

C'est quoi le Marxisme?

David McCartney le 2024/24/06

Résumé du livre de Denis Collin

Comprendre Marx.

- L'aliénation :

Marx décrit comment les travailleurs sont aliénés de leur travail, des produits de leur travail, et de leur essence humaine sous le capitalisme.

- Le matérialisme historique :

Marx propose que l'histoire est principalement déterminée par les conditions matérielles et économiques plutôt que par les idées.

- La plus-value :

Selon Marx, la plus-value est la valeur que le travailleur produit au-delà de la valeur de sa force de travail, qui est exploitée par le capitaliste.

- La lutte des classes :

Marx voit l'histoire comme une lutte entre les classes sociales, principalement entre la bourgeoisie et le prolétariat.

- **CEP** : Critique de l'économie politique (1859)
- **IG** : Introduction générale à la critique de l'économie politique (1857)
- **K** : Le Capital, suivi de l'indication de livre, section
- **IA** : L'Idéologie allemande
- **SF** : La Sainte Famille
- **MP** : Misère de la philosophie
- **MC** : Manifeste du parti communiste
- **MEP** : Manuscrits de 1844, (dits Manuscrits parisiens)
- **M57** : Manuscrits de 1857-1858 (connus sous le nom de Grundrisse)
- **MPC** : Mode de production capitaliste

Exergue Denis Collin

Rajout DMC

Bing IA

Chapitre 1 - L'aliénation

Chapitre 2 - Le matérialisme et le processus historique

Chapitre 3 - Le capital et l'exploitation

Chapitre 4 - Classes sociales et luttes de classes

Chapitre 5 - L'État et la fin du politique

Biographie intellectuelle et politique

Karl Marx est né en 1818 à Trèves, en Rhénanie, dans une famille d'origine juive. Mais son père Heinrich, avocat libéral, s'est converti au protestantisme. La Question juive (1842) s'inscrit dans cette histoire : l'émancipation du Juif, c'est l'émancipation de l'homme en général. Marx appartient à cette tradition assimilatrice héritière des Lumières qui considère d'abord en chaque homme l'humanité et non la particularité individuelle.

Inscrit en droit à Berlin (1836), il suit les leçons de Savigny

Marx obtient son doctorat en 1841 mais ne trouve pas de poste de professeur.

Il noue ses premiers liens avec les Jeunes hégéliens de gauche.

1. Dialectique :

La méthode dialectique de Hegel implique la thèse, l'antithèse et la synthèse pour comprendre le développement de la pensée et de la réalité.

2. Esprit Absolu :

L'idée que l'Esprit (ou la Raison) se manifeste à travers l'histoire, atteignant une compréhension complète de soi.

3. Réalité Dynamique :

La réalité est un processus en constante évolution, pas un ensemble statique d'objets.

4. Développement Historique :

L'histoire est vue comme le progrès de la conscience de la liberté.

5. État Éthique :

L'État représente l'ordre rationnel et éthique où les individus peuvent réaliser leur liberté.

6. Liberté et Communauté :

La vraie liberté est réalisée dans le contexte social et politique, pas en isolation.

7. Rationalité :

Tout ce qui est réel est rationnel; la réalité a une structure logique inhérente.

8. Culture et Expression :

L'art, la religion et la philosophie sont des expressions de l'esprit absolu à différents stades de maturité.

9. Conscience et Autonomie :

La conscience de soi est cruciale pour l'autonomie et le développement moral.

10. Logique Spéculative :

Sa logique explore les structures fondamentales de l'être, allant au-delà du formel pour inclure le contenu.

La version conservatrice du hégélianisme voulait que l'État prussien fût la réalisation de l'État rationnel.

Fin 1843, Marx s'installe à Paris avec sa femme, Jenny, la fille du baron von Westphalen, qu'il a épousée en juin 1843.

Il prend également contact avec la Ligue des Justes qui deviendra la Ligue des communistes.

C'est en cette année 1844 que Marx rallie définitivement la cause du prolétariat et commence à s'impliquer dans les discussions et l'activité des petits groupes du mouvement ouvrier naissant.

Fin 1844, Engels s'arrête à Paris, de retour d'Angleterre où sa famille l'avait envoyé pour le compte de la firme paternelle dont une filiale est établie à Manchester.

Constatant la communauté de leurs vues, ils décident d'écrire ensemble un pamphlet contre les Jeunes hégéliens : ce sera *La Sainte Famille*, rédigée en 1845 et dont une dizaine de pages seulement sont de Engels.

