critique de la raison (ou de la déraison) sociologique, économique et politique ? Tel n'est pas, manifestement, son projet. La critique de l'idéologie ou celle du fétichisme font déjà partie de la connaissance. Elles sont un moment dans la reconnaissance de *l'historicité des rapports sociaux* (et par conséquent, si on retient l'équation programmatique posée dans la VI^e Thèse sur Feuerbach, de l'historicité de

l'« essence humaine »). Elles posent que la division du travail, le développement des forces productives, la lutte des classes se manifestent comme leur propre contraire. La conscience théorique autonomisée dans l'idéologie et la représentation spontanée des sujets et des objets induite par la circulation des marchandises ont la même forme générale : construire la fiction d'une « nature », nier le temps historique, nier leur propre dépendance de conditions transitoires, ou du moins *s'en extraire*, par exemple en le cantonnant dans le passé.

Comme le dit *Misère de la philosophie* (1847) : « Les économistes ont une singulière manière de procéder. Il n'y a pour eux que deux sortes d'institutions, celles de l'art et celles de la nature. Les institutions de la féodalité sont des institutions artificielles, celles de la bourgeoisie sont des institutions naturelles. Ils ressemblent en ceci aux théologiens, qui eux aussi établissent deux sortes de religions. Toute religion qui n'est pas la leur est une invention des hommes, tandis que leur propre religion est une émanation de Dieu. En disant que les rapports actuels — les rapports de production bourgeois — sont naturels, les économistes font entendre que ce sont là des rapports dans lesquels se crée la richesse et se développent les forces productives conformément à la nature. Donc ces rapports sont eux-mêmes des lois naturelles indépendantes de l'existence du temps. Ce sont des lois éternelles qui doivent toujours régir la société. Ainsi il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus ¹. »

Le moment critique dans le travail de Marx renvoie donc à une opposition de la nature, ou du point de vue « métaphysique », et de l'histoire (Gramsci parlera d'« historicisme

1 Karl MARX, *Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon*, II. « La métaphysique de l'économie politique », 1. « La méthode, septième et dernière observation », Éditions Sociales, Paris, 1961, p. 129.

absolu »). Et la philosophie de Marx, qu'elle soit achevée ou non, se convoque elle-même à la tâche de penser la matérialité du temps. Mais cette question, nous l'avons vu également, est indissociable d'une démonstration constamment remise en chantier : le capitalisme, la « société civile-bourgeoise », portent en eux-mêmes la nécessité du communisme. Ils sont, comme aurait dit Leibniz, « gros de l'avenir ». Et cet avenir est *demain*. Le temps, selon toute apparence, n'est que l'autre nom du progrès, à moins qu'il en soit la condition de possibilité formelle. C'est cette question que, pour finir, il nous faut examiner.

La négation de la négation

On se souvient des phrases célèbres de la préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859)² :

« [...] Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles [...]. À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction [...] avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. Le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure [...]. Une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, jamais des rapports de production

2 K. MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. par M. Husson et G. Badia, Éditions Sociales, Paris, 1957, p. 4-5.

nouveaux et supérieurs ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans le sein même de la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne se propose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre, car à y regarder de plus près il se trouvera toujours que le problème lui-même ne surgit que là où les conditions matérielles pour le résoudre existent déjà ou du moins sont en voie d'émergence. À grands traits, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne peuvent être qualifiés d'époques progressives de la formation sociale économique [...]. »

Relisons ensuite certaines formules frappantes du *Capital* (1867)³ : « [...] ce qui est en germe dans le système de la fabrique, c'est l'éducation de l'avenir, qui associera pour tous les enfants au-delà d'un certain âge le travail productif à l'enseignement et à la gymnastique, et cela non seulement comme méthode pour élever la production sociale, mais encore comme l'unique méthode pour produire des hommes dont toutes les dimensions soient développées [...]. L'industrie moderne ne considère et ne traite jamais la forme actuelle d'un procès de production comme si elle était définitive. C'est pourquoi sa base technique est révolutionnaire tandis que celle de tous les modes de production passés était essentiellement conservatrice [...]. D'un autre côté, elle reproduit, sous sa forme capitaliste, l'ancienne division du travail et ses particularités ossifiées. On a vu que cette contradiction absolue [...] se déchaînait dans l'immolation orgiaque ininterrompue de la classe ouvrière, dans la dilapidation démesurée des forces de travail et les ravages de l'anarchie sociale. Voilà le côté négatif. Mais si le changement de travail ne s'impose plus désormais [...] avec l'efficacité aveugle et destructrice d'une loi de la nature qui se heurte partout à des obstacles, en revanche la grande industrie

3 Dans le livre I, chap. XIII, « La machinerie et la grande industrie », *op. cit.*, p. 544 *sq.*

fait elle-même [...] du remplacement de cette monstruosité [...], par une disponibilité absolue de l'homme pour les exigences changeantes du travail, une question de vie ou de mort ; de même, du remplacement de l'individu partiel, simple support d'une fonction sociale de détail, par un individu totalement développé pour qui diverses fonctions sociales sont autant de modes d'activité qui prennent le relais les uns des autres [...] il ne fait pas le moindre doute que, grâce à l'inéluctable conquête du pouvoir politique par la classe ouvrière, l'enseignement technologique, théorique et pratique, conquerra lui aussi sa place dans les écoles ouvrières. Pas plus qu'il ne fait le moindre doute que la forme capitaliste de la production et les rapports économiques qui y sont ceux des ouvriers sont en contradiction diamétrale avec ces ferments de bouleversement et avec l'objectif visé : l'abolition de l'ancienne division du travail. Le développement des contradictions d'une forme de production historique est cependant la seule voie historique qui mène à sa dissolution et à sa reconfiguration [...]. »

Et pour finir citons encore les phrases de conclusion du même livre I, déjà évoquées ci-dessus ⁴ : « [...] Une fois que ce procès de transformation a décomposé de façon suffisamment profonde et globale l'ensemble de la vieille société, quand les travailleurs sont transformés en prolétaires et leurs conditions de travail en capital, quand le mode de production capitaliste est campé sur ses propres assises, la socialisation ultérieure du travail et la transformation ultérieure de la terre et des autres moyens de production en moyens de production exploités de manière sociale, c'est-à-dire collectifs, prennent une forme nouvelle [...]. Ce qu'il faut exproprier désormais ce n'est plus le travailleur indépendant travaillant en économie propre pour son compte, mais le capitaliste qui exploite un grand nombre

4 Chap. xxiv, « La prétendue "accumulation initiale" » ; § 7 : « Tendance historique de l'accumulation capitaliste », *op. cit.*, p. 855-857.

de travailleurs. Cette expropriation s'accomplit par le jeu des lois immanentes de la production capitaliste elle-même, par la centralisation des capitaux [...]. À mesure que diminue régulièrement le nombre des magnats du capital qui usurent et monopolisent tous les avantages de ce procès de mutation continue s'accroît le poids de la misère, de l'oppression, de la servitude, de la dégénérescence, de l'exploitation, mais aussi la colère d'une classe ouvrière en constante augmentation, formée, unifiée et organisée par le mécanisme même du procès de production capitaliste. Le monopole du capital devient une entrave au mode de production qui a mûri en même temps que lui et sous sa domination. La centralisation des moyens de production et la socialisation du travail atteignent un point où elles deviennent incompatibles avec leur enveloppe capitaliste. On la fait sauter. L'heure de la propriété privée capitaliste a sonné. On exproprie les expropriateurs [...]. La production capitaliste engendre à son tour, avec l'inéluctabilité d'un processus naturel, sa propre négation. C'est la négation de la négation [...]. »

Ambiguïté de la dialectique. Comment douter dès lors que Marx ait été, au XIX^e siècle, entre Saint-Simon et Jules Ferry, un représentant typique de l'idée (ou de l'idéologie) du progrès ? « Il est peu de suggestions aussi fantaisistes », écrit Robert Nisbet dans son *History of the Idea of Progress* ⁵, « que celle de ces marxistes occidentaux qui voudraient aujourd'hui extraire Marx de la tradition évolutionniste et progressiste du XIX^e siècle ». Simplement, pour lui, le progrès n'est pas la modernité, ce n'est pas le libéralisme, c'est encore moins le capitalisme. Ou plutôt, « dialectiquement », c'est le capitalisme en tant qu'il rend le socialisme inévitable, et réciproquement, c'est

5 Basic Books, New York, 1980.

le socialisme en tant qu'il résout les contradictions du capitalisme...

Telle est sans doute l'une des causes du discrédit philosophique qui, aujourd'hui, atteint la « conception matérialiste de l'histoire » à laquelle le nom de Marx est attaché. Car nous vivons aujourd'hui la *décadence de l'idée de progrès*, pour reprendre une expression de Georges Canguilhem⁶. La notion de dialectique, dans sa version hégélienne (dialectique de « l'esprit »), ou marxienne (dialectique des « modes de production » et des « formations sociales »), ou post-engelsienne (dialectique de la « nature ») occupe à cet égard une position fondamentalement ambivalente. Elle apparaît à certains comme une alternative au positivisme du progrès. Au schème d'un mouvement continu, uniformément ascendant — « le progrès est le développement de l'ordre », selon l'expression d'Auguste Comte, qui reconnaissait lui-même sa dette envers la philosophie des Lumières et notamment Condorcet —, elle oppose en effet la représentation des crises, des conflits « inconciliables » et du « rôle de la violence dans l'histoire ». D'un autre côté, cependant, elle peut être désignée comme la réalisation accomplie de l'idéologie du progrès (de sa *puissance* irrésistible), puisqu'elle viserait à rassembler tout ce « négatif » dans une synthèse supérieure, pour le doter d'un sens et le mettre « en dernière instance » au service de ce qu'il semblait contredire.

L'objectif de ce chapitre est de montrer que les choses cependant sont moins simples qu'un simple renversement des jugements de valeur pourrait le faire supposer. Elles le sont chez Marx lui-même (dont importeront ici avant tout non les opinions, mais les raisonnements et les enquêtes). Elles le sont aussi en raison de la multiplicité des questions recouvertes par la notion beaucoup trop rapide d'un « paradigme » du progrès.

6 G. CANGUILHEM, « La décadence de l'idée de progrès », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1987.

Plutôt que de lire chez Marx l'*illustration* (parmi d'autres) d'une idée générale, ce qui est intéressant est de l'utiliser comme un *révélateur*, un analyseur des problèmes inhérents à une telle idée.

Les idéologies marxistes du progrès

Mais nous devons d'abord prendre toute la mesure de la place occupée par le marxisme, comme théorie et comme mouvement ou « croyance » de masse, dans l'histoire sociale de l'idée de progrès. Si, jusque tard dans notre époque, il n'y a pas eu seulement des doctrines plus ou moins influentes (et qui dit qu'elles n'existent plus ?), mais quelque chose comme un « mythe » collectif du progrès, on le doit pour une part essentielle au marxisme. C'est lui par excellence qui a perpétué l'idée que « ceux d'en bas » jouent un rôle *actif* dans l'histoire en se propulsant eux-mêmes, et en la propulsant, vers « le haut ». Dans la mesure où l'idée de progrès inclut plus qu'une espérance : une certitude anticipée, cette représentation lui est tout à fait indispensable, et on ne comprendrait rien à l'histoire du ^{xx}e siècle si on en faisait abstraction. Depuis l'épreuve de la Grande Guerre au moins, ainsi que l'écrivit Valéry, les civilisations « savent qu'elles sont mortelles », et la spontanéité du progrès est devenue proprement invraisemblable... Seule l'idée qu'il est accompli de façon révolutionnaire, ou de façon réformiste, par les masses aspirant à leur propre libération, peut donc accréditer cette représentation. C'est à quoi le marxisme a servi, et il ne faut pas s'étonner que dans le même temps il n'ait cessé de renforcer en son propre sein cette prééminence de la représentation du progrès.

Il est juste de parler ici de marxisme, et non seulement de socialisme. La thèse du progrès social (de son inéluctabilité, de sa positivité) est certes une composante de la tradition socialiste tout entière, aussi bien dans son courant « utopique » que

dans son courant « scientifique ». Saint-Simon, Proudhon, Henry George (*Progrès et pauvreté* est publié en 1879). Mais c'est le marxisme qui, *de facto*, en a proposé une version dialectique (*redoublant* en quelque sorte le contenu de l'idée) et en a assuré la circulation entre les grands mouvements sociaux et politiques des différents « mondes » européens et extra-européens.

Chacun à sa façon, à quelques années d'intervalle, Gramsci et Walter Benjamin l'ont impitoyablement critiqué de l'intérieur, et précisément pour cela. Dans les *Cahiers de prison*, Gramsci décrivait l'« économisme » de la II^e et de la III^e Internationale comme un fatalisme au moyen duquel les travailleurs et leurs organisations se forment une vision du monde « subalterne », qui fait de l'émancipation la conséquence inévitable du développement des techniques. Et Benjamin, dans son dernier texte, les thèses de 1940 *Sur le concept d'histoire*⁷, parle d'un « historicisme » marxiste qui serait la tentative (vaine, par définition) de reprendre au compte des opprimés la vision continue et cumulative, caractéristique des dominants ou des « vainqueurs », assurés de « nager dans le sens du courant ». Cette description (qui n'est pas sans évoquer des formulations nietzschéennes) touche incontestablement juste.

Rappelons ce qu'ont été les trois grandes réalisations du « progressisme » marxiste :

— d'abord, l'idéologie de la social-démocratie allemande, et plus généralement de la II^e Internationale. Ses divergences internes (épistémologiques : puisqu'elle est partagée dès le début entre une conception naturaliste, où la leçon de Marx se combine avec celle de Darwin, et une conception éthique, où Marx est plutôt relu avec les lunettes de Kant ; politiques : avec l'opposition du révisionnisme — Bernstein, Jaurès — et de

7 Walter BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire », trad. in *Œuvres III*, « Folio » Gallimard, Paris, 2000. Voir le commentaire de Michael Löwy : *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie*, PUF, Paris, 2001.

Benjamin

Né à Berlin en 1892 et mort à Port-Bou en 1940 (où il se suicida de crainte d'être livré à la Gestapo par la police franquiste), Walter Benjamin est souvent considéré à tort comme un représentant de l'école de Francfort (Adorno, Horkheimer, et le premier Marcuse, plus tard Habermas), dont il n'a été que le « compagnon de route » ombrageux et mal compris. Dans sa jeunesse, il subit une forte influence de Georges Sorel, auteur en 1908 des *Réflexions sur la violence* (cf. le recueil *Mythe et Violence*, Denoël/Lettres nouvelles, Paris, 1971) et de Kafka, il est l'ami intime du théoricien et historien de la mystique juive, Gershom Scholem. Plus tard, il sera converti au communisme par sa compagne Asja Lacis, une révolutionnaire lituanienne, et très lié pendant quelques années avec Bertolt Brecht, dont il partagera les projets de littérature militante. Sa thèse de doctorat sur *Le Concept de critique esthétique dans le romantisme allemand* (1919, trad. franç., Flammarion, Paris, 1986) et son ouvrage ultérieur sur *Les Origines du drame baroque allemand* (*ibid.*) ne lui permettent pas d'obtenir l'habilitation universitaire et le condamnent à l'insécurité aggravée par l'arrivée du nazisme au pouvoir. L'essentiel de son travail constitué de fragments et d'essais (dont plusieurs consacrés au grand inspirateur de son œuvre de maturité, *Baudelaire*, trad. franç., Payot, Paris) était destiné à former un ouvrage historique, philosophique et esthétique sur les « passages parisiens » dans l'architecture du second Empire, dans lequel est analysée la combinaison de fantastique et de rationalité qui fait la « quotidienneté » moderne (Walter Benjamin, *Paris capitale du XIX^e siècle, Le livre des passages*, trad. par J. Lacoste, Éditions du Cerf, Paris, 1989 ; et cf. Christine Buci-Glucksmann, *La Raison baroque de Baudelaire à Benjamin*, Galilée, Paris, 1984 ; Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing : Walter*

Benjamin and the Arcades Project, The MIT Press, Cambridge USA, 1989). Après sa distanciation avec l'URSS et dans le contexte tragique du nazisme, sa critique des idéologies du progrès s'oriente — notamment dans les *Thèses sur le concept d'histoire* de 1940 — vers une réflexion à la fois politique et religieuse sur l'« à présent » (*Jetztzeit*), moment de rupture dans l'histoire où s'affrontent la destruction et la rédemption.

l'orthodoxie — Kautsky, Plekhanov, Labriola), ne font que mieux ressortir le consensus sur l'essentiel : la certitude du sens de l'histoire ;

— ensuite l'idéologie du communisme soviétique et du « socialisme réel ». Désignée par Althusser⁸ comme une « revanche posthume de la II^e Internationale », elle présente aussi ses propres débats : volontarisme économique stalinien ; marxisme post-stalinien peu à peu infléchi vers la gestion du *statu quo*, et partagé entre les deux cercles aux intérêts parfois antagonistes du « camp socialiste » et du « mouvement communiste international ». Le plus intéressant ici serait d'analyser l'extrême tension qui l'a caractérisée (et qui explique sans doute une bonne part de son emprise) entre un projet de résistance à la modernisation capitaliste (voire de *retour* aux modes de vie communautaires qu'il détruit), et un projet d'*ultra-modernité*, ou de dépassement de cette modernité, par un « bond en avant » dans l'avenir de l'humanité (non seulement « les soviets et l'électrification », selon le mot d'ordre de Lénine en 1920, mais l'utopie de l'homme nouveau et l'exploration du cosmos) ;

— enfin, l'idéologie du *développement socialiste*, à la fois élaborée au sein du tiers monde et projetée sur lui de l'extérieur après la décolonisation. L'important, ici, c'est qu'il existe une

8 Dans sa *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris, 1973.

variante marxiste et une variante non marxiste de l'idée de développement. Mais leurs frontières ne sont pas fixes : il s'agit plutôt d'une permanente émulation intellectuelle et politique. C'est en devenant au ^{xx}^e siècle un projet de développement pour la « périphérie » de l'économie-monde capitaliste (de la Chine à Cuba en passant par l'Algérie ou le Mozambique) avec, à nouveau, ses variantes réformistes et révolutionnaires, ses espoirs et ses catastrophes, que le marxisme a le mieux révélé la profondeur du lien qui le rattache au fond commun de l'économisme progressiste élaboré par la pensée des Lumières, de Turgot et Adam Smith jusqu'à Saint-Simon. Mais il est non moins incontestable que, sans le défi en partie réel, en partie imaginaire, représenté par la « solution marxiste », les théories de la planification et de l'État appliquées au tiers monde ne seraient pas présentées comme des théories alternatives du développement *social*. On le voit bien depuis que règnent sans partage le libéralisme monétariste et sa contrepartie, « l'ingérence humanitaire ».

Il importait de rappeler cette histoire, même très allusive-ment, parce qu'elle nous conduit à relativiser la critique du progrès elle-même, ou du moins à ne pas en recevoir sans méfiance toutes les évidences. Le fait que la dernière en date des grandes réalisations du progressisme marxiste ait été une idéologie à la fois étatiste, rationaliste et populiste de la sortie du sous-développement devrait nous dissuader d'annoncer à la légère la « fin des illusions du progrès » *depuis l'Europe*, et plus généralement le « centre » (ou le « Nord »). Comme s'il nous appartenait une fois de plus de déterminer où, quand et par qui doivent être recherchées la rationalité, la productivité et la prospérité. Les fonctions remplies dans l'histoire du mouvement ouvrier par l'image de la marche en avant de l'humanité et l'espoir de voir un jour coïncider l'accomplissement

individuel et le salut collectif attendent encore, elles aussi, une analyse détaillée ⁹.

L'intégralité de l'histoire

La critique du progrès, en passe d'être banalisée par les philosophies « post-modernes »¹⁰, comporte encore d'autres chausse-trapes. Elle s'annonce le plus souvent dans un langage lui-même historiciste : comme critique d'une représentation dominante, remplacement d'un « paradigme » par un autre. Or, ces notions indifférenciées sont plus que douteuses. Y a-t-il à proprement parler *une notion, un paradigme* du progrès, qui auraient régné depuis la philosophie des Lumières jusqu'au socialisme et au marxisme ? Rien n'est moins sûr. Aucune discussion sur ce point ne peut faire l'économie d'une analyse des composantes de l'idée de progrès, dont la conjonction n'est pas automatique.

Les représentations du progrès qui se forment à la fin du XVIII^e siècle se présentent avant tout comme des théories (ou plutôt des idées) de l'intégralité de l'histoire, sur le modèle d'une courbe spatio-temporelle, ce qui donne lieu à différentes alternatives. L'intégralité de l'histoire peut être saisie dans la distinction de ses « stades », dans la « logique » de leur succession. Ou bien elle peut être saisie dans le caractère décisif d'un moment privilégié (crise, révolution, renversement) qui affecte la totalité des rapports sociaux, le sort de l'humanité. De même, elle peut être pensée comme un processus indéfini, dont

9 Sur la façon dont le marxisme a transcrit l'idée révolutionnaire de socialisation dans un langage évolutionniste, cf. Jean ROBÉLIN, *Marxisme et socialisation*, Méridiens/Klincksieck, Paris, 1989. Sur les images socialistes du futur au XIX^e siècle et au XX^e siècle, Marc ANGENOT, *L'Utopie collectiviste*, PUF, 1993.

10 Cf. Jean-François LYOTARD, *La Condition post-moderne*, Éditions de Minuit, Paris, 1979.

l'orientation seule est caractérisée (Bernstein, le père du « révisionnisme », dira dans une phrase fameuse : « Le but final [*Endziel*] n'est rien, le mouvement est tout ¹¹ »). Ou bien au contraire elle peut être définie comme le processus qui mène à un terme : « état stationnaire » d'homogénéité ou d'équilibre (comme chez Cournot ou chez Stuart Mill) ou même « ultra-impérialisme » de Kautsky — beaucoup plus que chez Hegel, bien que tous ces conservateurs, libéraux, ou socialistes, partagent une même image de la résolution finale des tensions et des inégalités.

Mais surtout, ces différentes façons de se représenter l'histoire comme une téléologie supposent que soient combinées deux thèses indépendantes l'une de l'autre. L'une pose l'irréversibilité et la linéarité du temps. D'où le rejet (et la présentation comme mythique ou métaphorique) de toute idée d'un temps cosmique et d'une histoire politique cycliques, ou aléatoires. Notons aussitôt que l'irréversibilité n'est pas nécessairement ascendante : puisant ou non aux modèles physiques de la « dégradation de l'énergie », une bonne partie des théoriciens de l'histoire au XIX^e siècle ont pu ainsi opposer à l'idée de progrès celle de décadence, tout en restant à l'intérieur du même présupposé (songeons à *l'Essai sur l'inégalité des races humaines* de Gobineau, publié à partir de 1853, et plus tard invoqué pour accréditer en face du schème de la « lutte des classes » celui de la « lutte des races »). À l'idée d'irréversibilité doit donc s'en ajouter une autre : celle de *perfectionnement* technique ou moral (ou consistant dans la combinaison des deux). Perfectionnement ne signifie pas seulement passage du moins au plus, ou du plus mauvais au meilleur, mais comporte l'idée d'un « bilan » positif des inconvénients et des avantages, ce

11 Édouard BERNSTEIN, *Les Présupposés du socialisme* (*Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, 1899), trad. franç., Le Seuil, Paris, 1974.

qu'on appellerait aujourd'hui un *optimum* (songeons ici à la façon dont le schème leibnizien du « meilleur des mondes possibles » se retrouve dans la tradition progressiste du libéralisme : depuis Bentham, avec sa définition de l'utilité comme maximum de satisfaction pour le plus grand nombre d'individus possible, jusqu'à Rawls aujourd'hui, avec son « principe de différence », posant que seules sont justes les inégalités qui améliorent la situation des plus défavorisés)¹².

Enfin, une représentation de l'histoire comme progrès peut redoubler l'idée de changement par celle d'une *capacité toujours accrue* de changer, et c'est ici, notamment, que l'accent mis sur l'éducation peut se nouer de l'intérieur à l'idée de progrès. On passe alors à une quatrième composante des théories classiques du progrès, qui est en un sens la plus importante politiquement, mais qui est aussi la plus problématique philosophiquement : l'idée que la transformation est une transformation *de soi*, donc une *auto-transformation*, mieux encore : un *auto-engendrement*, dans lequel se réalise l'autonomie des sujets¹³. Même la maîtrise des forces naturelles et la conquête des ressources de la planète doit être pensée, en dernière analyse, dans cette perspective. Comme disait Marx dans les *Manuscrits de 1844*, l'industrie et les sciences de la nature sont « le livre ouvert des forces essentielles de l'homme ». On voit resurgir ici, par conséquent, le problème de la *praxis*, à ceci près qu'il s'agit de penser non une transformation individuelle, mais une transformation collective. C'est par définition une

12 John RAWLS, *A Theory of Justice* (1972), Oxford University Paperback, 1980, § 13 (trad. franç., Le Seuil).

13 « Tout ce qu'on appelle l'histoire universelle n'est rien d'autre que l'engendrement de l'homme par le travail humain, que le devenir de la nature pour l'homme ; il y a donc la preuve évidente et irréfutable de son *engendrement* par lui-même, du *processus de sa naissance*. » [K. MARX, *Manuscrits de 1844* (*Économie politique et philosophie*), trad. et prés. par E. Bottigelli, Éditions Sociales, Paris, 1962, p. 99.]

idée laïque, ou du moins contraire à toute représentation du cours de l'histoire comme le résultat d'une volonté divine. Mais pas nécessairement incompatible avec différentes transpositions des schèmes théologiques du « plan » ou de l'« économie » de la nature. La difficulté est de la penser de façon immanente, c'est-à-dire sans faire intervenir de force ou de principe extérieur au processus lui-même.

Une théorie de l'évolution ? Les théoriciens du XIX^e siècle sont à la recherche de « lois » du changement ou de la transition historique, de façon à situer la société moderne entre le *passé*, que les « révolutions » (industrielle, politique, voire religieuse) ont relégué dans une préhistoire de la modernité, et le *futur* plus ou moins prochain que l'instabilité, les tensions actuelles laissent pressentir. L'immense majorité d'entre eux a résolu ce problème par l'adoption de schèmes évolutionnistes. L'évolutionnisme est, pour le dire à nouveau dans la terminologie de Canguilhem, l'« idéologie scientifique » par excellence du XIX^e siècle : c'est-à-dire un *lieu d'échange* entre les programmes de recherches scientifiques et l'imaginaire théorique et social (le « besoin inconscient d'accès direct à la totalité ¹⁴ »). En ce sens, il n'est pratiquement pas possible de ne pas être évolutionniste au XIX^e siècle, sauf à proposer à nouveau une alternative théologique à la science. Même Nietzsche, qui a écrit (dans *L'Antéchrist*, 1888) que « le progrès n'est qu'une idée moderne, c'est-à-dire une idée fausse », est bien loin d'y échapper !

14 Georges CANGUILHEM, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? », in *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Librairie Vrin, Paris, 1977. Un excellent exposé de l'évolutionnisme avant et après Darwin est CANGUILHEM, LAPASSADE, PIQUEMAL et ULMANN, *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, rééd. PUF, Paris, 1985 ; cf. également *De Darwin au darwinisme : science et idéologie*, édité par Yvette CONRY, Librairie Vrin, Paris, 1983.

Mais cela veut dire aussi que l'évolutionnisme est l'élément intellectuel dans lequel s'affrontent les conformismes et les attaques contre l'ordre établi. Mettre tous les évolutionnismes sur le même plan, c'est se condamner à ne voir dans l'histoire des idées, selon le mot de Hegel, qu'une vaste « nuit où toutes les vaches sont noires ». L'important est au contraire ce qui les distingue les uns des autres, ce sont les points d'hérésie autour desquels ils s'opposent entre eux. La *lutte des classes* n'est pas la *lutte des races*, de même que les dialectiques de Hegel, de Fourier ou de Marx ne sont pas la loi spencerienne de « différenciation » croissante (évolution du simple au complexe), ou la loi de « récapitulation » de l'évolution dans le développement des individus, imposée par Haeckel à toutes les disciplines anthropologiques inspirées de l'évolutionnisme biologique.

Nous pouvons alors nous retourner vers Marx. L'objet spécifique auquel il a appliqué des schémas d'évolution, c'est l'histoire des « formations sociales », considérées comme déterminées par leur « mode de production ». Il y a chez lui, nous l'avons vu plus haut, une *ligne d'évolution* progressive des modes de production. Elle classe toutes les sociétés par rapport à un critère intrinsèque : la *socialisation*, c'est-à-dire la capacité pour les individus de contrôler collectivement leurs propres conditions d'existence. Et cette ligne est unique, ce qui veut dire non seulement qu'elle permet de déterminer des avances et des retards (soit *entre* les sociétés, soit dans le cours de leur histoire politique), mais qu'elle établit un rapport nécessaire entre les « commencements » et la « fin » de l'histoire (même si cette fin, le communisme, est conçue comme le commencement d'une autre histoire).

Ces conceptions ont fait le tour du monde, et Marx a trouvé pour les exposer lui-même des formulations percutantes que, en un sens, la tradition marxiste n'a jamais fait que gloser. J'en ai rappelé quelques-unes plus haut. Leur comparaison montre clairement que l'idée d'évolution progressive, chez Marx, est

inséparable d'une thèse sur la rationalité de l'histoire, ou si l'on veut l'intelligibilité de ses formes, de ses tendances, de ses conjonctures.