Passage au matérialisme philosophique, rupture avec le hégélianisme et la conception spéculative de l'histoire, définition de sa propre conception de l'histoire, le matérialisme historique.

Ce bouleversement théorique est étroitement lié à une révision profonde des vues politiques de Marx. Suivant Engels, il devient communiste : la philosophie doit être réalisée (devenir réalité) et donc être niée en tant que théorie séparée de la pratique.

Utopies, inventions d'«ingénieurs sociaux» parfois terrifiants (rétrospectivement), religiosité : tous ces traits caractérisent les mouvements auxquels Marx et Engels parfois se mêlent : ils adhèrent à la Ligue des Justes qu'ils transforment en Ligue des communistes, pour laquelle précisément est écrit le Manifeste du parti communiste.

La critique de Proudhon – jadis admiré – dans *Misère de la philosophie* (1847) constitue les premiers pas de cette entreprise qui maintenant va occuper Marx, sans discontinuer, jusqu'à sa mort.

1. Propriété privée :

- Proudhon : Il remet en cause la propriété privée en tant qu'instrument d'exploitation et d'inégalité.
- Marx : Lui aussi critique la propriété privée, la considérant comme source d'injustice et d'inégalité.

2. Travail et exploitation :

- Proudhon : Il s'oppose à l'exploitation du travail par le capital.
- Marx : Il analyse en profondeur l'exploitation capitaliste et la lutte des classes.

3. Réforme vs Révolution :

- Proudhon : Favorise des réformes graduelles pour améliorer la société.
- Marx : Prône une révolution prolétarienne pour renverser le système capitaliste.

4. Anarchisme vs Communisme :

- Proudhon : Tendance vers l'anarchisme, avec une vision décentralisée de la société.
- Marx : Propose le communisme, avec une vision centralisée et une abolition de la propriété privée.

5. Organisation sociale :

- Proudhon : En faveur de fédérations d'associations autonomes.
- Marx : Envisage une société sans classes, où les moyens de production sont collectivisés.

6. Vision de l'État :

- Proudhon : Méfiance envers l'État, préfère des structures locales.
- Marx : Voit l'État comme un instrument de classe, à abolir après la révolution.

7. Théorie de la valeur :

- Proudhon : Théorie de la valeur-travail, mais avec des nuances.
- Marx : Théorie de la valeur-travail plus élaborée, centrée sur l'aliénation.

8. Internationalisme :

- Proudhon : Nationaliste, se méfie des alliances internationales.
- Marx : Internationaliste, appelle à la solidarité entre travailleurs du monde entier.

9. Influence politique :

- Proudhon : Moins d'influence politique directe.
- Marx : Influence majeure sur le mouvement ouvrier et les partis communistes.

10. Héritage :

- Proudhon : Précurseur de l'anarchisme et du socialisme libertaire.
- Marx : Fondateur du marxisme et du communisme moderne.

Après l'échec des espoirs d'une révolution imminente en Europe, il se met à étudier sérieusement le mode de production capitaliste, et théoriquement, par la lecture des économistes, et pratiquement, notamment avec l'aide de son ami Engels, dont la connaissance pratique des mécanismes de fonctionnement du **MPC** lui est des plus précieuses.

Il prend contact avec Harney, le leader du mouvement chartiste anglais, et avec Proudhon qui refuse la collaboration offerte.

Les Luites de classes en France, publié en 1850

Coup d'État de Louis Bonaparte (Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, 1852) ou de la Commune de Paris (La Guerre civile en France, 1871) où il voit la « forme enfin trouvée de la dictature du prolétariat ».

L'œuvre de Marx est considérable, multiforme et essentiellement inachevée.

Le Capital, l'œuvre de la vie de Marx, est interminable. Le premier plan en est dressé au début des années 1850. Des esquisses en sont publiées pour honorer des contrats d'éditeur – la Contribution à la critique de l'économie politique. Finalement le premier livre paraît en allemand en 1867 et en 1875 en français, mais la suite en est restée aux travaux préparatoires, même si certains passages sont plus ou moins développés.

Engels reprend les manuscrits, avec les plus extrêmes difficultés, et en tire un livre II et un livre III de son cru. Les Théories sur la plus-value, rassemblées par Karl Kautsky, sont présentées comme le livre IV.

Ne soyons pas plus marxistes que Marx... Nous prendrons la traduction de Roy comme base de travail puisque Marx lui-même la conseille à ceux qui ont lu Le Capital dans l'édition allemande.