Un schème de la causalité (dialectique I)

Cette thèse s'exprime d'abord, comme le montre le texte de la Préface à la *Critique de l'économie politique*, sous la forme d'un schéma de causalité historique. N'étant pas lui-même une connaissance, mais un programme d'investigation et d'explication, il s'énonce dans des termes qualitatifs, voire métaphoriques : « base » et « superstructure », « forces productives » et « rapports de production », « vie matérielle » et « conscience de soi » ne sont pas en elles-mêmes des réalités, ce sont des catégories *en attente* d'application concrète. Certaines procèdent directement de l'histoire et de l'économie politique tandis que d'autres sont importées de la tradition philosophique. Ce schéma de causalité a une importance comparable à d'autres innovations théoriques dans le mode d'explication du réel : ainsi le schéma aristotélicien des « quatre causes » ; ou le schéma newtonien de la force d'attraction, de la matière (« force d'inertie ») et du vide ; ou le schéma darwinien de variabilité individuelle et de « sélection naturelle » ; ou le schéma freudien des instances de l'« appareil psychique »...

Sous la forme où nous le rencontrons ici, il faut constater que ce schéma comporte une tension presque insupportable. Car, dans le même temps, il *subordonne* entièrement le processus historique à une téléologie préexistante ¹⁵, et cependant il

15 « Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme antagonique du processus de production sociale, non pas dans le sens d'un antagonisme individuel, mais d'un antagonisme qui naît des conditions d'existence sociale des individus ; cependant les forces productives qui se développent

affirme que le moteur de la transformation n'est pas autre chose que les contradictions de la vie matérielle, « scientifiquement constatables ». Il ne faut donc pas s'étonner qu'il ait été constamment tiré entre des interprétations divergentes, objet de remises en chantier permanentes dans l'histoire du « matérialisme historique ».

À ce schéma général, on va voir que les développements du *Capital* apportent, sinon des correctifs, du moins un degré de complexité plus grand. En fait, ils exposent le « procès » ou le « développement » des rapports sociaux à *trois niveaux* de généralité décroissante.

Il y a d'abord, comme précédemment, la ligne de progrès des modes de production successifs (asiatique, esclavagiste, féodal ou seigneurial, capitaliste, communiste) qui fournit un principe d'intelligibilité pour la succession des formations sociales concrètes. Ce niveau est le plus manifestement *finaliste* : il provient, sans autre changement qu'un « renversement matérialiste », de la façon dont Hegel et d'autres philosophes de l'histoire avaient ordonné les époques de l'histoire universelle (le « despotisme oriental » devient le « mode de production asiatique », le « monde antique » devient le « mode de production esclavagiste », etc.). Mais il est aussi le plus *déterministe* : non seulement par sa linéarité, mais par la façon dont il fonde le temps irréversible de l'histoire sur une loi du développement ininterrompu de la productivité du travail humain. Notons cependant qu'il s'agit d'une détermination globale, qui n'exclut dans le détail ni blocage, ni stagnation, ni même retour en arrière.

au sein de la société bourgeoise créent en même temps les conditions matérielles pour résoudre cet antagonisme. Avec cette formation sociale s'achève donc la préhistoire de la société humaine... » (Préface de la *Contribution...*, *op. cit.*).

Détermination en dernière instance

Le texte de la *Préface* à la *Contribution à la critique de l'économie politique* de 1859 a longtemps constitué l'exposé canonique de la « conception matérialiste de l'histoire », bien qu'il ne soit explicitement qu'un programme. Les marxistes lui ont consacré des milliers de pages de commentaires, pour le meilleur et pour le pire. L'expression de « détermination en dernière instance » dont on a pris l'habitude d'y rechercher l'éclaircissement, n'y figure pas en toutes lettres. Elle sera forgée plus tard par Engels : « Le moment déterminant dans l'histoire est, *en dernière instance*, la production et la reproduction de la vie réelle [...]. Si quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le facteur économique est le *seul* déterminant, il la transforme en une phrase vide, abstraite, absurde. » (Lettre à Bloch du 21 septembre 1890 : cf. Marx et Engels, *Études philosophiques*, Éditions Sociales, Paris, 1974). Le rapprochement des deux textes et de leur postérité suggère cependant que la formulation d'Engels *manque* encore d'un élément de démarcation clair avec l'économisme, voire le technologisme, puisque ces « déviations » n'ont cessé de faire retour dans l'application du schéma marxien de détermination des différents niveaux ou instances de la pratique sociale. Cela tient manifestement au fait que la « détermination en dernière instance », si subtiles que soient les dialectisations ou actions réciproques qu'elle autorise entre société globale (« formation sociale ») et mode de production, « base économique » et « superstructure politico-idéologique », forces productives et formes de propriété, ne fait que plus absolument ressortir, au bout du compte, la téléologie du développement historique. On comprend alors pourquoi, dans le même temps où il écrivait que « l'heure solitaire de la dernière instance ne sonne jamais », Althusser proposait de substituer aux notions d'action réciproque et d'action en retour des

superstructures sur la base celle de « surdétermination » qui traduit la complexité irréductible du « tout social » posé par la dialectique matérialiste (« Contradiction et surdétermination », in *Pour Marx, op. cit.*).

À ce niveau, la lutte des classes n'intervient pas tant comme le principe de l'explication que comme son résultat d'ensemble. À chaque mode de production correspondent certaines formes de propriété, un certain mode de développement des forces productives et de relation entre l'État et l'économie, *donc* une certaine forme de la lutte des classes. Celle-ci ne se déroule pas de la même façon entre des seigneurs et leurs serfs ou métayers qu'entre des capitalistes et leurs ouvriers ¹⁶. À la limite, la fin ou le dépassement de la lutte des classes dans une société communiste n'est pas autre chose qu'une conséquence parmi d'autres de cette évolution. On retrouve le tableau comparatif qui avait été évoqué dans l'analyse du fétichisme de la marchandise, simplement ordonné dans le temps.

L'instance de la lutte des classes

Or, dans *Le Capital*, Marx a voulu se concentrer sur un objet beaucoup plus spécifique : non sans raison puisqu'il met en cause la nécessité de la révolution. Il s'agit de la « contradiction » entre les rapports de production et le développement des forces productives, et de la forme qu'elle revêt dans le capitalisme. Il importe de lire ici très attentivement les textes. Les formulations que l'orthodoxie a accréditées, à la suite d'Engels dans *l'Anti-Dühring* (mais aussi de Marx lui-même dans *Misère de la philosophie* ou dans le *Manifeste communiste*), fortement

16 *Le Capital*, livre I, chap. VIII, « La journée de travail », § 2 : « La fringale de surtravail. Fabricant et boyard », p. 262 sq.

influencées par la tradition saint-simonienne, doivent être abandonnées. Il ne s'agit pas, manifestement, d'opposer à la fixité de la propriété bourgeoise la mobilité en soi progressiste des forces productives (de même que plus tard Keynes ou Schumpeter opposeront l'entrepreneur, l'industriel au spéculateur financier). Il s'agit de la contradiction croissante *entre deux tendances* : la socialisation de la production (concentration, rationalisation, universalisation de la technologie) et la tendance au morcellement de la force de travail, à la surexploitation et à l'insécurité pour la classe ouvrière. La lutte de classes intervient donc de façon décisive comme l'opérateur du processus de résolution de la contradiction, dont il est impossible de faire l'économie. Seule la lutte qui s'organise à partir de la « misère », de l'« oppression » et de la « colère » des prolétaires, peut « exproprier les expropriateurs », aboutir à la « négation de la négation », c'est-à-dire à la réappropriation de leurs propres forces absorbées dans le mouvement incessant de mise en valeur du capital.

Ce point est d'autant plus important que Marx parle ici de *nécessité*, et même de nécessité inéluctable. On voit que celle-ci n'est pas la nécessité qui s'imposerait de l'extérieur à la classe ouvrière, mais celle qui se constitue dans sa propre activité ou pratique de libération. Le caractère politique du processus est souligné par l'usage implicite du modèle de la Révolution française : à ceci près que la domination qu'il s'agit de « faire sauter » n'est pas celle d'un pouvoir monarchique, mais celle du capital dans l'organisation de la production sociale. Bien qu'il l'opprime, le capital n'est pas « au-dehors » de son peuple. C'est lui qui produit « ses propres fossoyeurs ». Analogie éclairante, donc, mais problématique.

Enfin, Marx consacre de nombreuses analyses à un *troisième* niveau de développement, encore plus particulier : la transformation du mode de production lui-même, ou, si l'on veut, le mouvement de l'accumulation. Dans les chapitres centraux du *Capital* consacrés à la « production de survaleur absolue et

relative¹⁷ », à la lutte pour la longueur de la journée de travail, aux étapes de la révolution industrielle (manufacture, machinisme, grande industrie), ce n'est pas le simple résultat quantitatif qui l'intéresse (la capitalisation croissante d'argent et de moyens de production). Mais c'est la façon dont évoluent la qualification des ouvriers, la discipline de fabrique, l'antagonisme du salariat et de la direction capitaliste, la proportion de l'emploi et du chômage (donc la concurrence entre les travailleurs potentiels). La lutte de classes intervient ici de façon encore plus spécifique, *des deux côtés à la fois*. Du côté des capitalistes, dont toutes les « méthodes de production de survaleur » sont des méthodes de pression sur le « travail nécessaire » et le degré d'autonomie des ouvriers. Et du côté des prolétaires, qui réagissent à l'exploitation et déterminent ainsi le capital à rechercher sans cesse de nouvelles méthodes. En sorte que, en toute rigueur, la lutte de classes devient elle-même un facteur de l'accumulation, comme on le voit dans le contrecoup de la limitation de la journée de travail sur les méthodes d'organisation « scientifique » du travail et les innovations technologiques : ce que Marx appelle le passage de la « survaleur absolue » à la « survaleur relative » (3^e et 4^e section du livre I). La lutte des classes intervient même d'un *troisième côté*, celui de *l'État*, enjeu du rapport de forces entre les classes, et que l'aggravation de la contradiction conduit à intervenir dans le procès de travail lui-même par une « régulation sociale », de plus en plus organique¹⁸.

17 Le mot de « survaleur », substitué dans la dernière traduction française au terme traditionnel mais équivoque de « plus-value », équivaut exactement à l'allemand *Mehrwert* : néologisme forgé par Marx pour désigner l'*accroissement de valeur du capital*, qui provient du *surtravail* ouvrier (en allemand : *Mehrarbeit*) (anglais : *surplus value/surplus labour*).

18 Livre I, chap. XIII, § 9 : « Législation de fabriques (Clauses concernant l'hygiène et l'éducation). Sa généralisation en Angleterre » (p. 540 *sq.*). C'est l'école dite « operaïste » italienne qui a le plus vigoureusement souligné cet aspect de la pensée de Marx : cf. Mario TTRONTI, *Ouvriers et capital*, trad. franç. Christian Bourgois, Paris, 1977 ; Antonio NEGRI, *La Classe ouvrière*

Je me suis étendu sur ces développements un peu plus techniques, d'abord pour convaincre le lecteur que les problèmes de la philosophie de l'histoire chez Marx ne doivent pas être discutés au niveau des déclarations les plus générales, mais au niveau des analyses, qui est aussi celui de l'explicitation maximale des concepts. Il s'agit tout simplement de traiter Marx en théoricien : ce qui vaut pour les figures de la conscience chez Hegel vaut pour le mode de production chez Marx. « Lire *Le Capital* » est encore à l'ordre du jour. Mais je veux aussi en tirer la remarque suivante : c'est précisément la combinaison des trois niveaux d'analyse, depuis la ligne d'évolution de toute la société jusqu'à l'antagonisme quotidien dans le procès de travail, qui constitue ce que Marx entend par rationalité de l'explication historique. Pour le dire alors en termes plus philosophiques, il en résulte que Marx a eu de moins en moins recours à des *modèles* d'explication préexistants, et que de plus en plus il a *construit une rationalité* sans véritable précédent. Cette rationalité n'est ni celle de la mécanique, ni celle de la physiologie ou de l'évolution biologique, ni celle d'une théorie formelle du conflit et de la stratégie, bien qu'elle puisse à tel ou tel moment user de ces références. La lutte de classes, dans le changement incessant de ses conditions et de ses formes, est à elle-même son propre modèle.

Tel est précisément le premier sens que nous pouvons donner à l'idée de dialectique : une logique ou forme d'explication spécifiquement adaptée à l'intervention déterminante de la lutte des classes dans le tissu même de l'histoire. Althusser a eu raison, à cet égard, d'insister sur la transformation que Marx fait subir aux formes antérieures de la dialectique, et

contre l'État, Éditions Galilée, Paris, 1978. Voir également le débat qui opposa Nicos Poulantzas (*Pouvoir politique et classes sociales*, Maspero, Paris, 1968) à Ralph Miliband (*Marxism and Politics*, Oxford, 1977) sur l'« autonomie relative de l'État » dans la lutte des classes.

notamment à ses formes hégéliennes (qu'il s'agisse de l'affrontement du « maître et du serviteur » dans la *Phénoménologie* ou de la « division du sujet et de l'objet » dans la *Logique*). Non pas qu'il ne leur doive rien (au contraire : en un sens, il leur doit tout puisqu'il ne cesse de travailler sur elles), mais en ceci qu'il *inverse* le rapport que les « figures » spéculatives entretiennent avec l'analyse concrète des situations concrètes (comme dira Lénine). Les situations n'illustrent pas des moments dialectiques préexistants. Elles sont plutôt elles-mêmes des types de processus ou de développements dialectiques, dont il n'est pas interdit de concevoir la série comme ouverte. Du moins est-ce le *sens* dans lequel s'engage le travail de Marx.

Le « mauvais côté » de l'histoire

Mais ce renversement de perspective ne fait que davantage ressortir les difficultés, voire les apories auxquelles, à nouveau, se heurte ce projet de rationalité. Il faut en dégager la signification avant de revenir à la façon dont, finalement, s'établissent chez Marx les relations du « progrès » et de la « dialectique ».

Une expression frappante peut ici nous servir de guide : « L'histoire avance par le mauvais côté. » Marx l'avait utilisée dans *Misère de la philosophie*, contre Proudhon cherchant à retenir de chaque catégorie ou forme sociale le « bon côté » qui fait progresser la justice¹⁹. Mais elle échappe à cet usage, et se retourne contre son auteur : c'est la théorie même de Marx qui, de son vivant déjà, a été confrontée au fait que l'histoire avance

19 K. MARX, *Misère de la philosophie*, *op. cit.* : « [...] c'est toujours le mauvais côté qui finit par l'emporter sur le côté beau. C'est le mauvais côté qui produit le mouvement qui fait l'histoire en constituant la lutte. » (Rappelons que Marx a écrit *Misère de la philosophie* directement en français.)

par le mauvais côté, celui qu'elle n'avait pas prévu, celui qui met en cause sa représentation de la nécessité et, à la limite, la certitude qu'elle croit pouvoir tirer des faits eux-mêmes que l'histoire, précisément, *avance*, et qu'elle n'est pas, comme la vie selon Macbeth, « le récit d'un idiot, plein de bruit et de fureur, et dépourvu de sens ».

Lorsque Marx exerce son ironie aux dépens de Proudhon, il s'agit de récuser une vision *moralisante* et *optimiste* de l'histoire (donc, au bout du compte, conformiste). Proudhon avait le premier tenté d'adapter des schèmes hégéliens à l'évolution des « contradictions économiques » et à l'avènement de la justice sociale. Sa conception du progrès de la justice reposait sur l'idée que les valeurs de solidarité et de liberté s'imposent en raison même de l'universalité qu'elles représentent. Marx (en 1846) tint à lui rappeler que l'histoire ne se fait pas « par le bon côté », c'est-à-dire en raison de la force intrinsèque et de l'excellence des idéaux humanistes, moins encore par la force de conviction et l'éducation morale : mais par la « douleur du négatif », l'affrontement des intérêts, la violence des crises et des révolutions. Elle n'est pas tant l'épopée du droit que le drame d'une guerre civile entre les classes, même si celle-ci ne prend pas nécessairement une forme militaire. Démonstration strictement conforme à l'esprit de Hegel, que Proudhon et d'autres porte-parole du réformisme avaient sur ce point très mal compris.

Démonstration qui, de ce fait même, ne peut que relancer notre question. Rien n'est plus conforme, en définitive, à l'idée d'un aboutissement garanti qu'une dialectique du « mauvais côté » entendue en ce sens. Car elle a précisément pour fonction — et c'est bien le cas chez Hegel — de montrer que la *fin* rationnelle du développement historique (qu'on l'appelle résolution, ou réconciliation, ou synthèse) est suffisamment puissante pour *passer par son contraire* : la « déraison » (violence, passion, misère), et en ce sens pour le réduire ou l'absorber. On

dira même, circulairement, que c'est la capacité dont elle fait preuve à convertir la guerre, la souffrance et l'injustice en facteurs de paix, de prospérité et de justice, qui « prouve » sa puissance et son universalité. Si nous pouvons aujourd'hui lire chez Hegel autre chose qu'une longue « théodicée » (selon sa propre expression, reprise de Leibniz), c'est-à-dire une démonstration que le « mal » dans l'histoire est toujours particulier, relatif, alors que la fin positive qu'il prépare est, elle, universelle et absolue, ne le devons-nous pas à la façon dont il a été transformé par Marx ? Et plus encore, à la façon dont cette transformation marxiste de la dialectique a rencontré historiquement ses propres limites ?

À l'extrême du mouvement critique, nous retrouvons alors la formulation de Benjamin dans les *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, déjà citées (thèse IX) : « Tel est l'aspect que doit avoir nécessairement l'ange de l'histoire. Il a le visage tourné vers le passé. Où se présente à nous une chaîne d'événements, il ne voit qu'une seule et unique catastrophe, qui ne cesse d'amonceler ruines sur ruines et les jette à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler les vaincus. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si forte que l'ange ne les peut plus refermer. Cette tempête le pousse incessamment vers l'avenir auquel il tourne le dos, cependant que jusqu'au ciel devant lui s'accumulent les ruines. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès. »

L'histoire n'avance pas seulement « par le mauvais côté », mais *du mauvais côté*, celui de la domination et de la ruine. Texte où il faut bien entendre, par-delà le « marxisme vulgaire », et par-delà Marx, une terrible ironie dirigée notamment contre ce passage de l'Introduction au Cours de Hegel sur la philosophie de l'histoire, qui décrit la ruine des civilisations passées comme la condition du progrès de l'esprit, c'est-à-dire de la *conservation* de ce qu'il y avait d'universel dans leur

« principe ²⁰ ». L'idéologie prolétarienne se serait fondée sur l'illusion meurtrière de reprendre et de prolonger ce mouvement, qui a toujours servi, non à libérer les exploités, mais à instituer l'ordre et la loi. Reste alors, comme seule perspective de salut, l'espoir d'une césure ou interruption imprévisible du temps, d'un « arrêt messianique du devenir » qui ferait « sortir par effraction du cours de l'histoire une époque déterminée » (thèse XVII), et offrirait aux dominés, aux « vaincus » de toute l'histoire, la chance improbable de donner un sens à leurs luttes dispersées et obscures. Perspective qui se dit encore révolutionnaire, mais non pas dialectique, et d'abord en ce sens qu'elle invalide radicalement l'idée de pratique, ou de libération comme transformation, par son propre travail.

Y a-t-il donc, pour une dialectique marxiste, un chemin possible entre le « mauvais côté » de Hegel et le « mauvais côté » de Benjamin ? Si ce fut bien le cas historiquement, en ce sens au moins que, *sans Marx* (et sans la différence de Marx par rapport à Hegel), une telle critique de Hegel ne se serait jamais produite, il s'agit de rechercher jusqu'à quel point une expression théorique correspond bien à cette singularité historique. Mais cela ne peut se discuter indépendamment des événements venus croiser la théorie.

La contradiction réelle (dialectique II)

Marx a rencontré deux fois au moins le « mauvais côté » de l'histoire, je l'ai appelé ci-dessus : en 1848 et en 1871.

20 « Nous marchons au milieu des ruines [...]. Il s'agit ici de la catégorie du négatif [...] qui nous fait voir comment ce qui a été le plus noble et le plus beau a été sacrifié sur l'autel de l'histoire [...]. Dans la naissance et la mort, la Raison voit l'œuvre que produit le travail universel du genre humain... » (G.W.F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, UGE 10/18, Paris, 1986, p. 54, 68).

J'ai suggéré que la théorie du *Capital* était aussi, en un sens, une réponse longuement différée, formidablement développée, mais inachevée, à l'échec des révolutions de 1848, à la « décomposition » du prolétariat qui devait « décomposer » la société bourgeoise. Faudrait-il dès lors s'étonner de pouvoir y lire aussi la critique interne de l'idée de progrès ?

Dans *Le Capital*, Marx n'emploie pratiquement jamais ce terme (*Fortschritt*, *Fortgang*), si ce n'est pour lui opposer, dans l'esprit de Fourier, le tableau des ravages cycliques du capitalisme (la « dépense orgiaque » des ressources et des vies humaines à laquelle, en pratique, correspond sa « rationalité »). Donc d'une façon *ironique* : aussi longtemps que la contradiction n'est pas tranchée entre la « socialisation des forces productives » et la « désocialisation » des hommes, le discours du progrès que tiennent la philosophie et l'économie politique bourgeoises ne saurait être que dérision et mystification. Mais la contradiction ne peut être tranchée, ou simplement réduite, que par le renversement de la *tendance*, par l'affirmation d'une *contre-tendance*.

Ici se révèle le second aspect : ce qui intéresse Marx n'est pas le *progrès*, mais le *procès* ou processus, dont il fait le concept dialectique par excellence ²¹. Le progrès n'est pas donné, il n'est pas programmé, il ne peut que résulter du développement des antagonismes qui constituent le procès, et par conséquent il leur est toujours relatif. Or, le procès n'est ni un concept moral

21 « Le mot *procès*, qui exprime un développement considéré dans l'ensemble de ses conditions réelles, appartient depuis longtemps à la langue scientifique de toute l'Europe. En France, on l'a d'abord introduit d'une manière timide sous sa forme latine : *processus*. Puis il s'est glissé, dépouillé de ce déguisement pédantesque, dans les livres de chimie, de physiologie, etc., et dans quelques œuvres de métaphysique. Il finira par obtenir ses lettres de grande naturalisation. Remarquons en passant que les Allemands, comme les Français, dans la langue ordinaire, emploient le mot "procès" dans son sens juridique. » (*Le Capital*, livre I, chap. v, « Procès de travail et procès de valorisation », note de Marx pour l'édition française, *op. cit.*, p. 200.)

(spiritualiste) ni un concept économique (naturaliste), c'est un concept logique et politique. D'autant plus logique qu'il est construit sur le retour, par-delà Hegel, à l'idée que la contradiction est inconciliable. D'autant plus politique qu'il doit chercher ses « conditions réelles », donc sa nécessité, dans son contraire apparent, la sphère du travail et de la vie économique.

On peut dire les choses autrement, en employant une métaphore mathématique dont Marx s'est beaucoup servi : ce qui l'intéresse dans le cours de l'histoire n'est pas tant la *forme générale* de la courbe, l'« intégrale », que la *différentielle*, l'effet d'« accélération », donc le rapport de forces qui joue à chaque moment et détermine le sens de la progression. C'est donc la façon dont, individuellement et surtout collectivement, la « force de travail » résiste et tendanciellement *échappe* au statut de pure marchandise que lui impose la logique du capital. Le terme idéal d'une telle logique serait ce que Marx appelle la soumission ou « subsomption » *réelle* de la force de travail, par opposition à une subsomption simplement *formelle*, limitée au contrat de travail ²² : une existence pour les travailleurs intégralement déterminée par les besoins du capital (qualification professionnelle ou déqualification, chômage ou surtravail, austérité ou consommation forcée, selon les cas). Mais cette limite est historiquement inaccessible. En d'autres termes, l'analyse de Marx tend à dégager l'élément d'impossibilité matérielle contenu dans le mode de production capitaliste : le *minimum incompressible* auquel se heurte son « totalitarisme » propre, et dont procède en retour la pratique révolutionnaire du travailleur collectif.

Le *Manifeste* disait déjà que la lutte des travailleurs commence « avec leur existence même ». Et *Le Capital* montre

22 *Le Capital*, livre I, chap. XIV : « Survaleur absolue et relative ». Cf. également *Un chapitre inédit du Capital*, présentation par Roger Dangeville, UGE 10/18, Paris, 1971.

que le premier moment de cette lutte est l'existence d'un *collectif* de travailleurs, soit dans la fabrique ou l'entreprise, soit en dehors d'elle, dans la ville, dans la politique (mais en réalité toujours *entre* ces deux espaces, passant de l'un dans l'autre). La « forme salaire » a pour présupposé de traiter exclusivement les travailleurs comme des personnes individuelles, pour pouvoir vendre et acheter leur force de travail comme une chose de plus ou moins de valeur, pour pouvoir les « discipliner » et les « responsabiliser ». Mais le collectif est une condition sans cesse renaissante de la production elle-même. *En réalité, il y a toujours deux collectifs* de travailleurs, imbriqués l'un dans l'autre, formés des *mêmes* individus (ou presque), et cependant incompatibles. Un collectif-capital et un collectif-prolétariat. Sans le collectif prolétarien, qui naît de la résistance à la collectivisation capitaliste, l'« autocrate » capitaliste ne pourrait lui-même exister.

Vers l'historicité. Tel est le deuxième sens de la « dialectique » chez Marx, qui précise le premier. Le mode de production capitaliste — dont « la base est révolutionnaire » elle aussi — *ne peut pas ne pas changer*. La question est alors de savoir dans quel sens. Son mouvement, dit Marx, est une impossibilité sans cesse différée. Non pas une impossibilité morale ou une « contradiction dans les termes », mais ce qu'on peut appeler une *contradiction réelle*, également distincte d'une contradiction purement formelle (des termes abstraits qui s'excluent en vertu de leur définition) et d'une simple opposition réelle (des forces extérieures entre elles qui agissent en sens contraire, et dont on peut calculer la résultante, le point d'équilibre ²³). Toute l'originalité de la dialectique marxiste se joue

23 La possibilité de penser une « contradiction réelle » est la pierre de touche de la dialectique marxiste. Cf. Henri LEFEBVRE, *Logique formelle et logique dialectique*, Éditions Sociales, Paris, 3^e éd., 1982 ; Pierre RAYMOND, *Matérialisme*

alors dans la possibilité de penser sans concession que la contradiction *n'est pas une apparence*, même « en fin de compte », ou « à l'infini ». Elle n'est même pas une « ruse » de la nature, comme *l'insociable sociabilité* kantienne, ou de la raison, comme *l'aliénation* hégélienne. La force de travail n'en finit jamais de se transformer en marchandise, et par là d'entrer dans la forme du collectif capitaliste (qui, au sens fort, est le capital lui-même, comme « rapport social »). Cependant, un tel procès comporte un résidu incoercible, *à la fois* du côté des individus et du côté du collectif (une fois de plus, cette opposition nous apparaît non pertinente). Et c'est cette impossibilité matérielle qui inscrit le retournement de la tendance capitaliste dans la nécessité, quel que soit le moment où il intervient.

Les trois questions de la *contradiction*, de la *temporalité* et de la *socialisation* sont donc rigoureusement indissociables. On voit bien quel en est l'enjeu : c'est ce que la tradition philosophique depuis Dilthey et Heidegger appelle une théorie de l'*historicité*. Entendons par là que les problèmes de finalité, ou de sens, qui se posent au niveau du cours de l'histoire de l'humanité imaginairement considérée comme une totalité, rassemblée dans une seule « Idée » ou dans un seul grand récit, sont remplacés par des problèmes de causalité ou d'action réciproque des « forces de l'histoire », qui se posent dans chaque moment, dans chaque *présent*. Ce qui fait l'importance de Marx à cet égard, c'est que, pour la première fois sans doute depuis le *conatus* (« effort ») de Spinoza, la question de l'historicité (ou de la « différentielle » du mouvement, de l'instabilité et de la tension du présent vers sa propre transformation) est posée dans l'élément de la pratique et non dans celui de la

dialectique et logique, Maspero, Paris, 1977. Elle a été vigoureusement contestée, en particulier par Lucio COLLETTI, « Contradiction dialectique et non-contradiction », in *Le Déclin du marxisme*, PUF, Paris, 1984. Sa reformulation était l'objet même de l'élaboration d'Althusser.

conscience, à partir de la production et des conditions de production, non de la représentation et de la vie de l'esprit. Or, il s'avère, contrairement aux cris d'alarme lancés préventivement par l'idéalisme, que ce renversement n'est pas une réduction, encore moins une substitution du déterminisme naturel à la causalité historique. À nouveau, comme dans les *Thèses sur Feuerbach*, nous sommes sortis de l'alternative du subjectivisme et de l'« ancien matérialisme » : mais cette fois, c'est franchement du côté du matérialisme. En tout cas, de l'immanence. La contradiction est à cet égard un opérateur plus décisif que la *praxis* (que pourtant elle inclut).

Cependant, la question de savoir comment une conception de l'historicité comme « contradiction réelle », qui se développe entre des tendances contemporaines, pouvait coexister avec une représentation de la « totalité de l'histoire », faite de stades d'évolution et de successives révolutions, n'était nullement supprimée par là. Elle était même rendue plus conflictuelle. Or, en 1871, Marx a rencontré à nouveau le « mauvais côté » de l'histoire et, comme je l'ai dit, ce qui en est résulté pratiquement fut l'interruption de son entreprise. À partir de ce moment, il ne s'arrête pas de travailler, mais il est certain de ne plus « achever », de ne plus aboutir à une « conclusion ». *Il n'y aura pas de conclusion.*

Il vaut la peine, cependant, d'examiner les *rectifications* que cette situation induit. Nous en connaissons au moins deux. L'une fut déterminée conjointement par l'attaque de Bakounine contre la « dictature marxiste » dans l'Internationale et par le désaccord de Marx avec le *projet de programme* rédigé en 1875 par Liebknecht et Bebel en vue du Congrès d'unification des socialistes allemands. Elle débouche sur ce qu'on a appelé plus tard dans le marxisme la question de la « transition ». L'autre, aussitôt après, découla de la nécessité de répondre à des théoriciens du populisme et du socialisme russe qui l'interrogeaient sur l'avenir de la « commune rurale ». Elle pose la

question du « développement non capitaliste ». Aucune des deux n'a remis en question le schéma de causalité. Mais toutes deux font vaciller le rapport de Marx et de sa dialectique à la représentation du temps.