Chapitre 1

L'aliénation

La théorie de l'aliénation ou plutôt la critique de l'aliénation est le point de départ de la pensée de Marx.

Marx découvre un problème socio-historique auquel il va chercher à donner une solution.

L'esprit est d'abord en soi, dans la pure identité, et il doit pour se connaître s'absorber dans l'absolument autre, c'est-à-dire la nature.

Mais l'aliénation est aussi le devenir étranger à soi-même.

La nature est étrangère à l'homme et il doit se l'approprier pour en supprimer le caractère étranger.

Arnold Gehlen, L'Homme, anthropologie sociale.

La critique marxienne part de la critique de l'aliénation religieuse. Elle ne s'y tient pas, elle la dépasse.

C'est Feuerbach qui, dans ce point de départ, est l'inspirateur.

Ludwig Feuerbach est connu pour sa critique de la philosophie de Hegel. Alors que Hegel mettait l'accent sur l'idéalisme et la dialectique de l'esprit, Feuerbach se concentrait sur le matérialisme et la réalité sensible. Il croyait que Hegel avait négligé l'importance de l'expérience humaine concrète en faveur de concepts abstraits. **Feuerbach a soutenu que la religion est une projection des qualités humaines sur un être divin** et que l'humanité devrait se reconnaître dans ses propres attributs, plutôt que de les attribuer à une divinité. En résumé, Feuerbach a retourné l'idéalisme hégélien en affirmant que la réalité est principalement sensorielle et humaine, pas seulement une idée ou un esprit.

La philosophie spéculative et la religion sont la même chose et l'une et l'autre ne sont rien d'autre que l'aliénation de l'essence humaine.

Dans le système de Hegel, la religion appartient à la sphère de l'esprit absolu.

Cependant la philosophie est l'ennemie du polythéisme grec, ce «badinage serein et frivole de l'imagination », alors que le christianisme est la religion philosophique par excellence, une fois purifié des dernières manifestations des cultes barbares, qui caractérisent le catholicisme.

La religion n'est cependant que la vérité saisie par l'intuition intérieure, et non une vérité que la raison peut s'approprier.

Autrement dit la religion doit elle-même être dépassée par la philosophie qui constitue le plus haut degré de développement de l'esprit absolu, l'esprit se connaissant lui-même selon la raison.

Engels écrit :

La preuve de l'absolu n'a par essence et par principe qu'une signification formelle. La philosophie hégélienne nous présente, dès son commencement et son point de départ, une contradiction, contradiction entre la vérité et la scientificité, entre l'essentialité et la formalité, entre la pensée et l'écriture. Formellement, l'idée absolue n'est sans doute pas présupposée, mais au fond elle l'est.

L'aliénation chez Hegel se réfère au processus par lequel l'esprit (ou la conscience) se retrouve séparé de sa propre essence ou réalité.

1. Séparation :

L'aliénation est la séparation de l'esprit d'avec lui-même, où il ne se reconnaît pas dans son monde.

2. Objet extérieur :

L'esprit s'objective dans le monde extérieur, mais ne se reconnaît pas dans ces objets, créant un sentiment d'étrangeté.

3. Processus dialectique :

L'aliénation est une étape nécessaire dans le processus dialectique de l'esprit atteignant la conscience de soi.

4. Reconnaissance :

L'esprit doit reconnaître et surmonter son aliénation pour réaliser sa liberté et son autonomie.

5. Histoire et Société :

L'aliénation est également présente dans l'histoire et les structures sociales où les individus peuvent se sentir aliénés des produits de leur travail ou des institutions sociales.

Pour Hegel, l'aliénation n'est pas un état permanent mais plutôt une étape vers une plus grande compréhension et liberté de l'esprit.

Si la philosophie hégélienne est l'auto-aliénation de la raison et si, pour Hegel, la religion est la base sur laquelle se développe la philosophie, il faut maintenant procéder à l'analyse philosophique de la religion. C'est ce que fait L'Essence du christianisme.

Qu'est-ce que Dieu? Rien d'autre que l'essence humaine présentée dans l'imagination comme une réalité extérieure.

Si l'aliénation religieuse est l'aliénation de l'essence humaine, comme l'affirme Feuerbach, alors la première tâche de la philosophie est bien la critique de la religion.

Mais Marx considère que cette aliénation religieuse n'a pas de réelle autonomie : si l'homme est obligé de se projeter dans un monde imaginaire en dehors du monde réel, c'est d'abord parce qu'il est aliéné dans son existence « terrestre ».