La vérité de l'économisme (dialectique III)

Dans les années qui suivent la répression de la Commune et la dissolution de l'Internationale (prononcée en 1876, mais pratiquement acquise au congrès de La Haye de 1872), il apparaît clairement que la « politique prolétarienne » dont Marx se veut le porte-parole et à laquelle, par *Le Capital*, il pense apporter un fondement scientifique, n'a aucune place assurée dans la configuration idéologique du « mouvement ouvrier », ou du « mouvement révolutionnaire ». Les tendances dominantes sont réformistes et syndicalistes, parlementaires ou antiparlementaires. Le plus significatif à cet égard est la formation des partis « marxistes », dont le principal est la social-démocratie allemande. Après la mort de Lassalle (le vieux rival de Marx, comme lui ancien dirigeant de la révolution de 1848) et la constitution du Reich, elle s'unifie au congrès de Gotha (1875) sous l'impulsion des disciples de Marx (Bebel, Liebknecht). Marx lit leur projet de programme, inspiré du « socialisme scientifique », et découvre que celui-ci, construit autour de l'idée d'un « État populaire » (*Volksstaat*), combine en fait une utopie de la redistribution intégrale du produit aux travailleurs avec une « religion de l'État » qui n'exclut même pas le nationalisme. Or, il vient d'être attaqué très violemment par Bakounine, qui dénonce dans le marxisme un double projet de dictature : dictature « scientifique » des dirigeants sur les militants (le *parti* se modelant sur l'*État* qu'il prétend combattre), dictature « sociale » des ouvriers sur les autres classes exploitées (en particulier les paysans), donc des nations

industrielles sur les nations agraires comme la Russie. Il est donc pris entre ses adversaires et ses partisans comme entre le marteau et l'enclume ²⁴... Dans le moment même où le marxisme se présente comme le moyen, pour la classe révolutionnaire, d'échapper au dilemme toujours renaissant d'une simple incorporation à l'aile « démocratique » de la politique bourgeoise et d'un anarchisme (ou anarcho-syndicalisme) *anti-politique*, la question resurgit de savoir s'il existe à proprement parler une politique marxiste.

Or, d'une certaine façon, Marx a répondu par avance à cette question. Il ne saurait y avoir d'autre politique marxiste que celle qui surgit du mouvement historique lui-même, et il prend pour exemple la démocratie directe inventée par la Commune de Paris, cette « forme enfin trouvée du gouvernement de la classe ouvrière » (*La Guerre civile en France*), dont il fait le noyau d'une nouvelle définition de la *dictature du prolétariat*. Mais cette réponse ne permet pas de comprendre pourquoi tant d'ouvriers, tant de militants, suivent d'autres idéologies ou d'autres « systèmes », pourquoi il faut une *organisation* ou une *institution* pour leur éducation et leur discipline, en face de l'État bourgeois. Nous sommes loin, en tout cas, de la « classe universelle », porteuse de l'imminence du communisme...

24 Les documents essentiels sont constitués par les « notes marginales » (*Randglossen*) rédigées par Marx, d'un côté sur le livre de BAKOUNINE, *Étatisme et anarchie*, paru en 1873, de l'autre sur le « projet de programme du parti ouvrier allemand » rédigé en 1875. Les premières sont restées inédites jusqu'à leur édition au xx^e siècle avec d'autres manuscrits de Marx (on les trouve aujourd'hui notamment dans le volume XVIII des *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1964, p. 597-642). Les secondes, communiquées en son temps aux dirigeants socialistes allemands à titre privé (Marx déclare avoir finalement estimé inutile de les rendre publiques, les ouvriers socialistes ayant lu dans le projet de programme ce qu'il ne contenait pas, à savoir une plate-forme révolutionnaire...) ont été jointes par Engels, vingt ans plus tard, à sa propre *Critique du programme d'Erfurt* (1892).

Le dépérissement de l'État. À cette question les *Randglossen* sur Bakounine et sur le programme de Gotha ne répondent pas directement. Mais elles fournissent une réponse indirecte en introduisant la notion de *transition* : « Entre la société capitaliste et la société communiste se place la période de transformation révolutionnaire de celle-là en celle-ci. À quoi correspond une période de transition politique où l'État ne saurait être que la dictature révolutionnaire du prolétariat ²⁵. » Et un peu avant, il esquisse la distinction entre les « deux phases de la société communiste », l'une dans laquelle règnent toujours l'échange de marchandises et la forme salariale comme principe d'organisation du travail social, l'autre dans laquelle « aura disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail » et où « le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre mais deviendra lui-même le premier besoin vital », ce qui permettra de « dépasser définitivement l'horizon borné du droit bourgeois » et de régler les rapports sociaux d'après le principe : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins. » L'ensemble de ces indications constitue une description anticipée du *dépérissement de l'État* dans la transition au communisme, ou mieux : une anticipation du moment historique (quelle qu'en soit la durée) dans lequel se déploiera une politique de masse qui a pour contenu le dépérissement de l'État.

La tradition du marxisme orthodoxe (et spécialement celle du marxisme *d'État*, dans les pays socialistes, à partir de la fin des années vingt) a tiré de ces indications les germes d'une théorie des *étapes* ou des *stades* de la « période de transition » à

25 « Gloses marginales au programme du Parti ouvrier allemand », in K. MARX et F. ENGELS, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Éditions Sociales, Paris, 1950, p. 34. Sur les variantes successives de la théorie de la « dictature du prolétariat », cf. mon article du *Dictionnaire critique du marxisme*, *op. cit.*, ainsi que Jean ROBÉLIN, *Marxisme et socialisation*, *op. cit.*

la société « sans classes », qui a culminé dans la définition du *socialisme*, distinct du *communisme*, comme un « mode de production » spécifique, et qui a sombré depuis avec le système des États socialistes lui-même. Indépendamment de ses fonctions de légitimation du pouvoir (que Marx eût appelées « apologétiques »), cette utilisation s'inscrivait tout naturellement dans un schéma évolutionniste. Je ne crois pas que ce soit cela que Marx ait eu lui-même en vue. L'idée d'un « mode de production socialiste » est parfaitement contradictoire avec sa représentation du communisme comme *alternative* au capitalisme, dont celui-ci préparerait déjà les conditions. Quant à l'idée d'un « État socialiste » ou « État du peuple entier », post-révolutionnaire, elle reproduit à peu près ce qu'il critiquait chez Bebel et Liebknecht, comme l'a bien montré Henri Lefebvre ²⁶. En revanche, il est clair que l'espace dégagé « entre la société capitaliste et la société communiste », décrit ici en termes de période ou de phase, est l'espace propre de la politique. Tous ces termes ne traduisent pas autre chose que le *retour de la pratique révolutionnaire*, cette fois comme une activité organisée, dans le temps de l'évolution. Comme si ce temps devait s'ouvrir ou se distendre pour faire place, « entre » le présent et le futur, à une *anticipation pratique* de la « société sans classe », dans les conditions matérielles de l'ancienne (ce que Lénine, d'une formule logiquement révélatrice, appellera un « État/non-État », marquant clairement sa nature de question, non de réponse). Également distante de l'idée d'imminence et de l'idée d'une maturation progressive, la « transition » entrevue ici par Marx est une figure politique de la « non-contemporanéité » à soi du temps historique, mais qui demeure inscrite par lui dans le *provisoire*.

26 Henri LEFEBVRE, *De l'État*, vol. II, *Théorie marxiste de l'État de Hegel à Mao*, UGE, coll. « 10/18 », Paris, 1976.

La commune russe. Une ouverture comparable peut être lue dans la correspondance entretenue par Marx, quelques années plus tard, avec les représentants du populisme et du socialisme russe. À peine venait-il de se défendre contre Bakounine de préparer une hégémonie des pays industriellement développés sur les pays « sous-développés » (souvenons-nous qu'il avait écrit dans la Préface de la première édition du *Capital* que les premiers « montrent l'image de leur propre avenir » aux seconds), le voilà sollicité de trancher le débat qui oppose deux catégories de lecteurs russes du *Capital* : ceux qui de la loi tendancielle (expropriation des petits propriétaires par le capital, suivie de l'expropriation du capital par les travailleurs) présentée par lui comme une « fatalité historique », tirent la conclusion que le développement du capitalisme en Russie est une condition préalable du socialisme ; et ceux qui voient dans la vitalité de la « commune rurale » coopérative le germe de ce qu'on appellerait aujourd'hui un « développement non capitaliste », préfigurant le communisme. Marx répond une première fois dans le principe en 1877²⁷. En 1881, il est sollicité à nouveau par Vera Zassoulitch, l'une des dirigeantes du groupe « Libération du travail ». Nous connaissons les quatre brouillons de sa réponse, dont seule une version très succincte fut envoyée à sa destinataire²⁸. Une même idée revient dans tous ces textes. Ce qui est très frappant, c'est que cette idée — juste ou non — est parfaitement claire. Ce qui est non moins

27 Il s'agit de la *Lettre à la rédaction des « Otetchestvenniye Zapisky »* (les *Annales de la patrie*), connue sous le nom de « Lettre à Mikhaïlovski ». On en trouvera le texte notamment dans le recueil édité par Maurice Godelier au CERM/Éditions Sociales, *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, 1970, p. 349 sq.

28 « Chère citoyenne, Une maladie de nerfs qui m'attaque périodiquement depuis les derniers dix ans, m'a empêché de répondre plus tôt à votre lettre... » (*Ibid.*, p. 318-342.) On notera que toutes ces lettres sont en français. Marx avait appris à lire le russe, mais ne l'écrivait pas.

frappant, c'est que Marx éprouve la plus grande difficulté, non à la formuler, mais à l'*admettre* pour son propre compte ²⁹.

Premièrement, la *loi tendancielle* exposée dans *Le Capital* ne s'applique pas indépendamment des circonstances historiques : « Il faut descendre de la théorie pure à la réalité russe pour en discuter [...] ceux qui croient à la nécessité historique de la dissolution de la propriété communale en Russie ne peuvent en aucun cas prouver cette nécessité par mon exposition de la marche fatale des choses dans l'Europe occidentale. Ils auraient au contraire à fournir des arguments nouveaux et tout à fait indépendants du développement donné par moi. »

Deuxièmement, la commune rurale (instituée par le gouvernement tsariste après l'abolition du servage en 1861) contient en son propre sein une contradiction latente (un « dualisme intime ») entre l'économie non marchande et la production pour le marché, qui a toutes chances d'être aggravée et exploitée par l'État et par le système capitaliste, et conduira à sa dissolution (c'est-à-dire à la transformation de certains paysans en entrepreneurs et des autres en prolétariat agricole ou industriel) *si le processus n'est pas interrompu* : « Pour sauver la commune russe, il faut une révolution russe. »

Enfin, troisièmement, la forme communautaire (« groupement social d'hommes libres, non resserré par les liens du sang »), qui a été préservée par une évolution singulière (« situation unique, sans précédent dans l'histoire »), est un

29 Au même moment, Engels esquissait des considérations semblables à partir de sa lecture des travaux de l'historien Georg Maurer sur les anciennes communautés germaniques (cf. « La Marche », in F. ENGELS, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Éditions Sociales, Paris, 1975, p. 323 sq. ; et le commentaire de Michaël LÖWY et Robert SAYRE, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Paris, 1992, p. 128 sq.). Ces travaux restent cependant dominés par l'influence de l'évolutionnisme anthropologique de Lewis MORGAN, *Ancient Society* (1877) (trad. franç., *La Société archaïque*, présentation de Raoul Makarius, Anthropos Paris, 1985), pour qui Marx éprouvait une grande admiration.

archaïsme : mais cet archaïsme *peut* servir à la « régénération de la Russie », c'est-à-dire à la construction d'une société communiste, faisant l'économie des « antagonismes », des « crises », des « conflits » et des « désastres » qui ont marqué le développement du capitalisme en Occident, compte tenu du fait qu'elle se trouve *contemporaine* (terme auquel Marx revient avec insistance) des formes les plus développées de la production capitaliste, dont elle peut emprunter les techniques au « milieu » environnant.

Ce qui est donc proposé dans ces textes, c'est l'idée d'une multiplicité concrète de voies de développement historique. Mais cette idée est indissociable de l'hypothèse plus abstraite selon laquelle il y a dans l'histoire de différentes formations sociales une multiplicité de « temps » contemporains les uns des autres, dont certains se présentent comme une progression continue, tandis que d'autres opèrent le court-circuit du plus ancien et du plus récent. Cette « surdétermination », comme dira plus tard Althusser, est la forme même que revêt la *singularité* de l'histoire. Elle ne suit pas un plan préexistant, mais résulte de la façon dont des unités historico-politiques distinctes, plongées dans un même « milieu » (ou coexistant dans un même « présent »), réagissent aux tendances du mode de production.

Anti-évolutionnisme ? Ainsi, par un étonnant retournement de situation, sous la pression d'une question venue de l'extérieur (sans doute également des doutes que font lever en lui, quant à la justesse de certaines de ses propres formulations, l'application que lui en proposent alors les « marxistes »), *l'économisme* de Marx accouche de son contraire : un ensemble d'hypothèses *anti-évolutionnistes*. Cette ironie de la théorie, c'est ce que nous pouvons appeler le troisième temps de la dialectique chez Marx. Comment ne pas voir qu'il y a une convergence latente entre les réponses à Bakounine et à Bebel, et la

réponse à Vera Zassoulitch ? L'une est comme la réciproque des autres : ici, le nouveau doit toujours encore se frayer la voie dans les « conditions » de l'ancien, après qu'une rupture politique est intervenue ; là, l'ancien doit court-circuiter le plus récent, pour en utiliser les résultats « à contre-courant ».

Comment ne pas voir aussi que ces propositions en partie demeurées privées, presque clandestines, et à demi raturées, sont implicitement contradictoires, sinon avec les analyses de la contradiction réelle dans *Le Capital*, en tout cas avec certains des termes dont Marx s'était servi vingt ans plus tôt, dans la Préface de la *Contribution*, lorsqu'il avait présenté son schéma de causalité, en étroite association avec l'image d'une ligne unique de développement de l'histoire universelle ? « Une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir [...]. C'est pourquoi l'humanité ne se propose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre [...] », écrivait-il alors. Et maintenant : « [...] mais c'est trop peu pour mon critique. Il lui faut absolument métamorphoser mon esquisse historique de la genèse du capitalisme dans l'Europe occidentale en une théorie historico-philosophique de la marche générale, fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances historiques où ils se trouvent placés, pour arriver en dernier lieu à cette formation économique qui assure, avec le plus grand essor des pouvoirs productifs du travail social, le développement le plus intégral de l'homme. Mais je lui demande pardon. (C'est me faire, en même temps, trop d'honneur, et trop de honte.) [...] des événements d'une analogie frappante, mais se passant dans des milieux historiques différents, amenèrent ces résultats tout à fait disparates [le développement ou non du salariat]. En étudiant chacune de ces évolutions à part, et en les comparant ensuite, l'on trouvera facilement la clé de ce phénomène, mais on n'y arrivera jamais avec le passe-partout d'une théorie historico-philosophique

Engels

La collaboration de Friedrich Engels (1820-1895) avec Marx pendant quarante ans interdit de procéder à des partages manichéens (le « bon dialecticien » Marx et le « mauvais matérialiste » Engels) ; mais elle n'empêche ni de reconnaître son originalité intellectuelle, ni de prendre la mesure de la transformation qu'il fait subir à la problématique marxiste. Les moments forts de son intervention se situent en 1844, lorsqu'il publie la *Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, où s'exprime une version beaucoup plus complète que chez Marx à la même époque de la critique du salariat comme aliénation de l'essence humaine, et par ailleurs, après 1875. C'est Engels en réalité qui a entrepris de donner une forme systématique au « matérialisme historique », et pour cela d'articuler la stratégie révolutionnaire, les analyses de conjoncture et la critique de l'économie politique. L'aspect le plus intéressant pour nous est la *reprise du concept d'idéologie*, à partir de l'*Anti-Dühring* (1878). Engels en donne d'abord une définition épistémologique, centrée sur l'apparence de « vérités éternelles » des notions du droit et de la morale. Dans les esquisses de la même période publiées plus tard (1935) sous le titre « Dialectique et nature » (cf. Engels, *Dialectique de la nature*, Éditions Sociales, Paris, 1952), cette définition aboutit pratiquement à l'opposé des thèses de *L'Idéologie allemande* : bien loin que l'idéologie soit « sans histoire propre », elle s'insère dans une *histoire de la pensée*, dont le fil conducteur est la contradiction de l'idéalisme et du matérialisme, que vient surdéterminer l'opposition du mode de pensée « métaphysique » (ce que Hegel avait appelé « l'entendement ») et du mode de pensée « dialectique » (ce que Hegel avait appelé la « raison »). Il s'agit manifestement, face à la philosophie universitaire, de doter le marxisme d'une garantie de scientificité. Mais ce

projet reste en suspens, en raison de ses apories intrinsèques et parce que la question principale n'est pas là : elle réside dans l'énigme de l'*idéologie prolétarienne*, ou de la *conception du monde communiste* — terme préféré par Engels parce qu'il permet de contourner la difficulté d'une notion d'« idéologie matérialiste ». Les derniers textes (depuis *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, 1888, jusqu'à *Contribution à l'histoire du christianisme primitif*, de 1894-1895 et à l'article « Socialisme de juristes » écrit avec Kautsky en 1886) discutent concurremment deux aspects du problème : la succession des « conceptions du monde dominantes », c'est-à-dire le passage d'une pensée religieuse à une pensée laïque (essentiellement juridique), et de là à une vision politique du monde fondée sur la lutte des classes, et le mécanisme de formation des « croyances » collectives dans le rapport des masses à l'État. Le matérialisme historique se trouve ainsi doté d'un objet et d'une clôture.

générale, dont la suprême vertu consiste à être supra-historique³⁰. » De même qu'il n'y a pas de capitalisme « en général », mais uniquement un « capitalisme historique³¹ », fait de la rencontre et du conflit de multiples capitalismes, de même il n'y a pas d'histoire universelle, seulement des historicités singulières.

Sans doute ne pouvons-nous pas alors éluder la question : une telle rectification ne devrait-elle pas retentir sur d'autres aspects du « matérialisme historique » ? Avant tout, certainement, sur la façon dont la Préface de la *Contribution* avait décrit le « bouleversement de la superstructure » comme la conséquence mécanique du « changement de la base économique ».

30 « Lettre à Mikhaïlovski », *op. cit.*

31 I. WALLERSTEIN, *Le Capitalisme historique*, La Découverte, coll. « Repères », Paris, 1985.

Lénine philosophe ?

Du moment où le « matérialisme dialectique » était identifié à un « marxisme-léninisme » (cependant que le corps embaumé du « fondateur » était déposé dans le mausolée de la place Rouge de Moscou), la pensée de Lénine — extraite des 47 volumes de ses *Œuvres complètes* (Éditions de Moscou) par des milliers de commentaires — devenait autre chose qu'une philosophie : une *référence* obligée ouvrant seule le droit à l'expression. Le mouvement est aujourd'hui inverse (un exégète récent considère qu'il s'agit d'un cas psychopathologique : Dominique Colas, *Le Léninisme*, PUF, Paris, 1982) et il faudra longtemps pour qu'on puisse réellement *étudier* les argumentations de Lénine, dans leur contexte et leur économie.

Dans le marxisme français, deux philosophes à tous égards opposés entre eux ont analysé le rapport de Lénine à la philosophie de façon libre. Henri Lefebvre (*Pour connaître la pensée de Lénine*, Bordas, Paris, 1957, et son édition avec Norbert Guterman des *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, NRF, Paris, 1938) s'est appuyé surtout sur les inédits de 1915-1916, où Lénine a cherché chez les philosophes classiques, notamment Hegel, mais aussi chez Clausewitz, les moyens de penser « dialectiquement » la guerre comme un processus, dans lequel continuent de jouer les contradictions politiques (cf. le vol. 38 des *Œuvres complètes*). Louis Althusser (*Lénine et la philosophie*, Maspero, Paris, 1969) dont les analyses seront prolongées par Dominique Lecourt (*Une crise et son enjeu*, Maspero, Paris, 1973), a cherché dans une relecture de *Matérialisme et empiriocriticisme* (1908, in *Œuvres complètes*, tome 14) les éléments d'une conception « pratique » de la philosophie, comme tracé d'une ligne de démarcation entre le matérialisme et l'idéalisme dans la complexité des conjonctures intellectuelles, où se déterminent mutuellement la science et la politique.

Mais il y a d'autres moments philosophiques chez Lénine, les plus intéressants étant sans doute :

1) la refonte de l'idée du prolétariat « classe universelle » tentée dans *Que faire ?* (1902, OC, tome 5) contre l'idée de « spontanéité révolutionnaire », en termes de direction intellectuelle de la révolution démocratique (on lui confrontera la réplique de Rosa Luxemburg, après la révolution de 1905 : « Grève de masse, parti et syndicat », in *Œuvres I*, Petite collection Maspero, Paris, 1976) ;

2) à l'autre extrême, le travail théorique sur la contradiction de la révolution socialiste (« État » et « non-État », travail salarié et travail libre) qui va de l'utopie initiale (*L'État et la Révolution*, 1917, OC, tome 25) aux dernières réflexions sur *La Coopération* (1923, OC, tome 33) (on lira également à cet égard Robert Linhart, *Lénine, les paysans, Taylor*, Éditions du Seuil, Paris, 1976, et Moshe Lewin, *Le Dernier Combat de Lénine*, Éditions de Minuit, Paris, 1978).

Que sont en effet le « milieu », l'« alternative », le « dualisme », la « transition politique », sinon autant de concepts ou de métaphores obligeant à penser que l'État et l'idéologie agissent en retour sur l'économie, voire constituent, dans des circonstances données, la base même sur laquelle agissent les tendances de la « base » ? Mais sans doute aussi aucun théoricien, dès lors qu'il a effectivement trouvé du neuf, ne peut-il se *refondre* lui-même : il n'en a pas la force, ou pas la volonté, pas « le temps »... Ce sont d'autres qui le font. Et il vaut la peine de le remarquer ici, l'« action en retour de l'idéologie », la *vraie notion de l'économisme* (c'est-à-dire le fait que les tendances de l'économie ne se réalisent que par leur contraire : les idéologies, les « conceptions du monde », y compris celle des prolétaires), tel est justement le programme de recherche d'Engels, à la fin des années 1880. Il est vrai que, cent ans après, confrontés une fois de plus au mauvais côté de l'histoire, les marxistes y sont encore attelés.

La science et la révolution

Le lecteur qui m'a suivi jusqu'ici voudrait, je le sais bien, exprimer deux critiques (au moins).

Premièrement, pense-t-il, vous êtes allé d'un exposé des idées de Marx à une discussion « avec Marx » : mais *sans* marquer nettement quand on passe de l'un à l'autre. D'où la facilité que vous vous donnez de projeter des « voix » dans le texte, d'interpréter ses silences, ou du moins ses demi-mots.

Deuxièmement, ajoute-t-il, vous n'avez pas vraiment *exposé* la doctrine de Marx : si nous ne le savions pas d'ailleurs, nous n'avons pas appris comment il a défini la lutte des classes, fondé la thèse de son universalité et de son rôle de « moteur de l'histoire », démontré que la crise du capitalisme est inévitable et que sa seule issue est le socialisme (ou le communisme), etc. Et du même coup vous ne nous avez pas donné les moyens de savoir où et pourquoi il s'est trompé, si quelque chose du marxisme peut être « sauvé », s'il est compatible ou incompatible avec la démocratie, l'écologie, la bioéthique, etc.

Je commence par cette dernière critique, et je plaide entièrement coupable. Ayant choisi de m'intéresser à la façon dont Marx travaille dans la philosophie, et la philosophie dans

Marx, il me fallait écarter non seulement le point de vue du « système », mais celui de la doctrine. La philosophie n'est pas doctrinale, elle ne consiste pas en opinions ou théorèmes ou lois sur la nature, la conscience, l'histoire... Surtout pas dans l'énoncé des *plus générales* de ces opinions ou de ces lois. Ce point est particulièrement important ici car l'idée d'une « synthèse générale » où la lutte des classes se trouve articulée avec l'économie, l'anthropologie, la politique, la théorie de la connaissance, est purement et simplement le type du *diamat* officialisé naguère dans le mouvement communiste international (et il faut bien dire qu'au degré de subtilité près, le même idéal de la « généralisation » règne aussi chez beaucoup de *critiques du diamat*). Cette forme, bien entendu, est elle-même intéressante du point de vue de l'histoire des idées. Elle trouve certaines incitations chez Marx. D'autres, plus délibérées, chez Engels (qui avait en face de lui, concurrents avec lesquels il fallait se mesurer, les « théories de la connaissance », « philosophies de la nature » et « sciences de la culture » du dernier tiers du XIX^e siècle). Elle a trouvé quelques-uns de ses plus fervents admirateurs chez les néo-thomistes de l'Université pontificale (on lira cet étonnant épisode dans Stanislas Breton, *De Rome à Paris, Itinéraire philosophique*¹).

Tournant résolument le dos à l'idée de doctrine, j'ai voulu problématiser certaines des questions qui commandent la pensée de Marx — car s'il est vrai, comme il le proposait lui-même dans *L'Idéologie allemande* (*op. cit.*, p. 11), que « les mystifications » sont « déjà dans les questions » avant d'être dans les réponses, ne faut-il pas supposer que cela vaut *a fortiori* pour les démystifications, c'est-à-dire les connaissances ? Et pour cela reprendre de l'intérieur le mouvement théorique qui, incessamment, « déplace les lignes » de ces questions. J'ai choisi pour

1 Desclée de Brouwer, Paris, 1992.

cela trois parcours qui me paraissent privilégiés (d'autres choix étaient certainement possibles).

Trois parcours philosophiques

Le premier, partant de la critique des définitions classiques de « l'essence humaine », tant spiritualistes-idéalistes que matérialistes-sensualistes (ce qu'Althusser a proposé d'appeler l'humanisme théorique, on pourrait dire aussi l'anthropologie spéculative), conduit vers la problématique du *rapport social*. Au prix, toutefois, d'une oscillation significative entre un point de vue radicalement négatif, *activiste*, celui des *Thèses sur Feuerbach*, où le rapport n'est rien d'autre que l'actualisation de la *praxis*, et un point de vue constructif, *positif*, celui de *L'Idéologie allemande*, où il coïncide avec la division du travail et le commerce ou communication — formes de développement des *forces productives*. On pourrait dire que, dans un cas, la communauté humaine (le communisme) se fait par l'évacuation complète du vieux monde, dans l'autre par la plénitude du nouveau qui, en fait, est déjà là. Dans un cas, la pratique révolutionnaire prime absolument sur toute pensée (la vérité n'est qu'un de ses moments). Dans l'autre, elle est, sinon soumise à la pensée, du moins présentée dans ses tenants et aboutissants par une *science* de l'histoire. Révolution, science (révolution dans la science, science de la révolution) : on a là les termes d'une alternative qui n'a, au fond, jamais été tranchée chez Marx. Ce qui veut dire aussi qu'il n'a jamais accepté de sacrifier l'un à l'autre : marque de son intransigeance intellectuelle.

Deuxième parcours, greffé sur le précédent : celui qui, d'une critique des illusions et des prétentions de la « conscience », va jusqu'à une problématique de la *constitution du sujet*, dans les formes de son aliénation (aliénation à la « chose », au fétichisme de la circulation marchande, mais aussi aliénation à la

« personne », au fétichisme du procès juridique — bien que je reconnaisse que le statut du concept de « personne » chez Marx est profondément incertain). Ce second parcours n'est pas linéaire, mais marqué par une remarquable bifurcation (l'abandon du terme d'idéologie). Il passe par une série d'analyses : l'« horizon social » de la conscience (qui est celui des rapports transindividuels et de leur limitation historique) ; la différence intellectuelle, donc la domination *hors* de la pensée et *dans* la pensée ; enfin, la structure symbolique d'*équivalence* entre les individus et leurs « propriétés », qui est commune à l'échange marchand et au droit (privé).

Troisième parcours enfin : celui qui va de l'invention d'un schéma de causalité (matérialiste en ce sens qu'il renverse le primat de la conscience ou des forces spirituelles dans l'explication de l'histoire, mais pour leur assigner une place de « médiation », d'instance subordonnée dans l'efficace du mode de production) vers une *dialectique de la temporalité, immanente* au jeu des forces de l'histoire (lesquelles ne sont pas des « choses » !). Il y a plusieurs ébauches de cette dialectique chez Marx, la principale étant celle de la « contradiction réelle », c'est-à-dire des tendances et contre-tendances de socialisation, ou des réalisations antagoniques du collectif, enveloppées l'une dans l'autre, qui occupe une grande partie du *Capital*. Mais il convient aussi — si l'on veut bien prendre quelques risques dans la lecture des derniers textes de Marx — d'accorder toute son importance à l'idée de transition du capitalisme au communisme (ici le moment de la pratique révolutionnaire effectue un spectaculaire retour dans l'espace qu'avait entièrement occupé la « science des formations sociales »), comme à l'idée de voies de développement alternatives, *singulières*, qui ébauche une critique interne de l'évolutionnisme.