Il ne s'agit plus de déterminer quelle est la règle de droit la plus conforme à la raison mais bien d'opposer deux droits, le droit des riches et le droit des pauvres.

En Allemagne, on ne peut briser aucune forme de servitude sans briser toute forme de servitude. L'Allemagne qui fait tout à fond, ne saurait se révolutionner sans le faire de fond en comble. L'émancipation de l'Allemand, c'est l'émancipation de l'homme. La tête de cette émancipation, c'est la philosophie, son cœur le prolétariat. La philosophie ne peut devenir une réalité sans l'abolition du prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans que la philosophie devienne réalité.

- l'histoire idéaliste part de l'Idée et de son incarnation terrestre, l'État, alors que l'histoire scientifique doit procéder à l'inverse, aller de la terre vers le ciel, c'est-à-dire expliquer la structure de l'État à partir du mouvement même de la « société civile », c'est-à-dire de la sphère dans laquelle les hommes produisent et reproduisent leur vie ;

- l'idéologie est très exactement le renversement de la réalité, l'inversion des rapports réels.

Autrement dit, pour Hegel, c'est l'État qui produit l'esprit civique par exemple, alors qu'en réalité l'État n'existe que par « l'esprit civique », la conviction subjective des individus. Il y a là quelque chose qui doit être remarqué : Marx fait de la subjectivité des individus le sujet réel, l'État n'est que l'objectivation (et donc l'aliénation) de cette subjectivité.

La critique de Marx se tourne ensuite contre la conception organiciste de l'État. L'État pour Hegel est un « organisme » parce qu'il est un tout différencié et articulé.

L'État n'est donc pas le sujet, mais le prédicat ! Le sujet véritable, ce sont les individualités humaines, non pas conçues abstraitement (« l'Homme » de la philosophie idéaliste ou l'homo oeconomicus abstrait de l'économie politique) mais conçues d'emblée comme des individualités sociales, chacun n'existant particulièrement que dans l'ensemble des relations sociales qu'il noue : pris abstraitement, tous les individus sont semblables, leurs différences ne sont que pure contingence.

La critique du droit politique hégélien est ainsi un véritable « retour à Rousseau ».

Tout le passage suivant semble directement inspiré du Contrat social et des critiques que Rousseau adresse à Hobbes et à Grotius.

Le peuple est pour Hegel une notion confuse. Sans monarque, il n'est que la formlose Masse, la masse informe. L'individu n'a de sens que dans sa liaison organique à l'État.

Le terme même d'État n'apparaît qu'à la fin du Moyen Âge et surtout à la Renaissance, principalement chez Machiavel. Mais la réalité que ce terme désigne est bien plus ancienne : la cité athénienne, la République romaine, les monarchies médiévales sont bien des institutions étatiques.

Marx déploie sa réflexion dans deux directions qui s'entrecroisent :

- penser la distinction de la « société civile » et de l'État. Contre l'école historique du droit, championne de l'État organique, Hegel pense cette distinction, mais le fait de manière mystique et, par conséquent, abolit immédiatement ses propres avancées ;

- penser le primat logique et ontologique de la société civile sur l'État. Il s'agit d'une part d'expliquer les représentations de l'État et du rapport État/société civile à partir du développement de la société civile. Mais s'agit aussi d'autre part, du point de vue normatif, de défendre la vraie démocratie contre le pouvoir princier.

Marx écrit :

L'autorité est le principe de son savoir, l'idolâtrie de l'autorité sa conviction. Mais à l'intérieur de la bureaucratie, le spiritualisme se change en grossier matérialisme, en obéissance passive, en culte de l'autorité, en mécanisme d'une pratique formelle et figée. Quant à l'individu bureaucratie, il fait de l'État son but privé : c'est la curée des postes supérieurs, le carriérisme.

Redisons-le encore une fois : cette critique de l'État bureaucratique pourrait être pleinement assumée par un libéral. Et c'est encore dans une optique toute rousseauiste de l'identification de l'intérêt général et de l'intérêt de tous que Marx termine ce développement :

La suppression de la bureaucratie n'est possible que si l'intérêt général devient réellement l'intérêt particulier et non, comme chez Hegel, uniquement en pensée dans l'abstraction. Cela n'est possible que si l'intérêt particulier devient réellement l'intérêt général.

L'homme devenu pleinement lui-même, c'est l'homme générique.