La difficulté de ce troisième parcours réside en ceci que la mise au jour d'une dialectique temporelle est passée par son contraire, prévalant dans la plupart des textes *généraux* de Marx

(mais ils sont rares, en définitive) : l'idée d'une *histoire universelle* de l'humanité, la ligne d'évolution ascendante, uniformément progressive, des modes de production et des formations sociales. Il faut ici être honnête, admettre que cet évolutionnisme « matérialiste » et « dialectique » est tout aussi *marxiste* que l'analyse de la contradiction réelle — et qu'il a même historiquement plus de titres à être identifié avec *le marxisme*. C'est sans doute à cela que pensait déjà Marx lorsqu'il prononça le fameux bon (?) mot (rapporté par Engels dans une lettre à Bernstein de novembre 1882) : « Ce qui est sûr, c'est que je ne suis pas marxiste. » Et Gramsci lorsqu'il écrivit son article de 1917 : « La Révolution contre *Le Capital* ² » (autre bon mot)... à cela près que *Le Capital* est justement celui des textes de Marx dans lequel la tension est la plus vive entre les deux points de vue. L'enjeu de tout cela, c'est évidemment de savoir si, comme le dit une formule du livre III du *Capital* absolument conforme à la tradition idéaliste de la philosophie de l'histoire, la société sans classes post-capitaliste sera « le passage du règne de la nécessité dans le règne de la liberté ³ », ou si la lutte (actuelle) *pour* le communisme représente un *devenir nécessaire de la liberté* (c'est-à-dire l'inscription d'un mouvement de libération dans ses propres conditions matérielles).

L'œuvre en chantier

Mais revenons à la première objection qui pourrait m'être adressée. J'ai dit que lire Marx comme philosophe

2 Voir le texte dans ses *Écrits politiques*, Gallimard, tome I (1914-1920), ou dans Antonio GRAMSCI, *Textes* (choix et présentation par André Tosel), Mésidor/Éditions Sociales, Paris, 1983.

3 *Le Capital*, livre III, *op. cit.*, tome troisième, p. 199. Cf. aussi ENGELS, *Anti-Dühring* (Monsieur E. Dühring bouleverse la science), trad. d'E. Bottigelli, Éditions Sociales, Paris, 1950, p. 322-324.

suppose de s'installer à côté de la doctrine, de privilégier les concepts, et de problématiser leur mouvement de construction, déconstruction et reconstruction. Mais je crois bien qu'il faut faire un pas de plus et, sans craindre l'incohérence, dire que *cette doctrine n'existe pas*. Où serait-elle, en effet, c'est-à-dire *dans quels textes* ? « Il n'a pas eu le temps », on le sait, et c'est de bien autre chose que d'une distinction entre un Marx jeune ou vieux, philosophe ou savant, qu'il s'agit ici. Tout ce que nous avons, ce sont des résumés (la préface de la *Contribution*), des manifestes (grandioses), des ébauches longues et articulées, mais qui finissent toujours pas tourner court et que — c'est le cas ici de s'en souvenir — Marx n'a *jamais publiées* lui-même (*L'Idéologie allemande*, les *Grundrisse* ou « Manuscrit de 1857-1858 »). Il n'y a pas de doctrine, il n'y a que des fragments (et par ailleurs des analyses, des démonstrations).

Qu'on m'entende bien : Marx n'est pas à mes yeux un « post-moderne » avant la lettre, et je n'entends pas soutenir que sa pensée relève d'une recherche délibérée de l'inachevé. Je serais plutôt tenté de penser qu'il n'a, effectivement, jamais eu le temps de construire une doctrine parce que *la rectification allait plus vite*. Non seulement elle anticipait sur les conclusions, mais sur la critique des conclusions. Par manie intellectuelle ? Peut-être, mais cette manie était au service d'une double éthique : éthique de *théoricien* (de savant), et éthique de *révolutionnaire*. Nous retrouvons encore les mêmes termes. Trop théoricien, Marx, pour « ficeler » ses conclusions. Trop révolutionnaire, soit pour se plier aux revers de fortune, soit pour ignorer les catastrophes, continuer comme si de rien n'était. Trop savant et trop révolutionnaire pour s'en remettre à l'espérance du messie (bien que celle-ci, incontestablement, ait fait partie des sous-entendus de sa pensée : mais un théoricien ou un politique ne se définissent pas par ce qu'ils refoulent, même si leur énergie en provient pour une part, et si le refoulé — par exemple, le

religieux — fait partie de ce qui, le plus sûrement, parvient aux oreilles des « disciples », des « successeurs »).

Mais alors nous avons le droit d'interpréter les demi-mots de Marx. Non pas de considérer les fragments de son discours comme des cartes que nous pourrions indéfiniment rebattre, à volonté. Mais cependant de prendre pied dans ses « problématiques », dans ses « axiomatiques », dans ses « philosophies » enfin, pour les pousser à bout (à leurs contradictions, limites et ouvertures). Ainsi dans une conjoncture entièrement nouvelle, nous voyons ce que nous pouvons faire avec et contre lui. Beaucoup de ce qui est ébauché dans Marx est loin d'avoir trouvé sa forme définitive. Beaucoup de ce qui apparaît aujourd'hui impuissant, ou criminel, ou simplement caduc dans le « marxisme », l'était déjà — si j'ose dire — avant lui, puisque ce n'était pas une invention du marxisme. Cependant, n'aurait-il fait qu'affronter la question de l'alternative au « mode de production dominant » *au sein même de ce mode* (qui est aussi, plus que jamais, un mode de circulation, un mode de communication, un mode de représentation)..., nous aurions encore de l'usage pour lui !

Pour et contre Marx

Force est pourtant de reconnaître que le marxisme est aujourd'hui une philosophie improbable. Cela tient au fait que la philosophie de Marx est dans le cours du long et difficile processus de séparation avec le « marxisme historique », qui doit traverser les obstacles accumulés par un siècle d'utilisation idéologique. Or, il ne s'agit pas pour elle de revenir à son point de départ, mais au contraire d'apprendre de sa propre histoire et de se transformer au cours de la traversée. Qui veut aujourd'hui philosopher dans Marx ne vient pas seulement après lui, mais *après le marxisme* : il ne peut se contenter

d'enregistrer la césure provoquée par Marx, mais doit aussi réfléchir à l'ambivalence des effets qu'elle a produits — chez ses tenants comme chez ses adversaires.

Cela tient aussi à ce que la philosophie de Marx ne peut être aujourd'hui ni une doctrine d'organisation ni une philosophie universitaire, c'est-à-dire qu'elle doit se trouver en porte à faux par rapport à toute institution. Il est certain que le cycle d'un siècle que j'avais évoqué (1890-1990) marque la fin de toute appartenance mutuelle entre la philosophie de Marx et une organisation quelconque, *a fortiori* un État. Cela veut dire que le marxisme ne pourra plus fonctionner comme entreprise de légitimation : c'est une condition au moins *négative* de sa vitalité ; quant à la condition positive, elle dépend de la part que les concepts de Marx prendront à la critique d'autres entreprises de légitimation. Mais la dissolution du lien (conflictuel) entre le marxisme et les organisations politiques ne facilite pas pour autant sa transformation en philosophie universitaire : ne serait-ce que parce que l'Université mettra longtemps à faire l'analyse de son propre antimarxisme. Ici encore, le positif et le négatif sont en suspens : l'avenir même d'une philosophie universitaire est incertain, et la part que des idées venues de Marx peuvent jouer dans la résolution de cette autre crise ne peut être déterminée *a priori*. Il faut bien cependant faire des hypothèses, et cela m'amène aux raisons qui me font penser, comme je le disais en commençant, qu'on lira et étudiera Marx en divers lieux au *xxi*^e siècle. Chacune, on le verra, est aussi une raison de s'opposer à Marx : mais selon un rapport de « négation déterminée », c'est-à-dire en puisant dans son propre texte les questions qui ne peuvent être développées qu'en prenant, sur des points précis, le contre-pied de ses thèses.

Premièrement, une pratique vivante de la philosophie est toujours une confrontation avec la non-philosophie. L'histoire de la philosophie est faite de renouvellements d'autant plus significatifs que l'extériorité à laquelle elle se mesure est plus

indigeste pour elle. Le déplacement que Marx a fait subir aux catégories de la dialectique est l'un des exemples les plus clairs de cette « migration » de la pensée philosophique, qui la conduit à reconstituer la forme même de son discours à partir de son autre. Mais ce déplacement, si résolument qu'il ait été entrepris, n'est pas achevé : et il n'est pas près de l'être, car la terre étrangère à laquelle il s'agit ici d'aborder, *l'histoire*, change incessamment de configuration. Disons que l'humanité ne peut abandonner un problème qu'elle n'a pas encore résolu.

Deuxièmement l'historicité, puisque c'est d'elle qu'il s'agit, est l'une des questions les plus ouvertes de l'actualité. Cela tient, entre autres, à ceci que l'universalisation du rapport social annoncée par les philosophies de l'histoire est désormais un *fait accompli* : il n'y a plus qu'un seul espace des techniques et de la politique, de la communication et des rapports de puissance. Mais cette universalisation n'est ni une humanisation ni une rationalisation, elle coïncide avec des exclusions et des scissions plus violentes que précédemment. Si l'on met ici de côté les discours moraux, qui opposent à cette situation la reformulation de principes juridiques et religieux, il n'y a, semble-t-il, que deux possibilités : revenir à l'idée de la « guerre de chacun contre chacun » (dont avait parlé Hobbes), qui appelle l'édification d'une *puissance* extérieure de contrainte, ou plonger l'historicité dans l'élément de la *nature* (ce qui semble se dessiner dans le renouveau actuel des philosophies de la vie). Plus une troisième, dont précisément Marx a ébauché la forme : penser le changement des institutions historiques (ou mieux : le « changement du changement », donc l'alternative aux changements immédiatement observables) à partir des rapports de forces qui leur sont immanents, de façon non seulement rétrospective, mais surtout prospective, ou si l'on veut conjecturale. Il faut ici, contre les modèles du retournement et de l'évolution linéaire, tour à tour adoptés par Marx et périodiquement retrouvés par ses successeurs, libérer la troisième notion qui,

peu à peu, s'est précisée chez lui : celle de la *tendance* et de sa contradiction interne.

Troisièmement, une philosophie *critique* n'est pas seulement une réflexion sur l'inattendu que présente l'histoire ; il faut qu'elle pense sa propre détermination comme activité intellectuelle (c'est-à-dire qu'elle soit, selon une très ancienne formule, « pensée de la pensée » ou « idée de l'idée »). À cet égard, Marx est dans la situation la plus instable qui soit, en raison de la théorisation de l'idéologie qu'il a esquissée. J'ai dit que la philosophie ne lui pardonnait pas ce concept, ou difficilement, ce qui en fait comme une gêne permanente et parfois déclarée (un bon exemple récent est le livre de Paul Ricœur : *Lectures on Ideology and Utopia*⁴). C'est que l'idéologie désigne pour la philosophie son propre élément de formation, non seulement comme un « impensé » intérieur, mais comme un rapport aux intérêts sociaux et à la différence intellectuelle elle-même, à jamais irréductible à une simple opposition de la raison et de la déraison. L'idéologie est pour la philosophie le nom matérialiste de sa propre finitude. Cependant, la plus flagrante des incapacités du marxisme a précisément consisté dans la tache aveugle que représentait pour lui son propre fonctionnement idéologique, sa propre idéalisation du « sens de l'histoire » et sa propre transformation en religion séculière de masses, de partis et d'États. Nous avons vu qu'une des causes au moins de cette situation tient à la façon dont Marx a *opposé* dans sa jeunesse l'idéologie à la pratique révolutionnaire du prolétariat, érigeant du même coup celui-ci en un absolu. C'est pourquoi on doit ici tenir à *la fois* deux positions antithétiques : la philosophie sera « marxiste » aussi longtemps que, pour elle, la question de la vérité se jouera dans l'analyse des fictions d'universalité qu'elle porte à l'autonomie ; mais il lui faut d'abord être « marxiste »

4 Columbia University Press, New York, 1986, tr. fr. Seuil, Paris, 1997.

contre Marx, faire de la dénégation de l'idéologie chez Marx le premier objet de sa critique.

Quatrièmement, la philosophie de Marx est, entre Hegel et Freud, l'exemple d'une ontologie moderne de la relation, ou selon l'expression dont je me suis servi, du transindividuel. Cela veut dire qu'elle s'installe *par-delà* l'opposition de l'individualisme (serait-il « méthodologique ») et de l'organicisme (ou du « sociologisme »), dont elle permet de retracer l'histoire et de montrer les fonctions idéologiques. Mais cela ne suffit pas à caractériser son originalité, car la *relation* peut être pensée soit sur le mode de l'intériorité, soit sur celui de l'extériorité, voire, à nouveau, de la naturalité. Ce qu'illustreraient, dans la philosophie contemporaine, d'un côté le thème de l'*intersubjectivité* (il n'y a pas de « sujet » isolé qui se représente le monde, mais plutôt une communauté originaire de multiples sujets), de l'autre, celui de la *complexité* (dont les expositions les plus séduisantes se fondent métaphoriquement sur la nouvelle alliance de la physique et de la biologie). Marx n'est réductible ni à l'une ni à l'autre de ces deux positions. Cela tient à ce que le transindividuel, chez lui, a été fondamentalement pensé comme le corrélat de la *lutte des classes*, structure sociale « ultime » qui divise à la fois le travail, la pensée et la politique. Philosophier pour et contre Marx veut dire ici poser la question, non pas de la « fin de la lutte des classes » — éternel vœu pieux de l'harmonie sociale —, mais de ses *limites internes*, c'est-à-dire des formes du transindividuel qui, tout en la recoupant partout, lui demeurent absolument irréductibles. La question des grandes « différences anthropologiques » comparables à la différence intellectuelle (à commencer par la différence sexuelle) peut servir de fil conducteur. Mais il se pourrait aussi que, jusque dans cette distance prise par rapport à Marx, le modèle de l'articulation entre une problématique des *modes de production* (ou de l'« économie », au sens général du terme) et une problématique du *mode de sujétion* (donc de constitution

du « sujet », sous l'action des structures symboliques), soit une référence constamment nécessaire. Justement parce qu'elle est l'expression de ce double refus du subjectivisme et du naturalisme qui, périodiquement, ramène la philosophie vers l'idée de dialectique.

Enfin, *cinquièmement*, j'ai essayé de montrer que la pensée de la relation sociale est chez Marx la contrepartie du primat accordé à la pratique révolutionnaire (« transformation du monde », « contre-tendance », « changement dans le changement »). Transindividuelle est en effet d'abord cette réciprocité qui s'instaure entre l'individu et le collectif dans le mouvement de l'insurrection libératrice et égalitaire. Le minimum incompressible d'individualité *et* de socialité que décrit Marx à propos de l'exploitation capitaliste est un fait de résistance à la domination dont il a voulu montrer qu'il n'avait pas à être inventé ou suscité, car il a toujours déjà commencé. On peut admettre que c'est pour fonder cette thèse qu'il a repris à son compte une périodisation de l'histoire universelle qui lui permettait de penser que la lutte de « ceux d'en bas » vient du fond même de l'histoire collective.

Cependant, on doit faire ici un pas de plus, car si Marx n'avait été que le penseur de la révolte, le sens de son opposition constante à l'utopie serait complètement perdu. Cette opposition n'a jamais voulu être un retour *en deçà* de la puissance insurrectionnelle et imaginative représentée par l'esprit d'utopie. Elle le sera d'autant moins que nous reconnâtrons dans l'idéologie l'élément ou la matière même de la politique, tournant définitivement le dos à la veine positiviste du marxisme. Mais cela ne fera que souligner davantage l'interrogation contenue dans le double mouvement *anti-utopique* de Marx : celui que désigne le terme de « praxis » et celui que nomme la « dialectique ». C'est ce que j'ai appelé *l'action au présent*, et ce que j'ai tenté d'analyser comme une connaissance *théorique* des conditions matérielles qui constituent le

« présent ». Après avoir longtemps désigné la *réduction* de la rébellion à la science, ou inversement, il se pourrait que la dialectique en vienne simplement à désigner la question infiniment ouverte de leur *conjonction* (Jean-Claude Milner a employé ce terme dans *Constat*⁵) : ce qui n'est pas ramener Marx à un programme plus modeste, mais lui donner pour longtemps la place du « passeur » incontournable entre la philosophie et la politique.

5 Verdier, Paris, 1992. Je note ici simplement que Deleuze se sert lui, de l'expression : « synthèse disjonctive » (voir *Différence et Répétition*, PUF, Paris, 1968). Apparemment c'est l'inverse. Mais la question de l'unité des contraires est la même.

Anthropologie philosophique
ou Ontologie de la relation ?
Que faire de la « VI^e Thèse sur Feuerbach » ¹ ?

(Complément, 2014)

1 Le présent exposé a constitué à l'origine (en anglais) ma contribution au colloque « The Citizen-Subject Revisited », 24 octobre 2011, Department of English, SUNY Albany, New York.

Marx rédigea les *Thèses sur Feuerbach* — un ensemble de onze aphorismes qui n'étaient pas destinés comme tels à la publication — au cours de l'année 1845, alors qu'il travaillait au manuscrit de *L'Idéologie allemande* (également restée inédite). Engels les retrouva après la mort de Marx et les publia en annexe de sa brochure de 1888 : *Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (en leur apportant de légères corrections sur lesquelles je reviendrai) ².

Aujourd'hui, ces *Thèses* sont considérées comme l'un des formulaires les plus emblématiques de la philosophie occidentale,

2 Marx était mort en 1883. Engels expliqua que Marx était si secret à propos des *Thèses* qu'il ne les lui avait même pas montrées, alors que dans la même période ils collaboraient et écrivaient « à quatre mains » (*La Sainte Famille*, *L'Idéologie allemande*, le *Manifeste communiste*...). Comme nous le verrons, certaines des corrections apportées par Engels à ce qu'il désigna comme une « rédaction hâtive » sont loin d'être sans effets sur le sens du texte. C'est aussi le cas dans la XI^e Thèse, où l'introduction d'un *aber* (« mais ») entre les deux propositions aboutit à conférer le sens d'une opposition exclusive à la distinction de l'« interprétation du monde » et de sa « transformation », qu'elle n'a pas nécessairement.

à mettre sur le même plan que d'autres textes généralement brefs (ou lacunaires) dont le contenu apparemment énigmatique, mais contenant d'infinis développements spéculatifs en puissance, va de pair avec une écriture aux allures de manifeste, qui interpelle le lecteur et marque l'entrée en scène d'un nouveau mode de pensée. De ce point de vue, elles ont pris place entre les fragments du *Poème* de Parménide (VI^e siècle avant J.-C.) et les aphorismes du *Tractatus* de Wittgenstein (1919). Certaines des formules qu'elles contiennent (en particulier la XI^e Thèse : « Les philosophes jusqu'à présent ont seulement interprété différemment le monde, ce qui importe c'est de le changer ») ont acquis la même signification de « tournant » dans l'histoire de la philosophie que le *to gar auto estin te noein kai einai*³, ou le *Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*⁴, mais aussi l'*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* de Spinoza⁵, ou la symétrie de Kant dans la *Critique de la raison pure* : *Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*⁶.

Dans ces conditions, il est à la fois tentant et bien imprudent de s'embarquer dans un nouveau commentaire. Mais il s'impose aussi, chaque fois que nous nous préoccupons de la place de Marx dans des débats contemporains, de retourner à la lettre des *Thèses* et d'éprouver notre compréhension de ce qu'elles disent, ainsi que des mots dont elles se servent pour le dire. C'est l'expérience que je voudrais tenter aujourd'hui à

3 « Un même est en effet à la fois penser et être. » (Fragment III du *Poème*). Voir la traduction commentée par Barbara CASSIN, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être ?*, Seuil, Paris, 1998.

4 « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. » (Proposition 7, dans Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. franç. par Gilles-Gaston Granger, Gallimard, Paris, 1993).

5 « L'ordre de connexion des idées est le même que l'ordre de connexion des choses. » (SPINOZA, *Éthique*, Partie II, Proposition 7.)

6 « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles », KANT, *Critique de la raison pure* (1781/1787), B 75/A 51.

propos de la VI^e Thèse, ayant en vue de discuter en particulier son usage du terme *Verhältnis*, qu'on peut traduire en français par « rapport » ou par « relation », avec des implications qui ne sont pas tout à fait les mêmes. Elles touchent à la logique, à la politique et à l'éthique, et surtout elles affectent la position que nous sommes amenés à prendre dans un débat crucial portant sur la différence entre une « anthropologie philosophique » (comme dit la tradition issue de Dilthey à laquelle, dans son interprétation de Marx, s'est rallié Sartre) et une « ontologie sociale » (ou comme préférerait dire Lukács dans son œuvre tardive, une « ontologie de l'être social »). J'avais esquissé une contribution à ce débat dans mon petit livre sur *La Philosophie de Marx* de 1993, en présentant les formulations de Marx comme exemple d'une pensée du « transindividuel », qui se situerait virtuellement *en dehors* de l'alternative classique de l'individualisme et de l'organicisme (ou holisme)⁷. Je voudrais y revenir aujourd'hui de façon plus détaillée.

Dans la version originale de Marx, le texte de la VI^e Thèse se présente ainsi :

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen : 1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt — isoliert — menschliches Individuum vorauszusetzen. 2. Das Wesen kann daher nur als « Gattung », als innere, stumme, die vielen Individuen natürlich verbindende Allgemeinheit gefasst werden.

7 Un volume est paru en Italie, discutant différents aspects historiques et philosophiques de la question du « transindividuel » : *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, op. cit.

Ce que, dans son édition critique accompagnée d'un commentaire irremplaçable, Georges Labica traduit ainsi :

Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence *humaine*. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux. Feuerbach, qui n'entre pas dans la critique de cette essence réelle effective, est, par conséquent, contraint : 1. De faire abstraction du cours de l'histoire et de fixer le sentiment religieux pour soi, et de présupposer un individu humain abstrait — *isolé*. 2. L'essence ne peut donc plus être saisie que comme « genre », comme universalité interne, muette, liant les nombreux individus *de façon naturelle*⁸.

De très nombreux commentaires ont été consacrés à ces formules. Parmi ceux qu'on peut aujourd'hui considérer comme classiques, je retiendrai tout particulièrement ceux d'Ernst Bloch et de Louis Althusser, qui se situent aux deux extrêmes d'une opposition. Le commentaire très détaillé (quarante pages) des *Thèses sur Feuerbach* par Bloch fut d'abord publié en 1953 dans la revue officielle des philosophes de la RDA, avant d'être incorporé dans le *magnum opus* du philosophe, *Le Principe Espérance* (paru entre 1954 et 1959)⁹. Ce que Bloch voit dans les

8 Georges LABICA, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, PUF, Paris, « Philosophies », 1987. Voir également Pierre MACHÉREY, *Marx 1845. Les « Thèses » sur Feuerbach*, traduction et commentaire, Paris, Amsterdam, 2008.

9 Pour Ernst Bloch, voir *Le Principe Espérance*, volume I, trad. franç. par Françoise Wuilmar, Gallimard, Paris, 1976, p. 301-344 (chapitre XIX : « La transformation du monde ou les onze Thèses de Marx sur Feuerbach », reproduisant « Keim und Grundlinie. Zu den Elf Thesen von Marx über Feuerbach », *Deutsche Zeitschrift zur Philosophie*, 1:2, 1953, p. 237 et sq.). *Le Principe Espérance*, rédigé pour l'essentiel pendant l'exil de Bloch aux États-Unis entre 1938 et 1947, parut en RDA après le retour de Bloch et avant son nouvel exil en RFA. Pour Althusser, voir *Pour Marx* [1965], avant-propos de Étienne Balibar, La Découverte, Paris, 1996 (en particulier, le chapitre VII : « Marxisme et Humanisme »). Althusser est revenu sur l'interprétation des *Thèses* de façon beaucoup plus critique dans un texte

Thèses, c'est avant tout la construction complète du concept de la *praxis* révolutionnaire, donnée comme le « mot d'ordre qui résout » l'antithèse métaphysique du « sujet » et de l'« objet », ou encore de la pensée philosophique et de l'action politique. L'idée centrale de Marx serait celle du caractère intrinsèquement « transformable » (*veränderbar*) de la réalité, dont le concept n'enveloppe pas seulement l'idée d'un état de choses *donné* ou des rapports qui résultent d'un processus achevé, mais aussi, toujours déjà, celle d'une *possibilité objective* à venir ou d'un « *novum* » en excédent sur le présent qui l'héberge : ce que ni le matérialisme ni l'idéalisme classiques n'auraient jamais admis. Reclassant les *Thèses* en trois groupes (le groupe relatif à la théorie de la connaissance, qui fait de la *praxis* par opposition à l'intuition — *Anschaung* — le critère de la vérité, le groupe anthropologique-historique, qui dresse face à face l'aliénation sous ses formes religieuses aussi bien que bourgeoises et le « vrai matérialisme » qui définit le rapport social comme ce qui se métamorphose à partir de soi-même, enfin le groupe relatif à la théorie-praxis, où l'idée de la « critique » se concrétise comme dépassement du monde *donné*), Bloch construit une sorte de syllogisme dont la conclusion serait le *Losungswort*¹⁰ : « *transformation du monde* ». De façon tout autre, Althusser s'intéresse au symptôme d'une « coupure épistémologique » en train de s'opérer dans la pensée de Marx que constitueraient les *Thèses* : Marx est en passe de se détacher définitivement d'une interprétation humaniste feuerbachienne du communisme pour entrer

posthume (daté de 1982) : « Sur la pensée marxiste », *Futur antérieur*, n° spécial « Sur Althusser. Passages », 1993. Parmi les critiques suscitées en France par l'interprétation d'Althusser (et notamment celle de la VI^e Thèse), on se reportera en particulier à celle, très augmentée, de Lucien Sève (*Marxisme et Théorie de la Personnalité*, Éditions Sociales, Paris, 1969, p. 82 et sq. : « la conception marxiste de l'homme », rééd. Messidor, 1981).

10 En allemand, à la fois « mot d'ordre » et « résolution » ou « mot de la fin ». L'étymologie est proche de « *Erlösung* » : rédemption, délivrance.

dans la problématique scientifique des rapports sociaux et de la lutte des classes comme moteur de l'histoire, et les *Thèses* expriment cette transition. Leur terminologie, qu'il faut souvent lire à rebours de l'évidence, révèle l'émergence de nouvelles idées à l'intérieur d'un ancien langage auquel elles cherchent à faire dire autre chose que ce pour quoi il avait été construit, annonçant une théorie sans véritable précédent (le matérialisme historique), dont les implications sont encore à *venir*. L'exemple par excellence de cette herméneutique de la torsion des concepts, suspendus entre adéquation et inadéquation, est justement la *praxis*, dont Althusser fait le « nom » philosophique de ce qui dans l'œuvre ultérieure de Marx (en particulier l'*Introduction* de 1857 à la *Critique de l'économie politique*) deviendra le « système des pratiques sociales articulées »¹¹. Ces interprétations sont antithétiques, mais il est intéressant de voir que Bloch et Althusser soulignent tous deux l'importance pour comprendre Marx d'un schème de la temporalité qui inclut objectivement le futur dans le présent à titre de possibilité subversive — à ceci près que pour Bloch ce schématisme caractérise l'*histoire*, l'*expérience*, alors que pour Althusser il caractérise la *théorie* (ou, comme il dira aussi, le *discours*)¹².

Mais pour notre propos le plus intéressant est la façon dont ces deux commentateurs affrontent le paradoxe enveloppé dans la VI^e Thèse, à cause des deux façons successives dont elle définit l'essence humaine (*das menschliche Wesen*). Il retentit sur toute la tradition du discours « anthropologique », venue de

11 Sur *praxis* et *pratiques* dans l'histoire de la philosophie, voir mon article : Étienne BALIBAR, « Praxis », *op. cit.*

12 Notons que ce schématisme de l'anticipation est très différent de l'idée traditionnelle, héritée de Leibniz par Hegel, d'un présent « gros de l'avenir » auquel il donnera naissance de façon spontanée ou violente. C'en est même le contraire. Il conviendrait évidemment de rapporter cette convergence au fait que Bloch et Althusser (de façon indépendante) ont fait de la « non-contemporanéité à soi » la structure typique du présent.

Kant, de Hegel, de Humboldt, et surtout évidemment de Feuerbach, dont *L'Essence du christianisme* de 1841 énonçait que « le secret du discours théologique est l'expérience anthropologique »¹³. À la thèse centrale de Feuerbach, qui veut que l'idée de Dieu et de ses attributs soit faite de représentations imaginaires « inversées » de l'essence humaine, Marx va objecter carrément : « Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux. » Prise à la lettre, cette formulation ne laisse apparemment pas d'autre possibilité que d'admettre que la notion d'essence humaine (*menschliches Wesen*) est nécessaire et même fondamentale, réitérant par conséquent le primat de la question anthropologique (« Qu'est-ce que l'homme ? ») en philosophie — à ceci près qu'il faudrait l'entendre de deux façon différentes : la mauvaise (attribuée à Feuerbach) énonce (ou implique) que « l'essence humaine [est] une abstraction inhérente à l'individu singulier » ; la bonne (dont se prévaut Marx lui-même) pose que « l'essence humaine est l'ensemble des rapports sociaux ». Bloch s'intéresse ici surtout à la démystification au second degré qui permet à Marx, poussant la critique feuerbachienne de la religion au-delà d'elle-même, et faisant ainsi de Feuerbach le dernier représentant de la tradition « naturaliste » qui court du stoïcisme à la religion bourgeoise des droits de l'homme, de dégager enfin un *humanisme réel*, immanent à la critique de la société bourgeoise (plus tard reconceptualisée comme « capitalisme »). Althusser cependant prétend entraîner le commentaire dans une autre direction : c'est que pour lui l'usage même

13 Voir Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, trad. franç. et prés. par Jean-Pierre Osier, Gallimard, Paris, « Tel », 1992 ; ainsi que le précieux commentaire de Philippe SABOT, *Ludwig Feuerbach. L'essence du christianisme* (introduction et chap. 2 « L'essence de la religion en général »), Ellipses, « philo-textes », Paris, 2001.

de l'expression « essence humaine » implique l'équivalence d'un *humanisme théorique* et d'une *anthropologie philosophique* avec lesquels il importe de rompre pour développer une théorie matérialiste de l'« ensemble » (c'est-à-dire du système, de l'articulation) des « rapports sociaux », explorant les transformations incessantes de ce qui fait l'« humain » en société — les rapports de domination et les conflits de classes — et détruisant l'idée même d'*attributs* universels ou invariants qu'on pourrait retrouver dans tout sujet ou individu particulier. D'un seul et même mouvement cette historicisation radicale ou désessentialisation invalide l'anthropologie au niveau de la théorie et fait de l'humanisme une idéologie. Dans la formulation de Marx, les mots les plus importants seraient donc : « dans sa réalité effective » (*in seiner Wirklichkeit*). Ils fonctionnent comme une injonction théorique (un « poteau indicateur ») au sein de l'ancien discours de l'essence pour signaler qu'il n'est plus tenable, et commandent de le remplacer par un autre discours, où il n'est pas question de l'homme en général, mais de l'analyse des rapports sociaux. « Social » s'oppose à « humain » comme « rapports » s'oppose à « essence ».