Hegel est un lecteur d'Adam Smith et toute la section consacrée à la « société civile bourgeoise » dans les Grundlinien der Philosophie des Rechts manifeste l'ambition de son auteur : faire la philosophie de l'économie politique, donner aux « lois » énoncées par Smith un fondement scientifique, c'est-à-dire, pour Hegel, proprement philosophique. Comme Feuerbach l'a fait avec la religion, Marx retourne les catégories hégéliennes contre l'économie politique.

Mais la richesse, pour l'économie politique, s'identifie à la propriété privée. Donc « il n'y a pas d'économie politique sans propriété privée » [P2-7]. Du même coup, il apparaît que l'économie politique est incapable d'expliquer la propriété privée, puisque c'est justement cette dernière qui en est le principe.

Marx écrit :

Ce qui, de prime abord, caractérise l'argent, ce n'est pas le fait que la propriété s'aliène en lui. Ce qui y est aliéné, c'est l'activité médiatrice, c'est le mouvement médiateur, c'est l'acte humain, social, par

quoi les produits de l'homme se complètent réciproquement ; cet acte médiateur devient la fonction d'une chose matérielle en dehors de l'homme, une fonction de l'argent.

En fixant comme essentielle la forme aliénée des rapports sociaux, l'économie politique est tout à la fois l'exposition et l'apologie du travail aliéné, c'est-à-dire d'un mode du travail qui représente la négation la plus brutale de la nature humaine.

La philosophie moderne (Locke par exemple) et l'économie politique proclament que le travail est la source de toute richesse et le fondement ultime de tout droit de propriété.

Marx écrit :

Alors que d'après l'économiste, c'est seulement grâce au travail que l'homme augmente la valeur des produits naturels, que le travail est sa propriété active, d'après la même économie politique le propriétaire foncier et le capitaliste qui, en tant que tels ne sont que des dieux privilégiés et oisifs, sont partout supérieurs à l'ouvrier et lui imposent leur loi.

Marx écrit :

Le produit du travail s'oppose au travail comme un être étranger, «comme une puissance indépendante du producteur»

Marx écrit :

Dans les conditions de l'économie politique, cette réalisation du travail apparaît comme la déperdition de l'ouvrier, la matérialisation comme perte et servitude matérielles, l'appropriation comme aliénation, comme dépouillement.

Si le produit du travail est dépossession, la production elle-même doit être dépossession en acte.

En quoi consiste cette dépossession « dans les conditions de l'économie politique actuelle»? Le travail est extérieur au travailleur ; c'est un travail forcé et non volontaire; le travail n'est qu'un moyen au service d'une fin étrangère.

L'aliénation réside dans le fait que l'activité du travailleur appartient à un autre.

Le concept d'aliénation est ambigu au possible et nourrit toutes les confusions. Non que Marx l'abandonne définitivement. Dans les Grundrisse, précisément au moment où, à la fin des années 1850, Marx relit Hegel, l'aliénation fait un retour en force remarqué. Mais le livre I du Capital n'en garde que peu de traces et pratiquement plus aucune dans la traduction française de Roy.

Chapitre 2

Le matérialisme et le processus historique

Nous arrivons maintenant au grand tournant qui marque la pensée de Marx.
La philosophie doit remettre les pieds sur terre.

La philosophie idéaliste procède à partir des universaux, l'idée, l'esprit, l'Homme, l'homme abstrait, animal rationnel, animal politique ou tout ce qu'on voudra encore.

Marx procède à l'inverse et c'est là le nouveau matérialisme.

Pas l'Homme, mais les humains, tous singuliers; pas la société, mais des individus qui nouent entre eux des relations déterminées.

Et en disciple de Feuerbach, Marx considère bien la nature comme l'élément primordial.

Ce matérialisme reste donc, quoi qu'il en dise, un matérialisme métaphysique.

Chez Spinoza, qui tient que les notions dites universelles, « comme l'Homme, le Chien, le Cheval », sont des idées confuses qui se forment par l'accumulation d'images trop nombreuses pour que l'esprit puisse en conserver la mémoire individuelle.

- Le matérialisme de Marx n'est pas un naturalisme et c'est pourquoi L'Idéologie Allemande commence par la critique de Feuerbach.

- si Marx est nominaliste, il n'en tire pas de conséquences métaphysiques ou logiques.

Il se contente de formuler des thèses concernant l'ontologie de l'être social : la seule réalité socio- historique est constituée des individus vivants et nouant entre eux des relations déterminées.

Le matérialisme découle du nominalisme.