Si, sur cette base, nous revenons un instant au commentaire de Bloch, deux choses doivent cependant nous frapper. La première, bien sûr, c'est qu'il tombe formellement sous le coup de la critique d'Althusser, puisqu'il maintient qu'il existe deux anthropologies successives, de même qu'il existe deux types de matérialisme, et au fond aussi deux types d'humanisme, dont l'un demeure abstrait, parce qu'il se fonde sur l'idée d'*attributs* éternels de l'« homme », tandis que l'autre, suivant les mots mêmes de Marx, est « réel » et traite des transformations historiques de la société qui engendreront un « homme nouveau »¹⁴. Mais la seconde, c'est que Bloch s'est ainsi donné la possibilité

14 La notion d'*humanisme réel* est employée par Marx surtout dans le livre (écrit avec Engels) qui précède immédiatement les *Thèses : La Sainte Famille*

de faire le lien entre la VI^e Thèse et les écrits contemporains de Marx qui traitent justement de l'humanisme comme idéologie : en particulier la célèbre critique des présupposés de la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » contenue dans l'article *Sur la question juive*¹⁵. Ce qui le conduit à souligner que l'anthropologie de l'« essence abstraite » est elle-même *historiquement produite* : ce qu'elle exprime dans le langage de la philosophie est la conception politique de la bourgeoisie ascendante, qui a repris à son compte la vieille thématique du « droit naturel » (*Naturrecht*) venue de l'Antiquité pour procurer un fondement universel à sa propre institution de la citoyenneté dans le cadre national¹⁶. Bloch ne se contente donc pas d'indiquer que l'humanisme abstrait a une dimension de classe, il signale aussi pour nous la difficulté qu'il y a à critiquer *tout* humanisme ou discours anthropologique sans se départir pour autant d'une perspective *universaliste* (y compris, bien entendu, l'universalisme d'un projet socialiste ou communiste).

Les argumentations croisées de Bloch et d'Althusser revêtent un intérêt particulier pour nous au moment où les débats concernant l'*universalisme* dans ses différentes figures (non

ou *Critique de la Critique critique contre Bruno Bauer et consorts* (1844). Voir en particulier le début de la préface : « L'*humanisme réel* n'a pas en Allemagne d'ennemi plus dangereux que le *spiritualisme* ou *idéisme spéculatif*, qui, à la place de l'*homme individuel réel*, met la "*Conscience de soi*" ou l'"*Esprit*" et enseigne avec l'Évangéliste : "C'est l'esprit qui vivifie tout, la chair n'est bonne à rien." Il va de soi que cet esprit désincarné n'a d'esprit qu'en imagination. Ce que nous combattons dans la Critique de *Bauer*, c'est précisément la reproduction caricaturale de la *spéculation*. Elle est à nos yeux l'expression la plus achevée du principe *germano-chrétien*, qui joue sa dernière carte en métamorphosant "*la Critique*" elle-même en une puissance transcendante » (trad. franç. par Erna Cogniot, Éditions Sociales, Paris, 1969, p. 13).

15 Karl MARX, *Sur la question juive* [1844], prés. et comm. par Daniel Bensaïd, La Fabrique, Paris, 2006.

16 Voir Ernst BLOCH, *Droit naturel et dignité humaine* [1961], trad. franç. par Denis Authier et Jean Lacoste, Payot, Paris, 1976.

seulement l'universalisme bourgeois ou prolétarien, mais l'universalisme « planétaire » postcolonial, ou l'universalisme de « genre ») tendent à remplacer en philosophie la « querelle de l'humanisme » telle qu'elle fut menée à l'intérieur et à l'extérieur des cercles marxistes au cours des années 1960 et 1970. Peut-être pouvons-nous dire que cette nouvelle « querelle », tout aussi vive que la précédente que pour une part elle prolonge et pour une part elle déplace vers de nouveaux enjeux, est aujourd'hui devenue le foyer du travail philosophique en tant qu'il implique aussi la politique. Ma position sur ce point, telle que je l'ai exposée ailleurs, consiste à poser qu'« humanisme » et « anthropologie » sont deux notions et deux questions en fait distinctes, dont il faut s'occuper séparément. Si paradoxale que sonne l'expression d'anthropologie « non humaniste » ou même « antihumaniste » aux oreilles d'un philosophe classique, il se pourrait qu'elle apparaisse aujourd'hui non seulement comme possible, mais comme nécessaire ¹⁷.

C'est sur ce point en particulier qu'une relecture minutieuse des *Thèses sur Feuerbach* peut s'avérer très éclairante. Je l'entreprends ici pour la VI^e en procédant de la façon suivante : 1) dans une première partie je m'occuperai de la partie *négative* (*pars destruens*) de la thèse de Marx, autrement dit sa critique de l'« essence abstraite » inhérente à l'« individu isolé », en essayant de mettre au jour ce qu'il vise dans l'histoire des idées (au-delà de Feuerbach lui-même) ; 2) dans une deuxième partie, je m'occuperai de la partie *positive* (*pars construens*), autrement dit l'équivalence proposée entre « essence humaine » et « rapports sociaux », en prenant comme clé certaines bizarreries de

17 J'emprunte l'expression « querelle de l'humanisme » à Althusser, qui avait projeté sous ce titre en 1967 un ouvrage resté inachevé (voir Louis ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques*, tome II, Stock-IMEC, Paris, 1995, p. 433-532), et je lui adjoins celle de « querelle de l'universalisme » (voir Étienne BALIBAR, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris, 2011).

sa terminologie ; 3) enfin, dans une troisième partie, je discuterai brièvement pour lui-même le *point d'hérésie* défini par Marx, autrement dit je me demanderai quelles orientations ses formulations ont pour effet d'*ouvrir* ou au contraire de *fermer* (et même d'*interdire*) dans le débat anthropologique, dont on voit bien aujourd'hui que, s'il a précédé Marx, il lui survit aussi, ou peut se continuer après lui d'une façon nouvelle.

L'énoncé négatif :

« L'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier »

Pour y voir clair dans la sémantique et la grammaire de l'énoncé de Marx, il faut revenir à l'original allemand. Les traductions sont utiles parce que leurs difficultés révèlent des questions d'interprétation latentes : les mots concepts utilisés par Marx couvrent en effet un *spectre* de significations qui n'a pas, généralement, d'équivalent parfait dans notre langue. Ce sont, en ce sens, des intraduisibles dont la traduction constitue une tâche interminable. En sens inverse, notons déjà pour y revenir le symptôme que constitue le recours de Marx à un « mot étranger » dans sa langue (qui se trouve être un mot de la nôtre : *ensemble*, « germanisé » par l'adjonction de l'article).

« *Être* » *et* « *essence* ». Les problèmes commencent avec la catégorie directrice de la *Thèse* : *Wesen*. Comme on l'a vu, la traduction courante est « essence ». C'est d'autant moins évitable que Marx est en train de discuter l'ouvrage de Feuerbach, *L'Essence du christianisme* (*Das Wesen des Christentums*) qui, comme je l'ai rappelé, soutient la thèse d'une projection imaginaire de l'essence humaine dans la figure de l'essence divine. Mais le terme *Wesen* est couramment utilisé aussi en allemand pour désigner un « être » quelconque, de sorte que

— hors contexte — « *ein menschliches Wesen* » se traduirait par « un être humain ». Or la corrélation des deux notions de l'être et de l'essence (en grec : *to on* et *ousia*) est à l'œuvre depuis ses débuts dans le discours de la métaphysique. C'est particulièrement le cas chez Aristote dont l'héritage continue de se diviser entre, d'une part, les empiristes nominalistes pour qui les seuls « êtres réels » sont les individus (« substances individuelles », dit Aristote), tandis que les « universaux » (c'est-à-dire les notions générales ou les essences) constituent des abstractions intellectuelles qui s'appliquent à une multiplicité d'individus ayant les mêmes propriétés et, d'autre part, les réalistes essentialistes pour qui les individus singuliers « participent » d'idées générales ou d'essences qui peuvent être conçues comme des types ou des genres — voire en tirent leur existence, composée de forme et de matière, ce qui fait des essences elles-mêmes des êtres *plus réels* que la réalité empirique.

Ce fonds métaphysique précède de très loin l'« idéologie bourgeoise », mais il faut le restituer pour comprendre ce qui va maintenant conduire Marx à considérer des questions de type ontologique. Il en est un autre plus proche cependant (bien que non indépendant) : c'est le fonds hégélien dont Marx et Feuerbach sont tous deux également imprégnés. On se référera ici au passage crucial de la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807) où Hegel définit « l'esprit » (*der Geist*) — terme générique pour penser toutes les figures de la conscience qui sont aussi des figures institutionnelles, engagées dans l'historicité. Hegel parle d'un *Tun aller und jeder* (« activité de tous et de chacun ») que rassemble et intériorise l'esprit, ou encore d'une « essence spirituelle » (*das geistige Wesen*) qui est en tant que telle l'« essence des essences » (*das Wesen aller Wesen*)¹⁸. Ne nous hâtons pas de

18 Voir G. W. F. HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, tome II, p. 9-13 (trad. franç. par Jean Hyppolite, Aubier, Montaigne, Paris, 1941). Dans la *Logique*, Hegel distingue nettement « logique de l'être » (*Sein*) et « logique de

caractériser ceci comme jargon dialectique spiritualiste : il s'agit de réfléchir dialectiquement la transition de la conscience individuelle (pour qui la subjectivité et l'objectivité se présentent comme des contraires) à des figures collectives intersubjectives (ou transindividuelles) où le sujet et l'objet deviennent les aspects complémentaires d'une même historicité. Or Marx n'abandonnera jamais cette problématique. Mais, une fois de plus, la terminologie de l'essence ne reflète pas toutes les connotations de l'énoncé : si nous retraduisons respectivement par *un être spirituel* et *l'être de [tous] les êtres*, une nouvelle dimension émerge, qui n'est pas seulement ontologique mais *onthéologique* comme dira Heidegger en reprenant une formule kantienne, quand il voudra dénoncer la confusion de l'être des êtres (ou, de son point de vue, l'« être de l'étant ») avec un « être suprême ». Nous comprenons alors que toutes ces formules s'inscrivent dans une chaîne signifiante, où la thèse *théologique* (l'essence des essences est Dieu) et la thèse *anthropologique* défendue par Feuerbach (pour qui l'essence des essences, qui est l'essence humaine, désigne aussi un « être suprême », en ceci que tous les autres — y compris Dieu — sont compris dans sa représentation) se subordonnent à une troisième, proprement spéculative, énoncée par Hegel : l'essence des essences, *c'est l'esprit*, qui est aussi ontologiquement l'être suprême. Elle sert de transition historique entre les deux précédentes, dans la mesure où « esprit » (*Geist*) peut s'entendre soit comme attribut transcendant de la divinité ou « esprit divin », soit comme faculté transcendantale de l'homme ou « esprit humain » (raison humaine).

l'« essence » (*Wesen*), en différenciant les deux termes concurrents. Mais il s'agit alors de l'être immédiat ou simplement *donné*, non « réfléchi ». Dans la *Phénoménologie*, il arrive au contraire fréquemment que leurs significations se recoupent.

Le fait de déployer ainsi les sous-entendus de la phrase de Marx ajoute des éléments très importants à la discussion qui porte sur son sens et sur ses conséquences, parce qu'il nous fait voir que Marx, quelle qu'ait été à cette époque son admiration pour la « critique de la religion » opérée par Feuerbach, avait parfaitement compris qu'une anthropologie dont la catégorie centrale est la « nature humaine » ou l'« essence de l'homme » risque de ne constituer qu'une autre théologie (même sécularisée), dans laquelle Homme ou Humanité fonctionnent comme autant de noms divins, ou noms de Dieu — à condition que l'humain y soit pourvu d'attributs ou de pouvoirs suffisamment transcendants eux-mêmes (tels que la conscience de soi, l'auto-émancipation ou la capacité d'autocréation)¹⁹. Mais il nous permet aussi de comprendre comment Marx a pu se retrouver pris à son tour dans le même cercle, puisque des catégories ou des noms comme l'Histoire, la Société, la Révolution voire la *Praxis* sont susceptibles de figurer comme autant d'instances de l'Esprit, en dépit de toutes les déclarations de matérialisme ou même grâce à elles. Dès lors ces catégories oscilleront entre une référence théologique et une référence anthropologique. Nous savons que c'est exactement ce qui a eu lieu dans la tradition marxiste — au point que très peu de marxistes ont été

19 Cette position est sans doute hérétique mais parfaitement défendable à l'intérieur d'une tradition théologique chrétienne (celle du Dieu fait homme...). L'idée que la véritable essence de Dieu est l'Homme en tant qu'il se crée ou s'émancipe lui-même court depuis la gnose de l'Antiquité jusqu'au protestantisme moderne, et de là elle passe à l'idée de substituer une « religion de l'Humanité » à la « superstition » du Dieu transcendant et de sa puissance mythique (défendue en France en particulier par Auguste Comte). Feuerbach y occupe une position de charnière : voir Simon DECLoux, S. J., « À propos de l'athéisme de Feuerbach », I et II, *Nouvelle Revue théologique*, n° 90 et 91, 1969, et Philippe SABOT, « L'anthropologie comme philosophie. L'homme de la religion et la religion de l'Homme selon Ludwig Feuerbach », *Methodos. Savoirs et textes*, n° 5, « La subjectivité », 2005.

immunisés contre la reprise de leurs concepts dans une perspective ontothéologique. Bloch et Althusser n'y font pas exception. La question qui s'impose à nous est alors : s'il est vrai que Marx a pris conscience d'une telle possibilité, en suggérant que Feuerbach n'était au fond qu'un « théologien bourgeois » au moment même où il mettait au jour le fonds métaphysique de son matérialisme, quelle est la *stratégie conceptuelle* au moyen de laquelle il s'efforce de *ne pas répéter* une fois de plus l'effet de signification ontothéologique, alors même qu'il veut continuer à parler d'un *menschliches Wesen*, c'est-à-dire d'une essence humaine ou d'un être humain en général ? On voit que des expressions comme « anthropologie historique » ou « ontologie sociale » ne tranchent pas la question, mais la solution ne peut pas consister non plus à *se débarrasser* de toute problématique anthropologique, voire ontologique.

L'abstraction et la réalité effective. Si nous voulons encore un indice de ce que les tensions conceptuelles sous-jacentes à l'usage de certains mots et de certaines formes propositionnelles dans le texte de Marx appellent une comparaison serrée avec Hegel, nous le trouverons dans l'opposition entre l'*abstraction* (*ein Abstraktum*) et la *réalité* (*Wirklichkeit*). D'où provient cette antithèse ? De la logique hégélienne en général, sans doute, mais aussi, à nouveau, du passage clé de la *Phénoménologie* où Hegel décrit l'entrée en scène de l'esprit avant, finalement, de l'identifier avec l'« esprit d'un peuple », ce qui le conduit à poser que les figures singulières ou individuelles (que, de façon remarquable, il appelle métonymiquement « des consciences »), ne sont que des *abstractions* ou des moments abstraits de l'esprit *effectif* (*wirklicher Geist*) lui-même²⁰. Nous

20 « Toutes les figures antérieures de la conscience sont des abstractions de cet esprit (*Abstraktionen desselben*). » (*Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 11.) Hegel reprend ici des thèmes de sa jeunesse (défendus en particulier dans le

comprenons du coup comment, dans la grande opposition qui structure la partie négative de la VI^e Thèse, Marx peut sembler à la fois se réclamer d'un nominalisme (à la Stirner, l'ennemi juré de Feuerbach ²¹) pour qui des idées générales ou des noms d'espèces comme l'Humanité ne sont que des abstractions vides, et repousser l'idée d'individus isolés tels que les imagine la théorie politique ou économique bourgeoise, appuyée sur la métaphysique. C'est que l'essence commune et l'individualité « égoïste » sont tout aussi abstraites l'une que l'autre quand on les « sépare » de ce qui leur confère l'*effectivité* : non pas simplement une « réalité », au sens d'une existence de fait, d'un « être là » observable (*Dasein*), mais un procès de réalisation ou une *opération* (rappelons en effet que *Wirklichkeit* vient de *Werk* et du verbe *wirken*, équivalents allemands des termes latins *opus*, *operari*, et du grec *ergon*, *energeia*, l'« être en acte » qui procède d'une œuvre). C'est là exactement ce qu'Hegel avait défini comme l'*esprit* en tant qu'« essence absolue et réelle qui se soutient soi-même » (*das sichselbsttragende absolute reale Wesen*) et que Marx lui-même identifiera à l'ensemble des processus sociaux de transformation qui affectent les rapports sociaux. Marx a donc repris à son compte la façon dont Hegel pratiquait le *rejet simultané* des « essences » antithétiques, d'autant plus abstraites qu'elles croient chacune pour son compte surmonter l'abstraction. Mais cela n'empêche pas qu'il se propose

Système de la vie éthique de 1802-1803) qui seront au cœur de sa philosophie de l'histoire dans les ouvrages de la maturité.

- 21 Plus on retarde la rédaction des *Thèses sur Feuerbach* dans le courant de l'année 1845, plus il devient vraisemblable qu'elles aient été influencées par la critique féroce de toute catégorie « essentialiste » proposée par Stirner dans *L'Unique et sa propriété*, qui vise particulièrement la notion feuerbachienne de l'« homme générique » (*Gattungswesen*) et son communisme fondé sur l'idée de l'homme comme « *Gemeinwesen* » (homme communautaire ou de la communauté, à comparer avec le *zōon politikon* aristotélicien). La confrontation des deux points de vue, sous l'angle logique aussi bien que politique, formera le fil conducteur de *L'Idéologie allemande*.

de subvertir à son tour radicalement la logique de ce double rejet qui en avait fait une opération « spirituelle ». Toute la question sera pour nous de savoir jusqu'où porte cette subversion. Mais, au préalable, il nous reste à examiner un autre terme étrange et chargé de significations historiques qui porte son argumentation : le mot *inwohnend*.

L'habitation, l'incarnation et la possession du sujet.

Revenons à la phrase critique, dans le texte allemand : « [...] *das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum*. » Jusqu'à présent, suivant la pente des commentaires, nous nous sommes fixés sur l'antithèse entre l'abstraction (*Abstraktum*), spontanément identifiée à une idée générale ou universelle, et l'individualité (*Individuum*). Nous avons négligé le verbe qui les relie : ce participe présent *inwohnend*, rendu par « inhérent » (Labica) ou mieux par « qui réside dans » (Macherey). On relève ici l'une des petites modifications apportées par Engels au texte initial : à la place du terme de Marx, il écrit dans son édition de 1888 *innewohnend*, ce qui ne semble rien de plus qu'une différence de graphie, allant dans le sens de la modernisation. Le terme que les dictionnaires rendent par « immanent » est proche du nom *Einwohner* (plus anciennement *Inwohner*), « habitant » (ou résidant) dans une maison, un lieu, un pays. Mais il peut évoquer aussi l'idée de « possession » (y compris au sens d'*être possédé* par une force, un dieu, par le diable, etc.). L'original de Marx cependant n'est pas simplement un *lapsus calami* : non seulement il existe (avec la même étymologie) dans un allemand plus archaïque, mais on le trouve dans des contextes théologiques où il décalque le latin d'Église *inhabitare* qui, avec son substantif *Inhabitatio*, se distingue des simples *habitare*, *habitatio*, pour désigner (par convention) la relation intime entre les personnes de la Trinité et, par conséquent, la personne divine et l'âme de l'homme où

elle est « présente »²². Étudiant accompli de l'idéalisme allemand, Marx devait être familier (directement ou indirectement) avec ce contexte. Cette supposition ne suffit évidemment pas à fonder une interprétation, mais elle donne une indication quant à la complexité des discours articulant « individualité » et « abstraction de l'essence » qui sont susceptibles de tomber sous sa critique. Ils suivent en effet, en gros, deux modèles différents (renvoyant à deux généalogies croisées) dont la convergence finit par produire l'idée moderne du sujet transcendantal, telle que la définissent Kant et ses successeurs : le modèle postaristotélicien de l'individuation du sujet par combinaison d'une forme et d'une matière, et le modèle postaugustinien de la subjectivation de l'individu par la relation singulière qu'il entretient avec son créateur, par l'intermédiaire du Christ qui est précisément le Médiateur, le Verbe incarné et le Rédempteur de l'humanité²³.

C'est au modèle métaphysique, postaristotélicien, avec son oscillation constante entre interprétation nominaliste individualiste et interprétation essentialiste ou « platonicienne »

22 Cet usage est important en particulier chez Maître Eckhart, d'où il passe chez Jacob Böhme : *Von der Menschwerdung Jesu Christi* (1620) (édition en ligne par Gerhard Wehr, Google ebook), 3-1.5 et 3-7.4. Il est commun dans la tradition philosophique et théologique augustinienne d'expliquer métaphoriquement que l'âme « habite » (*habitat*) le corps, ou que le corps est la « maison » de l'âme. *Inhabitare/inwohnen* signale une relation plus intime et plus intense à la fois, qui correspond à la « présence » de Dieu dans l'âme du fidèle. Son usage est directement associé aux développements de la doctrine de la Trinité : voir Karsten LEHMKUHLER, *Inhabitatio : Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingue, 2004. De là dériveront toutes sortes d'extrapolations (comme l'imaginaire mystique des « châteaux » de l'âme chez sainte Thérèse) ou renversements (comme la thèse de Foucault : « l'âme, prison du corps »).

23 Cette présentation doit tout au travail d'Alain de Libera sur la généalogie du sujet entre scolastique et modernité : voir sa contribution à notre article « Sujet », in *Vocabulaire européen des philosophies*, op. cit., ainsi que les volumes parus de son *Archéologie du sujet*, Paris, Vrin, 2007-2014.

(*participation* des individus au type général de l'espèce ou du genre) que se réfèrent le plus souvent les commentaires de la VI^e Thèse de Marx ²⁴. L'essence humaine est alors entendue comme Genre humain ou Espèce humaine (Humanité générique), dont les individus ne seraient que les cas particuliers : des « instances » ou des « supports » participant des attributs d'une même essence ou, inversement, contribuant par l'analogie de leurs propriétés à la formation d'une idée générale de leur type commun. On relève ici évidemment l'usage que fait Feuerbach lui-même de la notion de « genre » (*Gattung*) ou d'être générique qui, en histoire naturelle et en anthropologie, dénote le type commun, et que Marx va retourner contre lui. *Chaque individu* est un représentant du type, et on peut le concevoir *séparément* comme formé (ou « créé ») *d'après* ses propriétés essentielles : en conséquence, *tous* les individus « partagent » une même relation à ce type mais, dans cette relation qui leur est « commune », ils demeurent pourtant *isolés* les uns des autres, car (même si c'est de façon plus ou moins parfaite) chacun porte en lui le *type entier* (qui peut évidemment être social ou moral plutôt que simplement physique). C'est donc seulement *a posteriori*, quand ils ont déjà été constitués comme individus « génériques », qu'ils peuvent *entrer en relation* les uns avec les autres de différentes manières : mais ces relations sont par définition accidentelles, elles ne définissent pas leur essence. D'où le « naturalisme » dénoncé par Marx, jusque dans le discours de Feuerbach. Notons cependant que, de Kant à Feuerbach, l'idéalisme allemand s'est employé à *corriger* cette représentation métaphysique en lui ajoutant l'idée que, dans le cas de l'*espèce humaine*, se

24 Dont celui de Pierre Macherey, qui le fait avec un grand raffinement, en poursuivant les conséquences de cette critique de la métaphysique des « formes substantielles » jusqu'au moment de la confrontation entre les philosophies quasi contemporaines de Marx et d'Auguste Comte. J'en tire des suggestions fondamentales.

distinguant en cela de toute autre, les individus possèdent une autre attribution essentielle, tenant à la *conscience* qu'ils ont de leur relation au genre commun. Les êtres humains ne se définissent pas seulement par une *appartenance* au genre humain, mais par la *conscience* qu'ils ont de cette appartenance (idée dont Marx s'était lui-même abondamment servi dans des textes antérieurs). Ce qui leur permet aussi d'édifier une communauté morale à partir de cette conscience. En ce sens on peut dire que leur « être en commun » ou leur « essence communautaire » (*Gemeinwesen*) est toujours déjà présent en puissance dans leur « essence générique » (*Gattungswesen*)²⁵. Il est loisible de voir dans ce correctif « humaniste » une influence oblique, au sein de la tradition métaphysique, de l'autre lignée de pensée de l'individualité, celle que signale justement l'usage par Marx du mot *inwohnend*. Nous devons faire ici un petit détour par la théologie.

Quiconque est tant soit peu familier avec l'œuvre de saint Augustin (ou avec ses innombrables reprises dans la tradition occidentale, philosophique aussi bien que théologique) connaît évidemment l'énoncé figurant dans le *De vera religione* : « *Noli foras ire, in te ipsum redi : in interiore homine habitat veritas* » (« Ne cherche pas au dehors, mais rentre en toi-même, car c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité ») (ch. 29, § 72)²⁶. Beaucoup d'autres lui font écho dans l'œuvre du fondateur de la tradition théologique latine (en particulier dans les *Confessions* et le *De Trinitate*). Il y est toujours question du fait que ce qui réside au cœur de l'âme humaine (ou de sa partie la plus secrète : *interior intimo meo*, disent les *Confessions*), exprimant une vérité essentielle qui n'est pas seulement celle de la

25 Hegel constitue à cet égard un lien essentiel entre Kant et Feuerbach, mais dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817/1830), le concept de l'« espèce » (*Gattung*) ne renvoie qu'à la vie animale de l'homme.

26 Voir les *Œuvres de saint Augustin*, volume 8, *La Foi chrétienne*, intro., trad. et notes de J. Pegon, rév. par Goulven Madec, Desclée de Brouwer, « Bibliothèque Augustinienne », Paris, 1982.

condition humaine, mais *pour* l'être humain (car destinée à lui permettre de faire son salut), est précisément ce qui le dépasse infiniment (*superior summo meo*) : c'est-à-dire la présence intérieure de Dieu, ou la relation singulière de chacun avec son Créateur, son Juge et son Sauveur. Tel est le second modèle qui sous-tend la critique de Marx dans la VI^e Thèse, et qu'il nous faut remettre en place pour comprendre tout à fait en quel sens l'introduction des « rapports sociaux » va subvertir les représentations classiques de l'« essence humaine ». Sans doute cette tradition comporte elle-même beaucoup de variantes, allant de répétitions de la thèse d'Augustin à des interprétations et à des transformations de ce qu'elle énonçait, ce qui est le cas en particulier quand elle se trouve *sécularisée* par les philosophies de l'époque moderne²⁷. Une telle sécularisation peut prendre la forme d'une transposition simplement psychologique, mais il est plus intéressant pour nous d'envisager des variantes *transcendantes*, qui affrontent comme telles la question politiquement la plus décisive, qui concerne les relations (et les tensions intrinsèques) entre *verticalité* et *intériorité*, ou entre *transcendance* et *immanence*, inhérentes à la problématique de la subjectivité et du sujet. Non par hasard, c'est donc seulement par référence à ce second modèle et à la tradition qu'il recouvre, qu'on peut pleinement saisir la dimension « subjective » de la critique marxienne. Or, du point de vue théologique originel, ce qui commande tout est une *unité de contraires*, dans laquelle

27 Il est notoire que la formule de saint Augustin est citée par Husserl à la fin des *Méditations cartésiennes* de 1929. D'éminents phénoménologues, cependant, ont critiqué cet usage, soutenant que Husserl n'avait retenu qu'un des côtés de l'injonction d'Augustin — celle qui demande au philosophe de « faire abstraction du monde » pour accéder à une vérité intérieure, sans comprendre qu'elle constituait aussi le « lieu » qu'habite en l'homme le Visiteur venu d'En Haut, c'est-à-dire le Christ. Or cette habitation ou visitation est aussi ce qui interdit à l'homme d'être (et de se croire) son propre maître, et ainsi le « dépossède » ou l'exproprie. Voir Jean-Luc MARION, *Au lieu de soi ? L'approche de saint Augustin*, PUF, Paris, 2008, p. 139 et sq.

la verticalité du rapport entre Dieu (le Créateur) et son « sujet » (la Créature) doit être lue deux fois de suite, de haut en bas et de bas en haut : le Seigneur dont dépend l'existence même du sujet (ainsi que son salut) lui adresse un commandement, Il se révèle à lui, Il se rend auprès de lui pour lui faire sentir son pouvoir et lui offrir sa grâce ; mais, inversement, il appartient au fidèle de se tourner vers Dieu pour faire appel à Lui, Lui adresser sa prière, son acte de foi, sa reconnaissance dans la forme d'une « libre soumission » ou d'une « conversion ». Quand ce schème est sécularisé au sein d'un discours anthropologique, la verticalité est réduite et la transcendance symboliquement annulée, ce qui ne veut pas dire nécessairement qu'il n'y ait plus aucune idée de « souveraineté » en face de la « subjectivité » (bien que sans aucun doute la critique de la religion en Occident ait eu tendance à se prolonger en critique de *l'idée même de souveraineté*), mais que la souveraineté se ramène aux *effets d'autorité* (et en ce sens de domination) qui proviennent des représentations et des activités mêmes de l'homme. Le Dieu transcendant devient un « dieu mortel » (l'État), suivant la célèbre (et terrifiante) allégorie du *Léviathan* de Hobbes. À mi-chemin se situent les formes proprement philosophiques, « transcendantales », de la sécularisation : Kant, avec sa notion d'un *impératif catégorique* qui est comme une « voix de la raison » prescrivant aux sujets humains de respecter les règles permettant la formation d'une communauté morale d'êtres raisonnables au sein de laquelle seulement ils peuvent s'émanciper, nous en fournit l'exemple privilégié. Mais, comme l'admettent tous les commentateurs avertis, l'impératif catégorique ou la voix intérieure de la raison morale « habitent » l'intériorité de la conscience (ou de la subjectivité) kantienne exactement de la même façon que la « vérité » communiquée par la révélation divine habitait la partie secrète de l'âme dans la conception augustinienne du sujet.

Quand Marx objecte à Feuerbach que sa conception de l'essence humaine en tant que genre (*Gattung*) demeure « muette » (*stumme*) et ne cherche à « mettre en relation » les multiples individus ou à les « réunir » (*verbindende*) que par le biais d'une universalité *naturelle*, il pourrait sembler qu'il écarte cette seconde généalogie (ou qu'il reproche à Feuerbach de l'avoir ignorée). Mais alors pourquoi se servir du mot « habiter » (*inwohnend*) au lieu d'« informer » ou de « conformer » (*bildend, formierend*) ? Aux connotations que suggère ici la lecture même de Feuerbach, nous pourrions ajouter les éléments d'interprétation violemment ironiques que fournit l'article immédiatement antérieur *Sur la question juive* (1844), c'est-à-dire l'idée que ce qui « possède » de l'intérieur l'individu abstrait ou isolé (qu'on pourrait aussi désigner comme l'individu *individualisé* à l'extrême, appelé dans ce contexte « égoïste ») n'est rien d'autre que l'*idée de la propriété* (privée), dont Marx suggère ailleurs qu'à l'époque bourgeoise elle s'est substituée à Dieu en tant que « vérité intérieure » et source d'injonction souveraine pour l'homme²⁸. On comprendrait ainsi que Marx n'a pas en vue seulement une construction anthropologique de type métaphysique, mais son rapport intrinsèque avec la conduite morale et l'aliénation qui, à l'époque bourgeoise, affecte le rapport des individus à eux-mêmes en raison de l'inversion qu'il fait subir à leurs rapports sociaux. C'est bien ce que va expliciter la phrase suivante.

28 Plutôt qu'à Kant, cette formulation renvoie à une autre façon de « séculariser » l'idée de la vérité qui « habite » intérieurement l'individualité : celle que propose John Locke avec sa théorie de l'*identité personnelle* où les sujets qui « se possèdent eux-mêmes » sont en même temps « possédés » par une idée abstraite de la propriété privée, inséparable de l'idée même d'*abstraction*. Cette idée très profonde a été désignée comme la contrepartie ontologique de l'« individualisme possessif » par Crawford Brough MacPHERSON (*La Théorie politique de l'individualisme possessif*, 1962). Voir mon étude : Étienne BALIBAR, « *My Self, my Own*. Variations sur Locke », *Citoyen sujet*, *op. cit.*

L'énoncé positif :
« Dans sa réalité effective,
elle est l'ensemble des rapports sociaux »

Nous arrivons au moment décisif, où Marx va se déplacer d'une critique de ce que l'« essence humaine » *ne peut pas être* en direction de *ce qu'elle est effectivement*, désignant ainsi ce qui forme l'objectif et le contenu déterminé de la critique. Ici, toutes les obscurités devraient se lever. Hélas, la multiplicité des commentaires et des reformulations auxquels la formule a donné lieu nous montre assez que toute ambiguïté n'en est pas absente, voire qu'elle est porteuse de contradiction. Ce n'est pas, bien au contraire, ce qui doit nous arrêter. N'oublions pas que ces « thèses » sont des notes personnelles jetées sur le papier, jamais relues, mais ne restons pas insensibles (comme l'avait été Engels lui-même) à ce que leur écriture a de proprement « génial », qui leur confère, en langage benjaminien, un caractère d'*illumination*. Il faut donc essayer de tirer le maximum de cette écriture, sans craindre de la solliciter jusque dans son détail.

Passage à l'effectivité. Le premier problème à discuter concerne la valeur sémantique de l'*antithèse*, marquée par l'expression (hégélianisante, on l'a vu) : « *In seiner Wirklichkeit* », traduite par « dans sa réalité ». J'opposerai ici une interprétation (logiquement) faible et une interprétation forte. L'interprétation faible met en évidence un renversement : mettons de côté, nous dirait Marx, ce qu'était l'essence humaine dans la représentation des philosophes tels que Locke, Kant, Feuerbach, qui en font une abstraction spéculative, un produit de l'imagination, et tournons-nous vers ce qu'elle est *réellement*, en tant qu'essence réelle (*das wirkliche Wesen*). La « réalité » ici, c'est la *vérité*, au sens de ce qui est conforme aux faits matériels. Le sens de la formule serait donc : il

est faux que l'essence humaine soit l'habitation de l'individualité par une abstraction ; ce qui est matériellement vrai, c'est qu'elle est l'ensemble des rapports sociaux. Mais, dans un contexte hégélien, comme je l'ai rappelé, il faut mieux prendre en compte la différence logique entre « réalité » (*Realität*) et « effectivité » (*Wirklichkeit*). Ce qui ne veut pas dire seulement qu'il faut indiquer ce que l'essence humaine *est effectivement*, mais ce qu'elle *devient quand elle est effectuée*, c'est-à-dire *produite*, en tant que résultat des opérations matérielles et historiques — point sur lequel, on l'a vu en particulier avec Bloch, Marx ne se lasse pas d'insister dans l'ensemble des *Thèses*, en ayant recours aux concepts caractéristiques de *praxis* et de *Tätigkeit* ou activité. Et même davantage : il faut penser ce qui identifie l'essence avec une effectuation ou un processus de réalisation « en acte ». C'est ce que j'appelle l'interprétation forte de la VI^e Thèse : le *concept* de *Wesen* (être ou essence) n'a *pas d'autre contenu* qu'une activité ou un procès, en d'autres termes une *praxis*²⁹. Nous pouvons même la pousser encore d'un cran, en suggérant que le mouvement de réalisation qui affecte à la fois l'essence humaine et le concept d'un être-essence de l'homme en constitue du même coup le dépassement dialectique ou (comme traduit Derrida) la relève. Alors ce que vise la critique marxienne n'est pas seulement *une représentation (encore) abstraite* de l'essence humaine, à laquelle on opposerait une conception concrète de l'essence, mais c'est la notion même d'une essence de l'homme qui est une « abstraction ». Althusser a donc raison sur ce point, mais c'est Bloch qui en

29 Si l'on veut poursuivre ici la confrontation entre Hegel et Marx, en revenant à la lettre de la *logique* hégélienne qui distingue méthodologiquement le *Sein* (« être ») du *Wesen* (« essence ») comme deux moments dialectiques successifs, on pourra dire que Marx *prolonge Hegel* au sein même de sa logique (et de ce fait le rectifie) : il fait de la *praxis* le « dépassement » de l'antithèse entre l'essence et l'abstraction, de même que Hegel avait fait du *devenir* le dépassement de l'antithèse entre l'être et le néant.

donne la clé en rapprochant systématiquement l'invention de la catégorie de *praxis* dans les *Thèses* du mot d'ordre de Marx dans la même période : « réaliser la philosophie », ce qui ne se pourrait pas si elle n'était pas simultanément « niée » ou « relevée » (*aufgehoben*) en tant que simple philosophie. Comme on sait, l'inverse aussi est vrai pour Marx : la philosophie ne peut être « niée » sans être simultanément « réalisée » (ou sans *devenir réalité*, entrer dans le réel)³⁰. À quoi j'ajouterai simplement ceci : dans le contexte de la VI^e Thèse, puisque la forme typique de la philosophie à laquelle s'en prend Marx est le discours anthropologique, on doit pouvoir dire que *l'anthropologie en tant que figure philosophique* (ou, comme dirait Althusser, « problématique ») doit être à la fois niée (*aufgehoben*) et réalisée (*verwirklicht*). Et comme le concept sur lequel se fonde la possibilité même d'une anthropologie philosophique est le concept d'essence humaine, il faut que ce concept soit lui-même *aufgehoben*, nié et réalisé. Or quelle est la formule qui cristallise à la fois cette opération dialectique et son résultat conceptuel ? Évidemment ce qui surgit maintenant sous le nom d'ensemble des rapports sociaux (*gesellschaftlichen Verhältnisse*). Voyons ce que cela peut vouloir dire.

Rapports et relations. Mais d'abord gardons en mémoire une triple donnée philologique. Premièrement, il ne faut pas oublier que les formules de Marx sont historiquement situées et conditionnées par un contexte : nous sommes, en 1845, au lendemain même de l'invention ou *introduction* dans la langue philosophique et politique de cette expression

30 Ce thème insiste particulièrement dans l'essai de 1844 : « Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel » (publié dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher*), où Marx parle pour la première fois du *prolétariat* comme du sujet de la révolution à venir (voir mon étude : Étienne BALIBAR, « Le moment messianique de Marx », *Citoyen sujet*, op. cit.).

d'abord forgée en français : les *rapports sociaux*, simultanément produite par les « trois idéologies » postrévolutionnaires (libéralisme, socialisme, conservatisme), ce qui est un événement fondamental de l'histoire des idées³¹. Deuxièmement, « rapport » appartient à un paradigme complexe, dont les termes ne se recouvrent jamais exactement d'une langue à l'autre : ainsi « rapport » et « relation » en français n'ont pas exactement les mêmes usages qu'en allemand *Verhältnis* et *Beziehung*, ou en anglais *relation* et *relationship*, etc. La difficulté réside toujours dans la façon dont on déplace le curseur entre des connotations d'activité et de passivité, d'objectivité et de subjectivité, ou d'extériorité et d'intériorité — tout ce que Kant aurait appelé des « amphibologies de la réflexion ». Enfin, troisièmement, la discussion d'une formule marxienne qui fait intervenir des *rapports sociaux* (*a fortiori* pour leur conférer une valeur « essentielle ») ne peut échapper à l'influence rétroactive des conceptualisations ultérieures, spécifiant les « rapports sociaux » comme « rapports de production » et comme

31 Voir Pierre MACHEREY, « Aux sources des rapports sociaux », *Genèse*, n° 9, octobre 1992 (réédité dans *Études de philosophie « française » de Sieyès à Barni*, préface de Bertrand Binoche, Publications de la Sorbonne, Paris, 2013). Macherey souligne l'importance des œuvres pratiquement contemporaines de Louis de Bonald (un conservateur), de François Guizot (un libéral), et de Claude de Saint-Simon (un socialiste, dont il serait difficile de surestimer l'influence sur la formation de la pensée de Marx). Voir aussi Immanuel WALLERSTEIN, *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIX^e siècle*, trad. franç. par Anne-Emmanuelle Demartini et Xavier Papaïs, PUF, Paris, 1991. Une des notions clés pour la constitution du paradigme sociologique est l'*individualisme* (sans doute défini pour la première fois par Tocqueville dans *De la Démocratie en Amérique* de 1841), distingué de l'*égoïsme* moral, pour analyser le comportement des sujets séparés de leurs affiliations ou appartenances sociales (« états », « ordres », familles, confessions religieuses, etc.), sur lequel chacune des trois idéologies porte un jugement différent. Dans *Sur la question juive* de 1844, Marx continue d'écrire « égoïsme », mais en un sens très proche d'« individualisme », pour décrire la contradiction entre les conditions sociales d'existence des individus et leurs effets dans la société bourgeoise.

« rapports de classes » (*Produktionsverhältnisse, Klassenverhältnisse*), et leur rattachant de proche en proche tout l'ensemble des rapports sociaux, pour les soumettre à la loi de l'antagonisme historique, et leur associer différentes formes de domination. Dans quelle mesure les *Thèses* de 1845 raisonnent-elles déjà implicitement dans ces termes ? Il est difficile d'exclure totalement cette perspective, surtout si l'on tient compte de la façon dont Marx décrit ici et dans les textes contemporains — comme, à nouveau, *Sur la question juive* — l'aliénation de la société bourgeoise comme une scission et un conflit interne de la société avec elle-même engendrés par le développement de la propriété privée. Et pourtant, ce qui doit nous frapper, c'est plutôt le fait que de telles notions *ne figurent pas* dans le texte des *Thèses*, où tout se passe au contraire comme si Marx évitait de conférer à la catégorie du « rapport » quelque *détermination* que ce soit, au-delà de l'adjectif « social » (dont on peut même se demander, surtout dans le contexte historique auquel je me suis référé, s'il n'est pas largement redondant : car que seraient des « rapports » qui ne seraient pas « sociaux » ?). Les lecteurs marxistes se sont donc trouvés placés devant une alternative : ou bien lire l'expression « rapports sociaux » comme une anticipation ou une désignation implicite des concepts du matérialisme historique « à venir », y compris la fonction « déterminante » de la production sociale et des luttes de classes (ce que fait Bloch aussi bien qu'Althusser) ; ou bien lire dans les *Thèses* une notion de « rapport » virtuellement indéterminée, plus générale ou même *générique*, ce qui majore la continuité avec la tradition de l'anthropologie philosophique et de sa « réalisation » ou « sécularisation » par rapport à la théologie, ouvrant la possibilité d'une *ontologie sociale* ou *ontologie du social*, dont les catégories fondamentales dérivent de l'équivalence première, axiomatiquement posée, entre le « rapport » ou la « relation » d'une part, la *praxis* ou la « transformation » de

l'autre (ce qui, à certains égards, est la tendance de Gramsci)³². On a là un nœud de questions philosophiques dont la portée s'étend très loin, et que bien entendu je ne prétends éclairer ici que partiellement.

Comme je l'ai dit, « rapport » et « relation » varient dans leurs usages, d'une langue à l'autre et à l'intérieur d'une même langue. En anglais *relation* désigne plutôt une situation objective mais comporte aussi un usage logique (dans lequel la « relation » s'oppose aux « termes » ou aux « substances »), et *relationship* plutôt une relation personnelle ayant une dimension subjective. En français, c'est *relation* qui renvoie plutôt à des liens personnels (y compris quand on parle des « relations sociales » de quelqu'un), et *rapport* qui traditionnellement signifie une proportion ou une structure objective (c'est pourquoi Montesquieu avait écrit que « les lois sont des rapports »). Mais il est arrivé que « rapport » soit appliqué au « commerce » des personnes agissant les unes sur les autres, comme dans l'usage aujourd'hui courant de « rapport sexuel », et aussi de « rapport social » au singulier, pour désigner un commerce qui se situe dans un cadre social ou en observe les règles... En allemand, *Beziehung* sert à désigner la catégorie logique de relation, mais aussi à qualifier l'attitude d'une personne envers une autre. Quant à *Verhältnis*, proche de *Verhalten* (conduite, comportement) et de *sich verhalten* (se comporter, se rapporter), il sert essentiellement à penser une proportion quantitative (« le rapport 3/4 »), ou la corrélation des parties prenantes d'une institution, y compris une institution de pouvoir ou de domination : d'où l'expression hégélienne, puis marxiste, de *Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse*, pour désigner un rapport de domination et de servitude ou de

32 Voir André TOSEL, *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*, Éditions Sociales, Messidor, Paris, 1984 ; *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, Trans Europ Repress, Mauvezin, 1991.

sujétion. On voit qu'il y a sans cesse déplacement et recouvrements partiels, ce qui est important pour nous puisque Marx travaillait sur plusieurs langues à la fois, et notamment sur l'intersection des catégories hégéliennes avec les notions de l'idiome politique français³³.

L'invention des « rapports sociaux » et le problème de leur détermination. Au début du XIX^e siècle, sous l'effet conjugué de la révolution industrielle et de la Révolution française qui bouleversent la perception et le discours de la politique, une génération d'écrivains français (que nous appellerions aujourd'hui des historiens et des sociologues, voire des anthropologues) mais aussi écossais et allemands, « inventent » le concept de *société* dans un sens nouveau, allant au-delà des idées classiques de société civile et d'association politique, liées à l'idée de règles normatives pour l'éducation et l'interaction des individus de différentes conditions sociales. Désormais, il s'agit de penser un système ou une totalité dont les institutions, qui ne cessent de se transformer historiquement, assignent aux individus des rôles, se nourrissent de leurs sentiments et de leurs idées, mais ne se réduisent pas aux intentions individuelles ni même à leur agrégat, parce qu'elles procèdent de lois ou de tendances objectives et des conflits qu'elles provoquent. C'est sur ce fonds théorique commun que se développent les idéologies concurrentes de la période postrévolutionnaire : conservatisme, libéralisme et socialisme, et que surgit l'idée d'une nouvelle « science », la *sociologie* (ainsi nommée par

33 Rappelons que chacune des trois langues de la « triarchie européenne » possède aussi à l'époque un terme venu de la langue classique, dont je viens de faire usage : « commerce » en français (applicable aussi bien aux opérations marchandes qu'aux rapports sexuels ou aux échanges épistolaires), dont l'équivalent anglais est *intercourse*, et l'équivalent allemand *Verkehr*, le concept le plus insistant dans l'œuvre de Marx, immédiatement contemporaine des *Thèses* : *L'Idéologie allemande*.

Auguste Comte à partir des intuitions des saint-simoniens). Or la notion qui figure au centre des idéologies politiques rivales aussi bien que de la sociologie naissante est précisément celle de *rapports sociaux*, au sens d'une distribution de fonctions (ou d'une « division du travail ») et d'un modèle d'action réciproque entre les individus et les groupes, oscillant entre la solidarité et la domination. C'est elle qui leur permet d'expliquer la « structure » ou la « constitution » de la société comme un tout organique, donc de poser de façon rationnelle la question de ses « crises », de ses « transformations », ainsi que des différences entre une « société » (ou comme dira Marx une *formation sociale*) et une autre dans l'histoire et la géographie, ouvrant ainsi la voie du *comparatisme* sociologique ³⁴.

Il ne fait pas de doute que cette rupture épistémologique comportait de fortes affinités avec les notions hégéliennes d'*esprit objectif* et de *société civile* (*bürgerliche Gesellschaft*), où Hegel avait cherché à historiciser et diversifier son concept phénoménologique de « reconnaissance » (*Anerkennung*), pour penser l'aspect subjectif (ou mieux : intersubjectif) des tensions qui affectent les rapports de l'individualité et de l'institution dans l'histoire. Mais une différence importante subsistait : en dépit du haut degré de réalisme qui les caractérise (provenant en particulier de la lecture approfondie de Montesquieu et d'Adam Smith à laquelle avait procédé Hegel), les notions hégéliennes demeurent *déductives*, parce que leur objectif *a priori* est de justifier la construction des monarchies constitutionnelles bourgeoises en les présentant comme l'achèvement de l'histoire de la *rationalité* en politique. Il ne fait pas de doute non plus que — dans les *Thèses sur Feuerbach* ainsi que dans l'ouvrage immédiatement contemporain demeuré inachevé,

34 Voir Bruno KARSENTI, *Politique de l'esprit : Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Hermann, Paris, 2006 ; *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris, 2013.

L'Idéologie allemande, écrit en collaboration avec Engels — où le concept « français » des *rapports sociaux* est traduit par *die gesellschaftlichen Verhältnisse*, Marx a entrepris de contribuer lui-même de façon originale à ce changement épistémologique, en associant une perspective communiste de transformation radicale de la société avec une méthode dialectique d'analyse des conflits sociaux. Il s'agit pour lui non seulement de penser l'histoire en termes de « rapports », mais d'identifier la force immanente dont procède le développement et le changement des structures qui « définissent » ou configurent l'humanité de l'homme.

C'est donc la modalité spécifique sous laquelle les *Thèses* s'acquittent de cette contribution qui doit nous intéresser ici. Nous voyons que, même lorsqu'elles attaquent féroce-ment la spéculation « philosophique », elles n'en demeurent pas moins elles-mêmes à un niveau très spéculatif et surtout, largement indéterminé. Cette indétermination veut dire que les formulations de Marx sont encore ici très polyvalentes, ouvertes en puissance à différents développements. Elle crée aussi ce qu'on pourrait appeler une zone d'insécurité théorique. Il était probablement inévitable que, cherchant à échapper à la spéculation pure, et à dépasser une critique de l'abstraction qui demeurerait elle-même abstraite, Marx ait voulu *réduire cette indétermination*. C'est ce qui, de l'aveu général des commentateurs, est déjà largement acquis dans *L'Idéologie allemande*, au travers d'une caractérisation des rapports sociaux comme développements d'un « rapport social » fondamental, le *rapport de production*, par le biais de la *division du travail* étendue à toute la société. Mais si, sans nous précipiter, nous voulons aller au fond de ce qui a permis aux *Thèses* d'engendrer une telle postérité en philosophie, et qui reste (ou redevient) crucial pour problématiser la pensée de Marx et les choix qu'elle opère en fonction de nos propres intérêts actuels, il nous faut porter une égale attention aux deux aspects : ce qui *anticipe déjà* le « matérialisme

historique » à venir, et ce qui ne se laisse *toujours pas* réduire à ses axiomes. De ce point de vue, je crois que deux éléments importent particulièrement : l'un réside dans l'articulation des deux attributs, l'« humain » et le « social » ; l'autre réside dans l'usage énigmatique de ce *Fremdwort* ou terme étranger à la langue allemande, importé de la langue française pour désigner l'effet combiné des rapports sociaux dont la somme équivaut à une nouvelle définition de l'essence humaine : « *das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse* ». Pourquoi avoir eu recours à ce mot étranger, alors que tant de possibilités s'offraient en allemand ?

La socialisation de l'humain et l'humanisation du social. Faute de place, je n'entreprends pas ici un commentaire de chacune des occurrences de « humain » ou de « social » dans les *Thèses*, mais je me concentre sur les implications de la X^e Thèse pour la résolution de la question anthropologique : « Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société civile-bourgeoise (*bürgerliche Gesellschaft*)³⁵ ; le point de vue du nouveau, la société humaine ou l'humanité sociale (*die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit*). » À nouveau, voici l'une de ces formules frappées dont Marx avait le secret, d'une superbe symétrie, mais dont l'interprétation n'est pas évidente ! Les corrections proposées par Engels sont très révélatrices : elles font venir au jour un contenu politique latent, mais au risque de déplacer les implications théoriques. Il semble qu'Engels craignait que l'apposition « *die menschliche Gesellschaft* » = « *die gesellschaftliche Menschheit* » ne soit perçue

35 Labica suit ici à juste titre la suggestion de Jean-Pierre LEFEBVRE et Pierre MACHEREY, *Hegel et la société*, PUF, « Philosophies », Paris, 1984, que, étonnamment, Pierre Macherey ne conserve pas dans son propre commentaire des *Thèses* (op. cit.). Voir aussi G. W. F. HEGEL, *La Société civile-bourgeoise*, prés. et trad. franç. par Jean-Pierre Lefebvre, Maspero, Paris, 1975.

comme tautologique. D'où — n'oublions pas non plus la date : 1888 — l'introduction d'un contenu explicitement socialiste par la transformation du second membre en « *die vergesellschaftete Menschheit* » : humanité *socialisée*, c'est-à-dire une société (ou un « monde » social) dans laquelle les individus ne sont plus *séparés* de leurs conditions d'existence collectives par l'institution de la propriété privée. Sur cette base nous comprenons que les individus (bourgeois aussi bien que prolétaires) soient projetés dans un genre de vie « abstrait », qui fait de l'égoïsme ou de l'individualisme la forme de vie normale ou naturelle, *aliénant* les êtres humains en les coupant des relations à autrui dont dépend, en fait, leur existence pratique et affective. Une telle séparation est aussi inévitablement une « scission du moi » (*Selbstzerrissenheit*) insupportable : c'est la forme d'aliénation que les religions cherchent à compenser de façon imaginaire en projetant dans l'au-delà l'espoir d'une reconstitution de la communauté (IV^e Thèse). Et pour achever cette clarification, Engels met aussi entre guillemets l'adjectif « *bürgerlich* » : façon d'indiquer que si le terme conserve le sens technique qu'il a dans la philosophie d'Hegel (aujourd'hui traduit le plus souvent par « société civile », par opposition à la « société politique », c'est-à-dire à l'État), la société dont il parle avait aussi un caractère *bourgeois*, ou qu'il s'agissait d'une société dans laquelle les rapports sociaux sont dominés par la logique de la propriété privée, qui est la cause de l'individualisme et de l'aliénation. On peut alors expliciter complètement l'argument impliqué dans la X^e Thèse : le « matérialisme ancien » (auquel Feuerbach appartient encore) ne sera jamais en mesure de surmonter l'aliénation qu'il dénonce éloquentement, parce qu'il s'agit toujours d'une philosophie « bourgeoise » qui suppose un individu « naturellement » séparé des autres (ou référé *isolément* à l'essence humaine) ; un « nouveau matérialisme » au contraire — celui qui a pour catégories fondatrices les rapports sociaux constitutifs de l'humain, et la *praxis* ou le mouvement

de transformation pratique déjà à l'œuvre dans toute forme de société — posera que *l'humanité revient à son essence* (à son mode d'être authentique) en *reconnaissant* sa propre détermination « sociale » au lieu de la dénier, de la refouler et de la contredire. Ce qui signifie que l'humain était toujours déjà « social » par ses *conditions matérielles* ou formait *en soi* un ensemble de rapports sociaux, mais qu'il était *pour soi* aliéné et intérieurement scindé, contredisant son essence dans son idéologie et dans ses institutions — une contradiction que la société « civile-bourgeoise » moderne pousse évidemment à l'extrême. Il faut que cette contradiction soit maintenant résolue, et que la société se réconcilie avec elle-même, en éliminant *pratiquement* ses propres « productions » aliénantes — autrement dit qu'elle devienne à la fois pleinement « humaine » et effectivement « sociale ». D'où la XI^e Thèse, qui suit immédiatement : le temps n'est plus à l'interprétation du « monde », il est à sa transformation (révolutionnaire).

Une telle lecture est certainement compatible avec certaines des affirmations les plus claires de Marx à propos des moments de *l'émancipation humaine*, telles qu'on peut les trouver dans les œuvres de la même période, où s'énonce une dialectique du renversement de l'aliénation en tant que séparation des êtres humains et de leur propre essence³⁶. Il me semble cependant

36 Les développements décisifs sur cette question sont dans *Sur la question juive* (*op. cit.*), où figure la célèbre critique de la distinction « abstraite » entre droits de l'homme et droits du citoyen, en tant qu'expression de la réduction de l'homme à l'individu propriétaire privé (y compris, comme l'avait montré Locke, « propriétaire de sa personne »). De même que *l'émancipation religieuse* qui libère les individus de leur assujettissement à des pouvoirs imaginaires et transcendants, n'est pas encore *l'émancipation politique* établissant la liberté et l'égalité juridiques des citoyens (à l'intérieur des frontières de l'État-nation), l'émancipation politique — bien qu'elle représente un progrès dans l'histoire de l'humanité — n'est pas encore *l'émancipation sociale* qui extrait les individus de leur isolement et de l'aliénation causée par les lois de la concurrence, qui font de tout homme un « loup » pour les

qu'elle arrive trop vite à la résolution des tensions qui sont impliquées par le double usage à répétition des mots « humain » et « social » dans le texte de Marx. En distribuant tout de suite les usages moraux (ou éthiques) et descriptifs (ou historiques) entre des catégories distinctes, elle gomme la dimension *performative* si marquée dans le texte de Marx (qui est au cœur de son « humanisme pratique » ou « humanisme réel »), pour en faire un simple *syllogisme politique*. Marx suggérerait qu'un rapport authentique des sujets à leur propre « être » ou « essence » (*Wesen*) aurait pour conséquence inévitable de transformer de fond en comble notre intelligence de ce que signifie « être (un) humain », parce qu'il montrerait que l'humain est essentiellement « social », où le social est à la fois une *condition de possibilité* de toute vie individuelle (« l'homme est un animal social », comme disaient les continuateurs médiévaux d'Aristote) et une *réalisation idéale* des aspirations éthiques de l'homme (en d'autres termes une vie « communiste »). Engels suggère que l'histoire est un *procès de socialisation* dont surgissent pour finir les conditions permettant de transformer la nature humaine d'une façon révolutionnaire. Cette redistribution de l'aspect éthique et de l'aspect historique des catégories du « social » et de l'« humain » entre les registres complémentaires des *moyens* (historiques) et de la *fin* (éthique) a aussi pour effet d'injecter dans les formules de Marx une ontologie sociale qui n'y est pas nécessaire (ou qui n'y figure pas *littéralement*). En conséquence, réduisant ce qui faisait l'indétermination des formules de Marx, elle restreint leurs possibilités d'interprétation ³⁷. C'est une grande interprétation,

autres hommes. Seule l'émancipation sociale peut donc être considérée comme pleinement « humaine ».