Le nominalisme est une position philosophique qui s'est développée dans le contexte du débat sur les universaux. Selon le nominalisme, les universaux (c'est-à-dire les concepts généraux ou les propriétés communes à plusieurs choses) n'ont pas d'existence réelle en dehors des mots qui les désignent¹. En d'autres termes, seuls les individus concrets existent, et les universaux ne sont que des étiquettes linguistiques. Cette perspective s'oppose aux philosophies réalistes, telles que le réalisme platonicien, qui affirment que les universaux existent indépendamment des particuliers. Le nominalisme a prospéré principalement au Moyen Âge et a été l'objet de débats entre penseurs tels que Roscelin et Guillaume d'Ockham.

Marx écrit :

Le matérialisme français comprend deux tendances, dont l'une est issue de Descartes, l'autre de Locke. La seconde est par excellence un élément français de la culture et débouche directement dans le socialisme. La première, le matérialisme mécaniste aboutit aux sciences naturelles françaises proprement dites.

C'est la physique de Descartes qui, selon Marx, est « matérialiste » et elle s'oppose ainsi à sa métaphysique.

Le matérialisme français a combattu la métaphysique de Descartes en reprenant appui sur la tradition épicurienne (Gassendi, restaurateur de l'atomisme). Mais cette métaphysique s'est aussi heurtée au matérialisme anglais en la personne de Hobbes.

- le matérialisme est pratiquement identifié à la « philosophie du bon sens ». La philosophie du bon sens, c'est le nom que revendiquera régulièrement la philosophie britannique, de Locke et Hume à Russell. Or, cette « philosophie du bon sens » est une des cibles favorites de Hegel... et un peu plus tard du « matérialisme dialectique ».

Marx écrit :

L'ouvrage de Locke venait à point pour les Français. Locke avait fondé la philosophie du bon sens, en affirmant par un biais, qu'il n'existait pas de philosophies distinctes des sens humains normaux et de l'entendement dont ils sont la base.

Les Français ont doté le matérialisme anglais d'esprit, de chair et de sang, d'éloquence. Ils lui confèrent le tempérament qui lui manquait et la grâce. Ils le civilisent.

Comme Hegel met la Conscience de soi à la place de l'homme, la plus diverse des réalités humaines apparaît simplement comme une forme déterminée, comme une détermination de la Conscience de soi. Même une simple détermination de la conscience de soi n'est qu'une « pure catégorie », une « idée » pure, que je puis donc aussi supprimer dans la pensée « pure » et surmonter par la pensée pure.

Si le monde ne contient que des « substances singulières », si les noms communs ne désignent pas des universaux, s'ils ne sont pas des choses subsistant par elles-mêmes mais des outils permettant de penser sous un même nom des singularités multiples, alors il s'en déduit une foule de conséquences que Marx commence à tirer.

Marx écrit :

Les présuppositions dont nous partons ne sont pas arbitraires; ce ne sont pas des dogmes ; il s'agit de présuppositions réelles dont on ne peut s'abstraire qu'en imagination [...]. La première présupposition de toute histoire humaine, c'est, naturellement, l'existence d'individus humains vivants [...]. Toute historiographie doit partir de ces bases naturelles et de leur modification par l'action des hommes au cours de l'histoire.

Marx écrit :

Tout au contraire de la philosophie allemande, qui descend du ciel sur la terre, on s'élève ici de la terre au ciel, autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'on dit, s' imagine, se représente à leur sujet, pour en arriver à l'homme en chair et en os ; c'est à partir des hommes réellement actifs que l'on expose le développement des reflets et des échos idéologiques de ces reflets.

On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion ou par tout ce que l'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils se mettent à produire leurs moyens d'existence.

Le nominalisme conduit Marx à faire de l'individu vivant le point de départ et le principe de toute analyse sociale et de toute philosophie.

Marx écrit :

Mais comme on y employait encore une phraséologie philosophique, les termes philosophiques traditionnels qui s'y étaient glissés – tels qu'« essence humaine », « genre », etc. – donnèrent aux théoriciens allemands l'occasion de se méprendre sur le développement réel et de croire qu'il ne s'agissait ici, une fois de plus, que d'un ravaudage de leurs vieilles nippes théoriques.

Marx écrit :

ce n'est pas l'individu qui est l'homme ; c'est au contraire une idée, un idéal, qui est l'homme-genre humain.

Il ne suffit pas de remplacer « Homme » par « Individu » : cet individu est encore une généralité vide, une abstraction. Ce dont il faut partir, c'est de l'individu réel, vivant avec d'autres individus, tous différents.