37 Au moment où il « découvrait » le manuscrit des *Thèses*, Engels, évidemment, était familier avec le « matérialisme historique » du Marx postérieur (qui prend forme après l'expérience des révolutions de 1848) et avec les analyses du *Capital* qui portent sur la « contradiction interne » des *rapports*

mais ce n'est pas la seule possible. Nous allons en trouver la confirmation en examinant l'autre énigme de style que comporte la VI^e Thèse, à savoir le recours au mot français d'*ensemble* (sans majuscule, comme le voudrait l'allemand).

Le Fremdwort : « das ensemble ». Ma suggestion, à nouveau, c'est que nous ne pouvons nous contenter d'une explication faible, telle que la suggérerait l'examen des circonstances et des conditions dans lesquelles ont été rédigées les *Thèses* : Marx était à l'époque à Paris ou à Bruxelles, or il parlait et écrivait couramment le français, il n'y avait donc rien d'étonnant à ce que des mots français viennent cursivement sous sa plume (comme ce fut le cas plus tard pour les mots anglais dans les manuscrits préparatoires de la *Critique de l'économie politique* et du *Capital*, dans les conditions de l'exil londonien). C'est très possible, mais cela ne doit pas nous empêcher d'examiner le problème *sémantique* et *catégoriel* sous-jacent à ce choix. Or ce qui me frappe, c'est que « ensemble » soit, si l'on peut dire, un terme agressivement neutre ou minimaliste, par

de production capitalistes. C'est dans cette phase ultérieure de sa pensée que Marx avait entrepris de décrire la structure de la production matérielle, les rapports d'exploitation et les formes de domination de classe qu'ils engendrent comme une matrice des transformations de l'individualité humaine elle-même. C'est aussi dans ce cadre qu'il pose que le capitalisme suppose (et développe) une « socialisation » (*Vergesellschaftung*) croissante du procès de travail (coopération, grande industrie, éducation polytechnique) qui — selon lui — finira par devenir incompatible avec la forme de la propriété privée des moyens de production. *L'Idéologie allemande* propose une intéressante formulation intermédiaire : Marx y affirme le rôle déterminant du travail dans la « production » de la « nature humaine », en faisant correspondre le développement des forces productives à une succession de modalités de la division du travail, dont résulteraient successivement la nécessité de la propriété privée, puis du communisme. Mais il ne se sert de « rapports de production » et de « mode de production » qu'épisodiquement et dans un sens peu technique. En revanche, il fait grand usage de *Verkehr* et de *Verkehrsformen* (formes de commerce).

opposition aux concepts *spéculatifs* qui jouent un rôle central dans la dialectique hégélienne aussi bien que dans le discours sociologique naissant, obsédé d'*organicité* : des termes tels que *das Ganze, die Ganzheit* (ou *Totalität*), ou encore des expressions comme *die gesamten Verhältnisse*, autrement dit toutes les expressions possibles (en allemand) connotant l'idée que les rapports sociaux forment une totalité, voire une totalité organique. En fait, on voit que Marx évite soigneusement toute catégorie indiquant une *complétude*, au moment même où il semble imiter le mouvement hégélien qui privilégie l'« universalité concrète » en face de l'« abstraction » — n'oublions pas que chez Hegel *concret* et *complet* sont des notions synonymes³⁸. *Il se sépare donc de Hegel* dans le moment même où il est le *plus proche* de lui. Ou, pour le dire de façon plus provocatrice, tout se passe comme si Marx était en train de renverser le choix hégélien du « bon infini » (celui qui est *réel* parce qu'il est incorporé à la constitution d'un *tout*) au détriment du « mauvais infini » (celui qui est en fait un indéfini, une addition ou suite de termes demeurant ouverte, inachevée). Mon hypothèse de lecture ne se soutient ici que d'un mot, mais c'est un mot qui fait symptôme. Et elle a, me semble-t-il, l'intérêt de nous amener à rassembler tous les éléments logiques, ontologiques (et même ontothéologiques) de notre discussion dans la définition d'une seule et unique opération.

Je crois en effet qu'on peut rattacher trois significations *positives* à cette préférence, apparemment restrictive, de Marx pour le neutre baroque « franco-allemand » *das ensemble* à la place de la catégorie philosophique de « tout » (*das Ganze*), produisant un effet performatif de « détotalisation », déconstruisant l'*effet-totalité* ou, pour le dire dans le langage de Sartre, signalant que la nouvelle catégorie d'être ou essence ne fonctionne que comme

38 « Das Wahre ist das Ganze » (le vrai c'est le tout), préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

une « totalité détotalisée », voire une totalité qui se « détotalise » elle-même³⁹. Quelles seraient ces significations ?

La première est ce que j'appellerai une signification d'*horizontalité* : les rapports sociaux se recoupent, ils sont en relation les uns avec les autres, c'est leur addition qui « fait le social », mais ils ne sont pas *hiérarchisés*, organisés *verticalement* de telle sorte que *certain*s rapports soient plus déterminants, plus essentiellement « humains » que les autres, ou les commandant « en dernière instance »⁴⁰.

La deuxième est ce que j'appellerai une signification de *sérialité* ou d'ouverture indéfinie : ce qui veut dire que les rapports sociaux constitutifs de l'humain forment un réseau ouvert, auquel il ne faut conférer ni une clôture conceptuelle (par exemple sous la forme d'une définition *a priori* de ce qui distingue l'humain du non-humain) ni une clôture historique (assignant des *limites* aux activités et rapports qui ouvrent des possibilités de développement social à l'humain, dans un sens constructif mais peut-être aussi destructif).

39 Voir Jean-Paul SARTRE [1960], *Critique de la raison dialectique*, précédé de *Question de méthode. L'intelligibilité de l'histoire*, réédition corrigée, Gallimard, Paris, 1985.

40 On se souvient que, dans *Les Mots et les Choses* (Gallimard, Paris, 1966), Michel Foucault propose une description des propositions anthropologiques qui, au XIX^e siècle, succèdent à la révolution kantienne établissant la « finitude constituante » de la nature humaine, ou la coupant de son fondement théologique. Elles mettent en concurrence trois « quasi-transcendants » susceptibles de définir l'humain (et de servir d'objet de connaissance à une « science humaine » particulière) : le « travail » pour l'économie (ou sa critique), le « langage » pour la grammaire comparée et la philologie (plus tard la linguistique), la « vie » pour la biologie en tant que science de l'évolution expliquant les origines de l'homme. Il installe d'emblée Marx et le « marxisme » dans la première possibilité (de même que, dans *The Human Condition* (1958), Hannah Arendt avait reproché à Marx de réduire l'homme à un *animal laborans* dans la tradition lockienne. Mais ce qui nous intéresse ici, ce sont les modalités de ce « choix » épistémologique et les virtualités qu'il révèle au-delà du simple « marxisme ».

Et, troisièmement, l'expression *das ensemble* connote une idée de *multiplicité* au sens fort, c'est-à-dire d'*hétérogénéité* : les multiples « rapports sociaux » qui donnent forme à l'humain appartiennent à plusieurs genres, à plusieurs régions différentes — ou, comme dirait Bloch, le monde qu'ils forment est un *multiversum* et non pas un simple « univers »⁴¹. Contrairement à la conception aristotélécienne de la *polis*, avec laquelle pourtant Marx semble partager tant d'axiomes « anti-individualistes », mais où la multiplicité des rapports sociaux (symétriques et dissymétriques, en fonction du statut des individus) est entièrement ordonnée à une seule propriété anthropologique (la disposition du langage ou du discours : *logos*), le concept marxien fait plutôt penser à ce qu'Aristote dit de l'« être » dans sa métaphysique : il n'y a pas de *genre suprême*, mais tous les genres d'êtres (ici : de rapports) partagent simplement une analogie, ils sont distribués entre plusieurs régions ou modes d'activité humaine. Il n'y a pas de « rapport social *en soi* ». En particulier, il n'est pas dit ici que ce « genre » suprême de rapport doive être le *travail*. *Praxis* qui peut y faire penser ne s'y réduit pourtant pas.

C'est en prenant en compte toutes ces significations à la fois (et en évitant soigneusement de supposer quelque chose comme un « ensemble de tous les ensembles ») que nous pouvons finalement comprendre à quoi tend la critique interne de la notion d'*essence*, la dissolution des représentations « abstraites » de l'Homme et des notions « humanistes » héritées de la tradition métaphysique et reprises à leur compte par les philosophes bourgeois pour articuler une conception individualiste de l'économie avec l'idée d'une communauté morale ou

41 Expression d'Ernst Bloch, employée en particulier dans un essai de 1955 sur les « Différenciations du concept de progrès » (*Differenzierungen im Begriff Fortschritt*) : voir les commentaires de Remo BODEI dans *Multiversum. Tempo e Storia in Ernst Bloch*, Naples, Bibliopolis, 1979.

politique. Nous comprenons aussi pourquoi elle se combine à un usage contradictoire de la catégorie hégélienne de la *Wirklichkeit* ou « réalité effective ». Écrire que « dans sa réalité effective [l'essence humaine] n'est pas une abstraction qui vient habiter [ou s'incarner dans] l'individualité singulière [isolée des autres], mais l'ensemble [ouvert, indéterminé] des rapports sociaux », c'est accomplir un geste à la fois théorique et performatif qui transforme le sens des termes dont il se sert en même temps qu'il les emploie. En s'appliquant de façon « matérialiste » au problème anthropologique, le terme d'*essence* acquiert aussi une signification paradoxale aux yeux des philosophes, « anti-ontologique » plutôt qu'ontologique au sens traditionnel, qui en inverse les conséquences : au lieu d'unifier une multiplicité d'attributs pour en faire une totalité, il ouvre un champ indéfini de métamorphoses et de transformations historiques. Les individus dont il indique la communauté d'essence sont essentiellement, pour parler comme Spinoza, des *modes* du rapport social qu'ils produisent activement, et ils entrent en relations avec tous les autres en même temps qu'avec leurs conditions naturelles⁴². Cette critique montre ainsi la possibilité d'une alternative *générale* aux diverses notions d'individualité et de subjectivité héritées de la métaphysique occidentale, mais elle évite en même temps d'y substituer une nouvelle figure même sécularisée de l'« être suprême » ou de l'« essence de toutes les essences ».

42 Ce que *L'Idéologie allemande* appelle un « développement des forces productives au stade de la totalité » (voir Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, présentée et annotée par Gilbert Badia, Éditions Sociales, Paris, 1976, p. 36 et sq.).

**« Ontologies » et « anthropologies » rivales :
un point d'hérésie**

Après toutes ces considérations sémantiques et philologiques, revenons donc à la difficulté centrale : celle qui concerne le rapport de Marx à la question « anthropologique », dont toute l'histoire du marxisme montre assez la difficulté d'interprétation. Je résumerai mes propres hypothèses de la façon suivante :

A. En discutant des tensions qui affectent l'idée d'anthropologie philosophique et des rapports aux idéaux de l'« humanisme », nous ne pouvons éviter de faire intervenir des considérations *ontologiques*. Et ceci nous oblige à situer le débat sur l'anthropologie non seulement dans son contexte historique moderne, « bourgeois », mais dans celui beaucoup plus large de l'histoire de la métaphysique, de ses « révolutions » et de sa « fin » tout à fait problématique. Lorsque, dans mon petit livre de 1993, j'avais suggéré de référer le matérialisme du jeune Marx (celui des *Thèses sur Feuerbach* en particulier) à une « ontologie de la relation » dont le fondement n'est pas individuel mais transindividuel (ou inclut toujours déjà dans le concept de l'individu sa relation de dépendance envers d'autres individus), c'est bien entendu de cela qu'il s'agissait implicitement ⁴³.

Mais une redoutable ambiguïté se profile ici. Nous pourrions penser que tout l'enjeu est de passer à une *ontologie sociale* — de même que, pour Bloch et d'autres lecteurs, le cœur de l'invention de Marx n'est pas la suppression du problème anthropologique, mais son transfert du champ des abstractions

⁴³ Voir *La Philosophie de Marx* (1993). Dans son commentaire des *Thèses*, Pierre Macherey a développé à sa façon cette idée en proposant l'idée que Marx a fait de l'« essence » une « non-essence ». Je rejoins tout à fait cette idée dans le présent essai.

métaphysiques bourgeoises à celui des déterminations historiques et sociales concrètes. Or une telle formule est équivoque. Elle peut s'entendre comme une *ontologisation du social*, ce qui, à nouveau, peut vouloir dire, soit que la « société » comme tout, comme système, comme organisme, comme réseau, comme développement, etc., prend maintenant la place de l'*être* en philosophie, soit que le social (en tant qu'il se distingue du biologique, du psychologique, etc.) surgit comme une instance quasi transcendantale, dont l'attribut « essentiel » (qui peut être le travail, mais aussi le langage, ou la sexualité, voire le « commun », le « politique », etc.) serait de « socialiser l'humain ». Ou bien, retournant contre elles-mêmes ces diverses représentations, elle peut signifier que nous essayons de *socialiser l'ontologie* : non pour l'assujettir à quelque principe social installé en position de principe premier (ce qui finirait inévitablement par mettre la Société — ou comme disait Auguste Comte, « le Grand Être » — à la place naguère occupée par Dieu), mais pour pouvoir « traduire » toute question ontologique (par exemple l'individuation et l'individualisation, l'articulation entre « tout » et « parties », la durée et la mémoire, ou l'interpénétration des temporalités subjectives et objectives, etc.) en une question « sociale » au sens le plus général : celui des conditions ou des rapports qui *interdisent à tout individu humain la possibilité de s'isoler des autres* (sauf sous forme d'un isolement social, modalité particulière — « négative » si l'on veut — de la relation sociale elle-même). Autrement dit, c'est une façon de penser le fait d'être « en rapport », activement et passivement, comme la marque ontologique et la modalité *relationnelle* constitutive de l'humain.

C'est bien ce que je voulais dire en interprétant alors la formule de Marx dans la VI^e Thèse. Mais il restait à éclaircir l'énigme, au moins verbale, tenant au fait qu'une fois de plus nous nous trouvons dans l'obligation de parler de l'« homme » ou de l'« humain » dans le moment même où nous tentons de

soustraire notre discours à l'humanisme théorique, c'est-à-dire à toute possibilité de définir l'humain *avant* d'avoir décrit la multiplicité des *voies différentes* de mettre les hommes en rapport ou de se rapporter à l'humain — tâche par définition inachevable. Je ne vois, en réalité, qu'une seule façon de surmonter cette difficulté, qui est de tirer toutes les conséquences du fait que les « êtres humains » (ou les « hommes » selon l'usage classique) *n'existent qu'au pluriel* ⁴⁴. Ce qui ne revient pas seulement à affirmer (thèse d'Hannah Arendt) qu'une pluralité faite de personnes ou de singularités constitue la condition humaine comme telle, ni même (thèse d'Antonio Negri) que la figure de l'existence humaine dans la société et dans l'histoire est la *multitude*, mais que les rapports sociaux au sens fort, associant les êtres humains et les soustrayant à l'« isolement » (sinon à la solitude...), sont aussi ceux qui *rendent irréductibles leurs différences* — que ce soient des différences de classes (comme le veut le marxisme classique) ou d'autres encore — qu'on peut dire tautologiquement « anthropologiques » — pas nécessairement cohérentes entre elles. En d'autres termes, les rapports sociaux sont toujours intérieurement déterminés comme différences, transformations, contradictions et conflits, de façon suffisamment radicale pour ne laisser subsister comme « communauté » ou comme « être-en-commun » (*Mitsein*) que les *différences* et l'*hétérogénéité même* qu'ils créent. Ce qui veut dire aussi : les différences ne relèvent pas de l'isolement, de l'individualisme, ou du particularisme, mais du *rapport* comme tel. Les différences *mettent en rapport*. Mais ceci n'est pas vraiment autre chose que d'expliquer que les

44 Il faudrait comparer cette thèse avec ce que, dans un essai très dense (non sans rapport avec ses méditations contemporaines sur les « paroles de Marx », citées par DERRIDA dans *Spectres de Marx* en 1992), Blanchot appelle *le rapport du troisième genre* (*L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, p. 94-105), où l'on trouve l'équation : « L'homme, c'est-à-dire les hommes. »

rapports sociaux sont « pratiques » (ou que l'essence de la société est la *praxis*, comme Marx l'affirmait fortement dans les *Thèses*). Car le trait distinctif des rapports (et aussi la raison pour laquelle, au second degré, ils doivent s'articuler entre eux, agir les uns sur les autres, sans pour autant former un seul « tout »), c'est la façon dont ils *en transforment d'autres*, dont ils sont *transformés par d'autres*, et finalement dont ils *transforment la modalité du rapport* lui-même. Ainsi que l'indique Marx, « rapport » et « *praxis* » sont des termes strictement corrélatifs, le second n'étant pas moins métamorphique ou *veränderbar* que le premier, ce qui apparaît dès que la notion de réalité effective est coupée de son idéal (théologique et spiritualiste) de « complétude », et se retrouve pensée suivant le modèle d'une « infinité ouverte ». La *praxis* est collectivisante sans doute, comme le veut toute la tradition révolutionnaire, mais elle n'est collectivisante qu'à la condition de diviser et de différencier ses sujets.

B. Mais une amphibologie plus gênante encore « habite » peut-être nos tentatives d'interpréter l'opération intellectuelle au moyen de laquelle Marx déconstruit et redéfinit ce qu'il faut entendre philosophiquement par l'« essence humaine » : celle qui affecte l'idée d'une *transformation* (ou d'un « change » : *Veränderung*, dans la terminologie des *Thèses*) des rapports en tant que propriété intrinsèque de ces rapports mêmes. Cette transformation est-elle « interne » ou « externe » ? Est-elle le résultat d'un changement dans la distribution des conditions et des forces, ou bien faut-il y voir l'effet d'une décision, d'un effort (éventuellement d'un simple *écart* de conduite) des *sujets* qui seraient ainsi les « auteurs » de leurs propres rapports et de leur histoire ? Vieux problème philosophique... Comment se fait-il donc que de telles apories, qui semblent ne relever que de la métaphysique, ne cessent pourtant de revenir au sein du discours « dialectique » qui — chez Hegel déjà, chez Marx ensuite — n'a cessé de dénoncer leur caractère « abstrait » ? Plus

d'un discours marxiste s'est élaboré pour résoudre philosophiquement le dilemme de l'extériorité et de l'intériorité des causes du changement dans les rapports sociaux, notamment en transportant dans ce nouveau cadre historique le concept hégélien de subjectivation entendue comme une « intériorisation » dialectique des rapports extérieurs, ou au contraire en lui cherchant des alternatives dans d'autres traditions philosophiques. Rappelons ici pour mémoire les solutions proposées en sens diamétralement opposé par Lukács au moyen d'une notion ultra-hégélienne de prolétariat comme « sujet-objet » de l'histoire, dont la conscience de classe implique la négation de la totalité des rapports sociaux qui ont été transformés par le capitalisme en rapports de marchandises, donc un *renversement* actif du phénomène de « réification » de ces rapports eux-mêmes, et par Althusser dans un esprit spinoziste, radicalement antihégélien : le même processus historique *surdéterminé* s'analyse en termes de conditions objectives et nécessaires, donc en « extériorité », et en termes de « rencontres aléatoires » entre ses acteurs, ou mieux entre leurs actions transindividuelles elles-mêmes⁴⁵. Pour conclure ces remarques, je voudrais donc simplement montrer comment l'amphibologie est déjà présente dans le moment des *Thèses* (qui est aussi celui de *L'Idéologie allemande*).

Ce qui me semble intéressant dans les apories que présente le texte de Marx sur ce point, c'est qu'elles ne concernent pas seulement les études marxiennes ou marxologiques, mais

45 György LUKÁCS [1923], *Histoire et Conscience de classe*, trad. franç. par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Minuit, « Arguments », Paris, 1960. En ce qui concerne Althusser, je réunis ici des indications du « début » et de la « fin », qui ne me paraissent aucunement incompatibles. Je suis sur ce point les indications de deux commentateurs récents : Emilio DE IPOLA, *Althusser. L'adieu infini*, trad. franç., PUF, Paris, 2012, et Warren MONTAG, *Philosophy's Perpetual War. Althusser and His Contemporaries*, Durham, Duke University Press, 2013.

représentent un *nouvel épisode* dans une querelle immémoriale à propos de la possibilité ou de l'impossibilité des « relations internes » qui (de Platon à Bertrand Russell...), forme l'envers de la querelle des universaux entre nominalistes et réalistes, mais en la transportant justement *sur le terrain de la pratique (et de la transformation)*. Hegel, bien sûr, nous fournit l'exemple privilégié d'une philosophie pour qui non seulement *il existe* des relations internes (c'est-à-dire des relations qui n'instituent pas seulement une liaison contingente, imposée de l'extérieur, entre leurs termes ou supports, mais se reflètent dans la constitution ou la forme des supports eux-mêmes), mais que (idée beaucoup plus forte) toute relation est *réelle* si et seulement si elle est interne ou *internalisée*. Dans sa perspective, cela peut seulement vouloir dire qu'il s'agit de relations spirituelles, qui sont des moments du développement de l'esprit (*Geist*), c'est-à-dire qu'elles se sont réalisées comme des institutions historiques munies de la conscience collective de leur valeur, de leur fonction politique, etc. Comment faire pour critiquer cette construction à la fois spiritualiste et téléologique sans retourner purement et simplement à une représentation mécanique et naturaliste qui élimine le côté subjectif en construisant les rapports sociaux comme relations externes, mais aussi, du même coup, en faisant des *termes* qui les supportent (qu'il s'agisse d'individus ou de collectifs : nations, cultures, classes, etc.) autant d'éléments passifs, « naturels », artificiellement autonomisés par rapport à ce qui les « met en relation » ? Mais inversement, *pourquoi dénoncer le primat de l'extériorité* (sous les formes de la spatialité, de la matière, de la dissémination, de la contingence...) que tous les spiritualismes ont en horreur, et que la tradition matérialiste au contraire revendique, en essayant d'y implanter sa propre conception de l'activité ou même de la subjectivité ? *Pourquoi, en somme, « subjectivité » et « intériorité » seraient-elles des notions interchangeables ?*

Lorsque nous adressons ces questions philosophiques (qui sont les nôtres) aux formulations de Marx à propos de la « réalité effective » et de l'ensemble des rapports sociaux, il me semble que ce qui se présente à nous est une oscillation permanente entre deux possibilités d'interprétation, dont l'une, sans doute, est plus externaliste et l'autre plus internaliste, mais sans séparation radicale des deux points de vue. D'un côté, on peut identifier ce que Marx appelle « ensemble » avec ce que plus tard les philosophes et les anthropologues ont appelé une « structure », en insistant sur ce fait logique que les processus de subjectivation passive ou active (voire révolutionnaire) des acteurs sociaux dépendent de la forme des rapports (et donc des « conditions ») dans lesquels ils sont pris — ainsi les mouvements sociaux anticapitalistes dépendent des transformations du capitalisme qui affectent leur idéologie ou, comme disait Marx, leurs « formes de conscience » et leurs « formes d'organisation », etc. Mais, de l'autre, on peut réinterpréter la grande dialectique hégélienne de la reconnaissance ou de l'intersubjectivité comme conflit, telle qu'elle est présentée originellement dans la section « Maître et Serviteur » du chapitre sur la « conscience de soi » de la *Phénoménologie de l'Esprit*. À la différence du précédent, ce modèle évite tout danger d'ontologiser le rapport en tant que structure formelle ou abstraite qui surplomberait les actions des sujets historiques : il suggère que les formes institutionnelles du rapport social sont essentiellement une cristallisation de la *dissymétrie* essentielle qui affecte la perception de l'autre sujet pour chaque sujet (ainsi l'incapacité mutuelle du Maître et de l'Esclave de « voir » ce qui rend l'autre conception du monde incompatible avec la sienne : sacrifier sa vie en vue du prestige dans un cas, s'adonner au travail en vue du progrès de la société dans l'autre) ⁴⁶. Mais il peut aussi

46 HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., tome I, p. 155-166 (chapitre v, section A : « Indépendance et dépendance de la conscience de soi, Domina-

engendrer l'illusion que, dans un conflit social donné, tout ce qui se produit d'abord « dans le dos de la conscience » (Hegel) des sujets ou demeurerait « inconscient » (*bewusstlos*) sera finalement réintégré ou intériorisé à cette conscience, parce que les subjectivités antagonistes ne sont que les images en miroir d'un même esprit, les produits de sa *scission*. Remarquons cependant, pour revenir à une terminologie évoquée plus haut, que chacun de ces deux modèles est aussi à sa façon une tentative pour penser en termes de *transindividualité* et non pas seulement d'individualité.

Dans le texte demeuré inédit de *L'Idéologie allemande* (rédigé en même temps que les *Thèses sur Feuerbach* ou immédiatement après), Marx a manifestement cherché à dépasser l'amphibologie des interprétations externalistes et internalistes de la catégorie de *rapport social*, ou si l'on veut la fluctuation de son sens entre un pur structuralisme et une pure philosophie de l'intersubjectivité. Pour y parvenir, il a fait un usage extensif du terme allemand *Verkehr* (dont j'ai rappelé plus haut que, dans la langue classique, l'équivalent français est « commerce », ou « *intercourse* » en anglais), car celui-ci peut précisément se lire sous les deux points de vue. Mais on voit aussi que la dualité des points de vue revient en force avec les différentes façons de rendre compte de l'*aliénation* qui caractérise les rapports et les modalités du commerce mutuel au sein du capitalisme (et plus généralement de la société « bourgeoise ») : soit comme une façon pour les sujets de devenir en quelque sorte étrangers à leur propre monde commun, une scission de ce monde lui-même entre des « mondes vécus » incompatibles (un monde individualiste ou égoïste, dominé par les valeurs utilitaires, et

tion et servitude »). Entre d'innombrables commentaires, voir le dialogue récent de Judith BUTLER et Catherine MALABOU, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Bayard, Paris, 2010.

un monde imaginaire où sont rétablies les valeurs de la communauté⁴⁷ ; soit de façon plus stratégique en insistant sur l'objectivité des modes de domination et de conflit — donc de lutte politique — existant entre les classes (ce que *Le Capital* appelle, en langage hégélien, le *Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis*, c'est-à-dire le rapport de domination politique qui procède de l'antagonisme « immédiat » opposant les travailleurs exploités et les propriétaires de moyens de production dans le procès de production)⁴⁸. Cependant, dans un cas comme dans l'autre, il faut remarquer que la multiplicité et l'hétérogénéité originelles des rapports sociaux ont été ramenées à l'unicité des *rapports de travail*, qui jouissent d'un privilège absolu dans la constitution de la société. C'est pourquoi l'*ontologie sociale* qui confère précisément au travail la faculté de socialiser les sujets en les inscrivant dans une division du travail couvrant tous les aspects de l'existence revient au premier plan. La société est représentée tendanciellement comme un grand « organisme productif », même si elle comporte en sus du travail tout un système d'instances qui dérivent de la production matérielle, ou qui la couvrent d'un voile idéologique : ce que Marx appellera plus tard la

47 C'est cette explication que privilégient visiblement les *Thèses sur Feuerbach* en décrivant la *Verdopplung* ou le « redoublement » du monde social (IV^e Thèse). Rappelons que, là où nous n'utilisons qu'un seul mot en français (*aliénation*), l'allemand philosophique en a deux : *Entäusserung*, connotant le fait d'être projeté ou de sortir « hors de soi » (dans le monde des choses), et *Entfremdung*, connotant le fait de devenir « étranger à soi-même » ou l'« étrangèreté » (y compris au sens de la soumission à un « pouvoir étranger », au *pouvoir de l'autre*). Hegel les emploie alternativement, mais non indifféremment. Dans la IV^e Thèse, Marx emploie l'expression intensive « *Selbstentfremdung* », que Labica et Macherey traduisent par « auto-aliénation » ; il l'explicite ensuite comme « déchirement de soi-même » (*Selbstzerrissenheit*) et comme « contradiction avec soi-même » (*Sichselbstwidersprechen*, qui est plutôt un verbe qu'un nom).

48 Voir Karl MARX, *Le Capital*, volume III, chapitre XLVII : « La genèse de la rente foncière capitaliste », § 2 : « La rente en travail ».

« superstructure » (*Überbau*) de la construction sociale. L'aliénation sociale dans toutes ses formes (psychologique, religieuse, esthétique) est essentiellement conçue comme un développement de l'*aliénation du travail*, et le conflit politique comme un antagonisme entre des classes qui sont des fonctions de l'organisation de la production : classe des travailleurs, classe des propriétaires de moyens de production qui vivent du travail d'autres hommes, comme l'affirme d'emblée le *Manifeste communiste* de 1847.

C. Après le moment d'*illumination* constitué par la rédaction des *Thèses*, Marx eut certainement de très bonnes raisons de procéder à cette réduction anthropologique des modes de subjectivation aux effets du travail aliéné, en même temps qu'à une ontologisation de l'énoncé de la VI^e Thèse qui transforme le sens de l'idée d'essence humaine. Redisons-le pour que les choses soient bien claires : ceci n'est pas une trahison de la radicalité philosophique à l'œuvre dans les *Thèses*, c'est plutôt la continuation de leurs aphorismes et de la spéculation à haut risque qu'elles comportent en fonction de la conjoncture, qui oblige à les *déterminer*. Or ce qui apparaissait déterminant, c'était la formidable extension des conséquences sociales et des bouleversements dans les formes mêmes de la politique (entrant progressivement dans l'ère des « mouvements de masse » et de la « rationalité étatique ») produits par la révolution industrielle et le développement du capitalisme. C'était, plus encore, l'envers *négatif* de ces transformations, où se rejoignaient la nécessité de résister à la dépossession ou expropriation des travailleurs qui les menace jusque dans leur propre vie biologique, et l'impératif matérialiste de valorisation des « forces productives » en face de l'hégémonie bourgeoise et de ses formes intellectuelles. Si Marx n'avait pas identifié de façon aussi « unilatérale » les rapports sociaux à des rapports de production (et à ce qui en dérive), peut-être en serions-nous encore à croire que ce qui fait une « société » c'est un esprit, ou une

culture, ou un régime politique... Il nous faut cependant prendre la mesure des *conséquences anthropologiques* de cette réduction (je suis même tenté d'écrire : du « prix à payer » dans le champ anthropologique pour cette réduction de complexité).