Marx écrit :

Pour M. Bauer, la vérité est, comme pour Hegel, un automate qui se prouve lui-même. L'homme n'a qu'à le suivre. Comme chez Hegel, le résultat du développement réel n'est autre chose que la vérité prouvée, c'est-à-dire amenée à la conscience [...]. Comme la Vérité, l'histoire devient donc une personne à part, un sujet métaphysique dont les individus humains réels ne sont que les soutiens.

La structure sociale et l'État se dégagent constamment du processus vital d'individus déterminés – non point tels qu'ils peuvent s'apparaître dans leur propre représentation ou apparaître dans celle d'autrui, mais tels qu'ils sont en réalité, c'est-à-dire tels qu'ils œuvrent et produisent matériellement.

La société est nommée ici « structure sociale ».

Feuerbach écrit :

L'histoire cherche l'homme : mais il est moi, toi, nous. On le cherche comme un être mystérieux, divin ; on cherche le Dieu, puis l'homme et l'on retrouve l'individu, l'être fini, l'unique.

C'est, pour Marx, l'affirmation de la conscience du petit-bourgeois allemand quand il se pense comme individu, c'est-à-dire quand il est dominé par les illusions qui l'habitent.

Marx écrit :

l'histoire devient ainsi une simple histoire des idées prétendues, une histoire de revenants et de fantômes; et l'histoire réelle, empirique, fondement de cette histoire fantomatique, est exploitée à seule fin de fournir les corps de ces fantômes et les noms destinés à les habiller d'une apparence de réalité.

Stirner en conclut :

Quelle est cette personne que vous appelez « tout le monde » ? – C'est la « société » – Mais est-elle douée d'un corps ? – C'est nous qui sommes le corps ! – Vous ? Mais vous n'êtes pas un corps ! Toi, oui, tu as un corps, toi aussi, toi aussi, mais tous ensemble, vous êtes des corps, vous n'êtes pas un corps.

En opposant l'individu singulier à la Société, Stirner reste entièrement dans le cadre de la spéculation idéaliste, en identifiant le pluriel à l'Idée, la multiplicité à l'Universel, même si cet universel est critiqué.

Marx procède à l'inverse.

Il n'oppose pas l'individu à la société, mais considère que la société n'est qu'un nom pour la pluralité des individus vivants, mais non pas des individus qui sont autant de monades isolées les unes des autres (ce qui serait une autre forme d'abstraction) mais des individus qui vivent dans et par les relations (le « commerce ») qu'ils établissent avec les autres.

Marx écrit :

Il identifie (Stirner) « l'avoir » en tant que propriétaire privé avec « l'avoir » tout court. Au lieu de considérer les relations déterminées de la propriété privée avec la production, [...] il transforme toutes ces relations en « l'avoir ».

Les hommes sont toujours partis d'eux-mêmes et qu'ils n'ont pas pu faire autrement; par conséquent les deux aspects par lui notés sont deux aspects de l'évolution personnelle des individus, tous deux engendrés par les mêmes conditions empiriques d'existence, et tous deux simples expressions de la même évolution personnelle des hommes.

Autrement dit, Marx ne critique pas l'individualisme de Stirner ; il critique Stirner parce que son « individualisme » est un individualisme inconséquent, un individualisme qui fait des phrases pour mieux subsumer l'individu sous les catégories de la pensée (l'égoïste, l'altruiste), qui ne s'attaque à la dictature de l'« Idée » que pour mieux restaurer une pensée idéaliste, laquelle est, en vérité, une régression en deçà de Hegel.

On peut mesurer, par la même occasion, combien les thèses léninistes sur la « conscience de classe extérieure » et sur le passage de la classe en soi (spontanément trade-unioniste) à la classe pour-soi (révolutionnaire) sont éloignées de la pensée de Marx.

Ainsi la critique de la hiérarchie conduit-elle à la restauration de la vieille hiérarchie idéale qui place le philosophe («le Saint») au sommet comme dans la République platonicienne.

Une des premières victimes du rasoir nominaliste mis entre les mains de Marx n'est rien moins que l'histoire

Engels écrit :

L'histoire ne fait rien, elle ne possède pas «de richesse énorme », elle « ne livre pas de combats » ! C'est au contraire l'homme, l'homme réel et vivant qui fait tout cela, possède tout cela et livre tous ces combats [...]. ce n'est pas l'histoire qui se sert de l'homme comme moyen pour œuvrer et parvenir – comme si elle était un personnage à part – à ses fins à elle; au contraire, elle n'est rien d'autre que l'activité de l'homme poursuivant ses fins.