La meilleure façon de le faire, peut-être, tout en restant dans l'horizon des *Thèses sur Feuerbach*, c'est de montrer en quoi Marx a été amené à proposer ici une lecture tronquée de la philosophie de Feuerbach lui-même. La principale objection qu'il lui adresse, c'est que sa conception de la « matérialité sensible » (*Sinnlichkeit*) reste abstraite ou qu'elle manque la dimension de l'activité (ce qui, significativement, veut dire qu'elle manque à la fois de subjectivité et d'objectivité : voir la 1^{re} Thèse). Il en découlerait que Feuerbach enferme toujours les individus dans les limites d'une essence humaine qui n'est qu'une idée, malgré toutes ses proclamations de retour au concret et à l'expérience. À l'inverse, Marx inaugurerait un nouveau matérialisme pour qui l'essence des rapports sociaux est l'*activité* (*Tätigkeit*), et il lui incorporerait tout le spectre des actions collectives qui commencent avec le travail productif et s'achèvent dans le soulèvement révolutionnaire, faisant du travailleur collectif (qui s'appellera plus tard l'*ouvrier*), en vertu de sa situation objective, un révolutionnaire en puissance, et inversement du sujet révolutionnaire moderne un ouvrier conscient, organisé et à terme invincible, car porteur du sens de l'histoire. En d'autres termes il inscrit dans son concept de l'activité tout ce que la philosophie classique avait réparti entre les pôles de la *poiësis* et de la *praxis*, inscrivant entre les deux une continuité qui mène jusqu'au communisme, en tant que « mouvement réel abolissant l'état de choses existant ⁴⁹ ». Mais cette lecture est-elle exacte ? Non sans doute, et pour une raison

49 Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 33.

incontournable, qui est que Feuerbach n'a pas inscrit l'individualité à l'intérieur d'une « notion abstraite de genre » dont la *dimension de rapport* serait absente, conduisant ainsi à faire du genre une instance abstraite « habitant » séparément en chaque individu (ou « s'incarnant » en lui indépendamment de tous les autres). Si le genre confère l'humanité aux individus selon Feuerbach, c'est justement parce qu'il est pensé comme une « relation », dans les termes d'un dialogue entre sujets qui se distinguent comme « Je » et « Tu » et qui, surtout, sont sexuellement déterminés⁵⁰. Bien entendu on peut se demander si ce type de relation ou de rapport constitutif de l'essence humaine, selon Feuerbach, est à proprement parler *social*. Il est probable que le terme d'*existentiel* conviendrait mieux. Mais, inversement, le fait que Marx ne voie dans ce que Feuerbach appelle une relation humaine aucune dimension de « rapport social » pourrait bien constituer une décision arbitraire, identifiant à terme les rapports sociaux *historiques* avec un seul genre de relations ou de pratiques capables de « socialiser » les individus, au détriment de toutes les autres. Jusqu'à quel point, pour *voir* certains rapports sociaux, et identifier leur caractère « déterminant », fallait-il *être aveugle* à certains autres, tout aussi déterminants en matière de « socialisation de l'humain », de pouvoir et de domination, d'aliénation et d'émancipation ? Telle est évidemment la question qu'aujourd'hui nous ne pouvons éluder, dans le moment même où nous prenons la mesure de ce que Marx a changé irréversiblement dans notre compréhension de l'être humain.

Essayons d'être plus précis, en suivant les indications de la IV^e Thèse : ce que Feuerbach a voulu faire dans son *Essence du christianisme*, c'est de « dissoudre » les mystères de la religion chrétienne en ramenant les notions théologiques — à

50 Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p. 118, 191 et sq., 220 et sq.

commencer par le concept de Dieu — à des notions anthropologiques exprimant des réalités humaines. Dans ce cadre général, ce qui l'intéresse par-dessus tout c'est d'interpréter le dogme de la Trinité dans les termes d'une double transposition : transposition de l'institution « terrestre » de la famille dans l'image idéale de la Sainte Famille, suivie par la transposition de la Sainte Famille elle-même dans l'idée encore plus spéculative d'une « communication » des personnes divines (ou des *hypostases*) qui sont supposées former Trois en Un, ou se réconcilier dans l'Unité éminente de la divinité. On passe ainsi d'une première triade ou communauté : le Père, le Fils et sa Mère (la Vierge), à une seconde : le Père, le Fils (comme Verbe incarné), le Saint-Esprit (qui est l'idée du lien entre tous les hommes réunis en Dieu). Et de là, bien sûr, il n'y a pas loin à expliquer que tout le « secret » de la théologie chrétienne est une *projection* des rapports sexuels existant entre les humains (et les « reliant » les uns aux autres) dans une image de perfection idéale ou d'amour sublimé, que certains passages du Nouveau Testament vont jusqu'à identifier explicitement avec Dieu ⁵¹. Or une telle doctrine, si nous la prenons au sérieux, fournirait évidemment d'autres possibilités d'interpréter la formule de la VI^e Thèse : « Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction habitant l'individu isolé/singulier, [...] elle est l'ensemble des rapports [sociaux]. » Feuerbach ici ne serait pas nécessairement du côté de l'erreur, mais il pourrait contribuer à sa rectification, en suggérant que ce qui « possède » les individus et les rend « humains » est le rapport sexuel avec l'ensemble de ses dimensions affectives (l'amour) et de ses

51 La formule de la première Épître de saint Jean : « Dieu est amour », joue un rôle central aussi bien dans la mystique chrétienne que dans les interprétations anthropologiques du christianisme depuis Spinoza : les deux influences convergent chez Hegel (voir mon étude : Étienne BALIBAR, « *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*. Le mot de l'esprit », *Citoyen sujet*, op. cit.).

réalisations institutionnelles (la famille). Autre façon de penser les individus comme constitués *dans et par des rapports*. Autre façon possible de penser le « commerce » (*Verkehr*) comme ce qui produit et reproduit la forme de l'humain.

Mais ayant ainsi imaginé une « réponse » de Feuerbach à Marx, nous devons nous demander ce que Marx pourrait y objecter. Probablement ce qui est implicite dans la IV^e Thèse, et que *L'Idéologie allemande* formulera explicitement, à savoir que cette vision de la « famille terrestre » n'est pas très réaliste elle-même : l'accent que, de façon romantique, elle met sur l'amour, y compris l'amour sensuel, est une façon d'en écarter toutes les contradictions, même si Feuerbach veut voir dans l'imperfection et la finitude de la sexualité humaine la source de la projection religieuse (qui est une forme d'aliénation). Dans *L'Idéologie allemande*, Marx (écrivant à quatre mains avec Engels, qui reviendra lui-même sur cette question plus tard) explique que la différence des sexes, en tant que différence de genres ou de caractères au sein de l'espèce humaine, résulte de la division du travail, à commencer par la « division du travail dans l'acte sexuel » (*sic*) entre les hommes et les femmes⁵². Et dans le *Manifeste communiste*, empruntant à la critique féministe des saint-simoniens, il assènera que le mariage et la famille bourgeoise constituent une forme de prostitution légale — ce qui s'accorde parfaitement avec la IV^e Thèse posant que la contradiction inhérente à la « base terrestre » de la religion ne peut se résoudre que par la « destruction théorique et pratique » de la famille (bourgeoise). Cet argument, évidemment, ne manque pas de poids, car il revient à poser que les notions métaphysiques de l'essence humaine ne proviennent pas seulement d'un lointain passé idéologique, mais sont aussi reconstituées en permanence par tous les procès actuels qui

52 Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 29.

subliment des contradictions sociales ou leur inventent des solutions imaginaires. Cependant, pour ce qui nous intéresse ici, il fournit aussi la confirmation de ce que Marx a tendance à *éliminer* certaines des virtualités de ses propres thèses. Ce qui veut dire aussi conjurer le risque d'une *ouverture* de ce qu'il avait lui-même appelé de façon indéfinie l'« ensemble » des rapports sociaux, faisant place à tout un spectre de modes de socialisation (et de subjectivation) *hétérogènes*. D'où finalement la reconstitution d'une équivalence *quasi transcendante* (comme dira plus tard Foucault) entre le « social » (ou la *pratique sociale*) et un attribut *spécifique*, « essentialisé » dans un sens nouveau, qui est le travail (ou mieux le travail *productif*), au détriment des autres. C'est par la révolution affectant la division du travail *constituante* que les sujets humains pourront transformer les rapports qui font d'eux des êtres humains, et non pas par une « révolution » qui affecterait tel ou tel des rapports *seconds*, dérivés du rapport de production, auxquels s'étend le principe de la division du travail. Et en ce sens, qu'on le veuille ou non, les pouvoirs métaphysiques de l'Un (comme unité, uniformité, totalité) ont été réaffirmés, avec une force d'autant plus grande qu'ils ont été identifiés entre-temps aux puissances mêmes de l'émancipation à venir, ce *novum* que contient en soi le monde réel et qui déjà l'excède.

Guide bibliographique

S'orienter dans l'énorme bibliographie des ouvrages de Marx, de ses continuateurs et de ses commentateurs est devenu une difficulté en soi. Nul — sauf quelques bibliothécaires spécialisés — ne peut prétendre dominer toute la matière disponible, même dans une seule langue (le déclin de popularité du marxisme, d'ailleurs très inégal selon les pays, n'a rien arrangé, car il a eu pour effet de rendre introuvables ou difficilement trouvables de nombreux textes et éditions, même récents, qui ne sont pas nécessairement les plus mauvais). En dépit de ces obstacles, on tentera d'indiquer ici quelques lectures et instruments de travail pour compléter les indications données dans le cours du texte. Les ouvrages en français seront privilégiés, mais quelques ouvrages étrangers sans équivalent seront également indiqués.

1. Œuvres de Marx

Le problème est double. D'une part, l'œuvre de Marx est inachevée. Comme on l'a indiqué plus haut, cet inachèvement correspond à des contraintes qui se sont exercées sur le travail de Marx, à des difficultés intrinsèques, et à une attitude intellectuelle de constante remise en question, qui amenait l'auteur à « retravailler » ses concepts plutôt qu'à

terminer ses livres. Il y a donc beaucoup d'inédits, dont certains sont devenus *a posteriori* des « œuvres » aussi importantes que les textes achevés. D'autre part, l'édition de ces textes (le choix de ceux considérés comme essentiels, mais aussi la façon de les présenter, voire de les découper) a toujours été un enjeu de luttes politiques entre différentes « tendances », de puissants appareils étatiques, partisans, et aussi universitaires. À deux reprises, l'édition d'une *Marx-Engels Gesamtausgabe* (« Œuvres complètes de Marx et d'Engels », citée MEGA) a été brutalement interrompue : une première fois dans les années trente, lorsque le régime stalinien a liquidé l'entreprise d'édition commencée après la Révolution russe par Riazanov ; une seconde fois lorsque le « socialisme réel » s'est écroulé en URSS et en RDA, interrompant (provisoirement) la réalisation de la « MEGA II », aujourd'hui remise en chantier par l'Institut international d'histoire sociale d'Amsterdam. Le choix de telle ou telle édition n'a donc rien de neutre : il arrive fréquemment que sous le même titre on n'ait pas affaire, en réalité, au même texte exactement. L'édition la plus couramment utilisée des textes originaux allemands est celle des *Marx-Engels Werke*, publiée à Berlin par Dietz Verlag (38 + 2 volumes), 1961-1968.

À ces difficultés générales s'ajoute une difficulté spécifiquement *française* : il n'a jamais existé d'édition systématique (non pas complète, mais chronologique et rassemblant avec les ouvrages publiés les articles et la correspondance, comme c'est le cas en allemand, en russe, en anglais ou en espagnol). Les quatre tentatives qui ont été faites dans ce sens, toutes lacunaires et souvent défectueuses, obéissant à des critères opposés, sont :

1) l'édition des *Œuvres philosophiques, politiques et économiques de Marx et Engels*, traduites par Molitor, aux Éditions Costes, Paris, 1946 et s. (dont une partie a été reproduite par les Éditions Champ Libre) ;

2) la série inachevée des *Œuvres complètes de Karl Marx* et des *Œuvres complètes de Friedrich Engels*, plus tard fusionnée en *Œuvres de Marx et Engels*, entreprise par les Éditions Sociales (certains textes ayant été aussi édités en format de poche à différentes reprises par les mêmes éditeurs) ;

3) les quatre volumes d'*Œuvres* de Karl Marx publiées sous la direction de Maximilien Rubel par la Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard (*Économie I*, 1965 ; *Économie II*, 1968 ; *Philosophie*, 1982 ; *Politique*, 1994) ;

4) la série de rééditions ou d'anthologies publiée dans les années soixante-dix par Roger Dangeville dans la Petite Collection Maspero et dans la collection « 10/18 » (Union générale d'éditions). À quoi s'ajoutent naturellement de nombreuses éditions ou rééditions isolées.

Globalement, les traductions des Éditions Sociales (aujourd'hui en partie reprises aux éditions La Dispute) et de la Pléiade sont les meilleures, mais il y a des exceptions, et des textes importants qui ne font pas partie de ces fonds.

2. Ouvrages généraux

Il n'existe pas de bonne biographie récente de Marx. On utilisera néanmoins :

MEHRING Franz, *Karl Marx, Histoire de sa vie*, traduction par Jean Mortier, Éditions Sociales, Paris, 1983.

RIAZANOV David, *Marx et Engels*, Anthropos, Paris, 1967.

BRUHAT Jean, *Marx et Engels*, UGE, Paris, rééd. 1971.

NICOLAIEVSKI Boris et MAENCHEN Helfen, *La vie de Karl Marx*, Table Ronde, Paris, 1997.

Il sera intéressant de compléter ces lectures par la *Correspondance* de Marx et Engels, publiée aux Éditions Sociales sous la direction de Gilbert Badia et Jean Mortier.

Pour la formation intellectuelle de Marx, l'ouvrage irremplaçable demeure : CORNU Auguste, *Karl Marx et Friedrich Engels*, tome I : *Les Années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne 1818-1820/1844* (PUF, Paris, 1955) ; tome II : *Du libéralisme démocratique au communisme. La Gazette rhénane. Les Annales franco-allemandes, 1842-1844* (PUF, Paris, 1958) ; tome III : *Marx à Paris* (PUF, Paris, 1961) ; tome IV : *La Formation du matérialisme historique* (PUF, Paris, 1970).

Pour la constitution de la notion de « marxisme » et les réactions de Marx et Engels, on lira HAUPT Georges, « De Marx au marxisme », in *L'Historien et le mouvement social*, Maspero, Paris, 1980 ; la meilleure histoire générale du

marxisme est celle qui a paru chez Einaudi, Turin, en 5 volumes (1978 et s.) : *Storia del marxismo*, sous la direction de E.J. HOBBSBAWM *et al.* ; on pourra utiliser également KOLAKOWSKI Leszek, *Histoire du marxisme*, tome I : *Les Fondateurs. Marx, Engels et leurs prédécesseurs* ; tome II : *L'Âge d'or : de Kautsky à Lénine*, Fayard, Paris, 1987, GALLISSOT René (dir.) : *Les Aventures du marxisme*, Syros, Paris, 1984 et VAKA-LOULIS Michel, VINCENT Jean-Marie (dir.), *Marx après les marxismes*, 2 vol., L'Harmattan, Paris, 1997.

Un excellent exposé de l'histoire du marxisme philosophique occidental est TOSEL André, « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 », in *Histoire de la philosophie*, Gallimard, « Encyclopédie de la Pléiade », Paris, tome III, 1974.

3. Références complémentaires pour les chapitres précédents :

Philosophie marxiste ou philosophie de Marx

- Outre les ouvrages déjà mentionnés, on pourra lire :
- ASSOUN Paul-Laurent et RAULET Gérard, *Marxisme et théorie critique*, Payot, Paris, 1978.
- CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES, *Sur la dialectique*, Éditions Sociales, Paris, 1977.
- COLLETTI Lucio, *Le Marxisme et Hegel*, trad. franç., Champ Libre, Paris, 1976.
- GARO Isabelle, *Marx, une critique de la philosophie*, Seuil, Paris, 2000.
- HORKHEIMER Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, Paris, 1974.
- KAUTSKY Karl, *L'Éthique et la conception matérialiste de l'histoire*, rééd. Paris, 1965.
- KORSCH Karl, *Marxisme et philosophie* (1923), trad. franç., Éd. de Minuit, Paris, 1964.
- KOSIK Karel, *La Dialectique du concret*, Maspero, Paris, 1978.
- LEFEBVRE Henri, *Métaphilosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1965 (rééd. Le Sycomore, Paris, 1979).

- LEFEBVRE Henri, *Problèmes actuels du marxisme*, PUF, Paris, rééd. 1970.
- MAO ZEDONG, *Écrits philosophiques*, La Cité, Lausanne, 1963.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Les Aventures de la dialectique*, Galimard, Paris, 1955.
- PAPAIOANNOU Kostas, *Marx et les marxistes*, Tel/Gallimard, Paris, 2001.
- PLEKHANOV Georges, *Les Questions fondamentales du marxisme*, Éditions Sociales, Paris, 1948.
- RUBEL Maximilien, *Marx, critique du marxisme*, Payot, Paris, 1974.
- SÈVE Lucien, *Une introduction à la philosophie marxiste*, Éditions Sociales, Paris, 1980.
- STALINE Joseph, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, trad. du russe, Éditions Sociales, Paris, s.d.

*Changer le monde :
de la praxis à la production*

Outre les ouvrages déjà mentionnés :

- ABENSOUR Miguel, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, PUF, Paris, 1997.
- AVINERI Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.
- BLOCH Ernst, *Droit naturel et dignité humaine (Naturrecht und menschliche Würde, 1961)*, trad. franç., Payot, Paris, 1976.
- BLOCH Ernst, *Le Principe espérance (Das Prinzip Hoffnung)*, trad. franç., Gallimard, Paris, tome I, 1976.
- BLOCH Olivier, *Le Matérialisme*, PUF « Que sais-je ? », Paris, 1985.
- BOURGEOIS Bernard, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx*, PUF, Paris, 1990.
- FURET François, *Marx et la Révolution française*, Flammarion, Paris, 1986.
- GIANNOTTI José-Artur, *Origines de la dialectique du travail*, Aubier-Montaigne, Paris, 1971.
- GRANDJONC Jacques, *Marx et les communistes allemands à Paris*, Maspero, Paris, 1974.
- GRANEL Gérard, *L'Endurance de la pensée*, Plon, Paris, 1968.
- GRANIER Jean, *Penser la praxis*, Aubier, Paris, 1980.

- HEIDEGGER Martin, *Lettre sur l'humanisme*, trad. et présentation par Roger Munier, Aubier, Paris, 1964.
- HENRY Michel, *Marx*, tome I : *Une philosophie de la réalité*, Gallimard, Paris, 1976.
- HYPPOLITE Jean, *Études sur Marx et Hegel*, Marcel Rivière, Paris, 1960.
- LABICA Georges, *Le Statut marxiste de la philosophie*, éd. Complexe/Dialectiques, Bruxelles, 1976.
- LÖWY Michael, *Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Éditions Sociales, Paris, 1997.
- MERCIER-JOSA Solange, *Retour sur le jeune Marx*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1986.
- MERCIER-JOSA Solange, *Entre Hegel et Marx*, L'Harmattan, Paris, 1999.
- MAINFROY Claude, *Sur la Révolution française. Écrits de Karl Marx et Friedrich Engels*, Éditions Sociales, Paris, 1970.
- NAVILLE Pierre, *De l'aliénation à la jouissance*, Paris, Marcel Rivière, 1957 (rééd. comme *Le Nouveau Léviathan*, I, Anthropos, Paris, 1970).
- FAURE Alain et RANCIÈRE Jacques, *La Parole ouvrière. 1830-1851*, UGE, coll. « 10/18 », Paris, 1976.
- SÈVE Lucien, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Éditions Sociales, Paris, 1969.
- SLEDZIEWSKI Élisabeth, *Révolutions du sujet*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1989.

*Idéologie ou fétichisme :
le pouvoir et la sujétion*

Outre les ouvrages déjà mentionnés :

- ADORNO T.W. et HORKHEIMER Max, *La Dialectique de la raison (Dialektik der Aufklärung)*, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1983.
- BERTRAND Michèle : *Le Statut de la religion chez Marx et Engels*, Éditions Sociales, Paris, 1979.
- CASTORIADIS Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Le Seuil, Paris, 1975.
- HABERMAS Jürgen, *La Technique et la science comme « idéologie »*, Denoël-Gonthier, coll. « Médiations », Paris, 1978.

- HABERMAS Jürgen, *L'Espace public (Strukturwandel der Öffentlichkeit)*, Payot, Paris, 1986.
- JAY Martin, *L'Imagination dialectique. Histoire de l'école de Francfort (1922-1950)*, trad. franç., Payot, Paris, 1977.
- KORSCH Karl, *Karl Marx*, Champ Libre, Paris, 1971.
- MICHEL Jacques, *Marx et la société juridique*, Publisud, 1983.
- RENAULT Emmanuel, *Marx et l'idée de critique*, PUF, Paris, 1995.
- VINCENT Jean-Marie, *La Théorie critique de l'école de Francfort*, Éditions Galilée, Paris, 1976.

Plus particulièrement sur l'idéologie et la question du pouvoir :

- AUGÉ Marc, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*, Flammarion, Paris, 1977.
- BADIOU Alain et BALMES François, *De l'idéologie*, Maspero, Paris, 1976.
- BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *La Reproduction*, Éditions de Minuit, Paris, 1970.
- BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris, 1982.
- DEBRAY Régis, *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris, 1981.
- DELLA VOLPE Galvano, *Critique de l'idéologie contemporaine*, PUF, Paris, 1976.
- DUPRAT Gérard (sous la dir. de), *Analyse de l'idéologie*, tome I et II, Galilée, Paris, 1981 et 1983.
- LABICA Georges, *Le Paradigme du grand-Hornu. Essai sur l'idéologie*, PEC-La Brèche, Paris, 1987.
- LEFORT Claude, « L'ère de l'idéologie », in *Encyclopaedia universalis*, vol. 18 (Organum), Paris, 1968.
- MERCIER-JOSA Solange, *Pour lire Hegel et Marx*, Éditions Sociales, Paris, 1980.
- RICEUR Paul, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Le Seuil, Paris, 1986.
- TORT Patrick, *Marx et le problème de l'idéologie. Le modèle égyptien*, PUF, Paris, 1988.

Plus particulièrement sur le fétichisme et la question du sujet :

BAUDRILLARD Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1972.

BIDET Jacques, *Que faire du Capital ? Matériaux pour la refondation du marxisme*, Klincksieck, Paris, 1985.

DEBORD Guy, *La Société du spectacle* (1967), Éditions Gérard Lebovici, Paris, 1987.

DERRIDA Jacques, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993.

GODELIER, *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, Paris, 1966.

GODELIER Maurice, *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, Paris, 1973.

GOUX Jean-Joseph, *Les Iconoclastes*, Le Seuil, Paris, 1978.

HELLER Agnès, *La Théorie des besoins chez Marx*, trad. M. Morales, UGE, coll. « 10/18 », Paris, 1978.

LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne*, 3 vol., L'Arche, Paris, 1981.

LYOTARD Jean-François, *Dérives à partir de Marx et Freud*, UGE, coll. « 10/18 », Paris, 1973.

MARKUS György, *Langage et production*, Denoël-Gonthier, Paris, 1982.

POLANYI Karl, *La Grande Transformation (The Great Transformation, 1944)*, tr. fr., préface de Louis Dumont, Gallimard, Paris, 1982.

RANCIÈRE Jacques, « Le concept de critique et la critique de l'économie politique des *Manuscrits de 1844* au *Capital* », in ALTHUSSER et coll., *Lire le Capital*, Maspero, Paris, 1^{re} éd. 1965.

SEBAG Lucien, *Marxisme et structuralisme*, UGE, coll. « 10/18 », Paris, 1964.

VINCENT Jean-Marie, *Fétichisme et société*, Anthropos, Paris, 1973.

Temps et progrès :
encore une philosophie de l'histoire ?

Aux ouvrages déjà cités, ajouter :

ALTHUSSER Louis, « Le marxisme n'est pas un historicisme », in *Lire le Capital*, Maspero, Paris, 1^{re} éd. 1965 ; 3^e édition, PUF, Quadrige, Paris, 1996.

- ANDERSON Perry, « The Ends of History », in *A Zone of Engagement*, Verso, Londres et New York, 1992.
- ANDREANI Toni, *De la société à l'histoire*, 2 tomes (I. *Les Concepts communs à toute société* ; II. *Les Concepts trans-historiques. Les modes de production*), Méridiens-Klincksieck, Paris, 1989.
- BLOCH Ernst, *Le Principe espérance*, trad. franç., Gallimard, Paris, 3 vol., 1976 et s.
- BOUKHARINE Nicolas, *La Théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste*, Anthropos, Paris, rééd. 1977.
- COHEN Gerald A., *Karl Marx's Theory of History, A Defense*, Oxford, 1978.
- CORLAT Benjamin, *Science, technique et capital*, Le Seuil, Paris, 1976.
- Correspondance Marx-Lassalle 1848-1864*, présentation de S. Dayan-Herzbrun, PUF, Paris, 1977.
- GORZ André, *Critique de la division du travail* (anthologie), Le Seuil, coll. « Points », Paris, 1973.
- HENRY Michel, *Marx*, tome II : *Une philosophie de l'économie*, Gallimard, Paris, 1976.
- LABRIOLA Antonio, *La Conception matérialiste de l'histoire*, trad. franç., Gordon et Breach, 1970.
- MARX/BAKOUNINE, *Socialisme autoritaire ou libertaire*, textes rassemblés et présentés par Georges Ribeill, 2 vol., UGE, coll. « 10/18 », Paris, 1975.
- MELOTTI Umberto, *Marx e il Terzo Mondo. Per uno schema multilineare dello sviluppo storico*, Il Saggiatore, Milan, 1972.
- NEGRI Antonio, *Marx au-delà de Marx*, Christian Bourgois, Paris, 1979.
- NEGRI Antonio, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, PUF, Paris, 1997.
- RAYMOND Pierre, *La Résistible fatalité de l'histoire*, J.E. Hallier/Albin Michel, Paris, 1982.
- SCHWARTZ Yves, *Expérience et connaissance du travail*, présentation de Georges Canguilhem, postface de Bernard Bourgeois, Éditions Sociales/Messidor, Paris, 1988.
- TERRAY Emmanuel, *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, Maspero, Paris, 1968.

TEXIER Jacques, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, PUF, Paris, 1998.

WALLERSTEIN Immanuel, *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIX^e siècle*, PUF, Paris, 1995.

WALLERSTEIN Immanuel, *L'utopistique ou les choix politiques du XX^e siècle*, Éditions de l'Aube, 2000.

Table des matières

Avertissement de la nouvelle édition	7
--------------------------------------	---

Préface à la nouvelle édition : Du marxisme althussérien aux philosophies de Marx ? Vingt ans après	11
--	----

La philosophie de Marx

1.	Philosophie marxiste ou philosophie de Marx ?	29
	<i>Philosophie et non-philosophie</i>	32
	<i>Coupure et ruptures</i>	36
2.	Changer le monde : de la <i>praxis</i> à la <i>production</i>	47
	<i>Les Thèses sur Feuerbach</i>	47
	<i>Révolution contre philosophie</i>	54
	<i>Praxis et lutte des classes</i>	56
	<i>Les deux faces de l'idéalisme</i>	60

<i>Le sujet, c'est la pratique</i>	63
<i>La réalité de l'« essence humaine »</i>	66
<i>Une ontologie de la relation</i>	71
<i>L'objection de Stirner</i>	72
<i>L'Idéologie allemande</i>	75
<i>Retournement de l'histoire</i>	77
<i>L'unité de la pratique</i>	81

3. **Idéologie ou fétichisme : le pouvoir et la sujétion** 84

<i>Théorie et pratique</i>	85
<i>Autonomie et limitation de la conscience</i>	90
<i>La différence intellectuelle</i>	94
<i>L'aporie de l'idéologie</i>	100
<i>Le « fétichisme de la marchandise »</i>	103
<i>Nécessité de l'apparence</i>	109
<i>Marx et l'idéalisme (bis)</i>	115
<i>La « réification »</i>	119
<i>L'échange et l'obligation : le symbolique chez Marx</i>	123
<i>La question des « droits de l'homme »</i>	126
<i>De l'idole au fétiche</i>	129

4. **Temps et progrès : encore une philosophie de l'histoire ?** 135

<i>La négation de la négation</i>	137
<i>Les idéologies marxistes du progrès</i>	142
<i>L'intégralité de l'histoire</i>	147
<i>Un schème de la causalité (dialectique I)</i>	152
<i>L'instance de la lutte des classes</i>	155
<i>Le « mauvais côté » de l'histoire</i>	159
<i>La contradiction réelle (dialectique II)</i>	162
<i>La vérité de l'économisme (dialectique III)</i>	168

5. La science et la révolution 180

Trois parcours philosophiques 182

L'œuvre en chantier 184

Pour et contre Marx 186

**Anthropologie philosophique
ou Ontologie de la relation ?**

**Que faire de la « VI^e Thèse sur Feuerbach » ?
(Complément, 2014)**

193

*L'énoncé négatif : « L'essence humaine n'est pas
une abstraction inhérente à l'individu singulier »* 205

*L'énoncé positif : « Dans sa réalité effective,
elle est l'ensemble des rapports sociaux »* 218

*« Ontologies » et « anthropologies » rivales :
un point d'hérésie* 236

Guide bibliographique

251

Composition Facompo, Lisieux (Calvados).