Comprendre la pensée à partir de la vie dont elle est la pensée : tel est l'objectif central. Les oppositions abstraites dont traite la philosophie hégélienne sont pour Marx des expressions fantasmagoriques de processus historiques réels. Mais aussi l'État, les forces productives, les catégories de l'économie politique et du droit en général, les catégories même dont Marx use, sont également expliqués par leur origine dans la pratique des individus. Ici encore on trouve cette dimension autoréflexive de la pensée de Marx.

Marx écrit :

L'histoire n'est rien d'autre que la succession des générations, qui viennent l'une après l'autre et dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives léguées par les générations précédentes.

Ainsi les forces productives sont le résultat de l'énergie pratique des hommes, mais cette énergie est elle-même circonscrite par les conditions dans lesquelles les hommes se trouvent placés, par les forces productives déjà acquises, par la forme sociale qui existe avant eux, qu'ils ne créent pas, qui est le produit de la génération antérieure.

Par ce simple fait que toute génération postérieure trouve des forces productives acquises par la génération antérieure, qui lui servent comme matière première pour de nouvelles productions, il se forme une connexité dans l'histoire des hommes, il se forme une histoire de l'humanité, qui est d'autant plus l'histoire de l'humanité que les forces productives des hommes et, en conséquence, leurs rapports sociaux ont grandi.

Mais cette désacralisation de l'histoire ne doit pas nous conduire à interpréter Marx dans un sens trop radicalement anti-historiciste.

On peut expliquer la révolution russe de 1905 par les combinaisons de structure ou leur « surdétermination » : pays capitaliste, à la fois très retardataire et en même temps avec un prolétariat moderne et concentré dans quelques grandes villes, les structures politiques du tsarisme, la guerre avec le Japon, etc.

Mais la révolution réelle, pas celle qu'on étudie après coup, pas celle que rationalise la pensée, commence avec les marins du Potemkine qui refusent la viande grouillante de vers, avec le peuple qui s'en va remettre sa supplique à son « père » le tsar sous la conduite d'un pope lié à la police politique tsariste.

L'histoire selon Marx n'est donc pas l'Histoire en majuscule et encore moins l'Histoire Universelle ; elle est la suite chronologique de conjonctures déterminées dont on doit faire l'analyse.

On doit donc abandonner les grands récits historiques de la philosophie de l'histoire et se tourner vers l'analyse concrète des processus socio- historiques.

Si l'on comprend bien, le célèbre exposé du « matérialisme historique » qui a servi de base à tous les manuels de marxisme ne devrait donc être repris qu'avec des pincettes, comme l'expression d'un stade dépassé de la pensée de Marx.

Le point de départ, « matérialiste », c'est bien sûr que l'homme est un être naturel. L'organisation corporelle, les rapports avec les conditions naturelles, voilà les « bases naturelles » de l'historiographie. Il n'est pas besoin de beaucoup de développements pour se convaincre de l'importance de ces « bases naturelles ».

Elles conditionnent pendant très longtemps la vie matérielle et par là tout l'édifice économique et politique qui s'élève au-dessus. Qu'on cultive du riz ou du blé, et cela donnera deux civilisations différentes.

L'animal humain vit d'échanges thermodynamiques, sexe contre nourriture, force contre énergie...

Marx écrit :

La première condition de toute existence humaine, donc de toute histoire, c'est que les hommes doivent être en mesure de vivre pour être capables de «faire l'histoire». Or pour vivre, il faut avant tout manger et boire, se loger et se vêtir et maintes autres choses encore.

On a accusé Marx de défendre un matérialisme réductionniste, économiste. Mais ce qu'il dit ici, ce n'est pas de l'économie. L'économie ne vient que plus tard, elle s'élève sur ces « bases naturelles ».

Marx écrit :

Le premier acte historique, c'est donc la création des moyens de satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même. En vérité, c'est là un acte historique, une condition fondamentale de toute histoire que l'on doit, aujourd'hui comme il y a des milliers d'années remplir jour par jour, heure par heure, rien que pour maintenir les hommes en vie.

Cet impératif vital « éternel » est le fond de toute société humaine, « aujourd'hui comme il y a des milliers d'années », dit Marx. En disant cela, par avance, il récuse implicitement les utopies qui prétendent abolir ces nécessités éternelles.

Marx écrit :

Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont le corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler les matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature et développe les facultés qui y sommeillent.

Le résultat du travail est une œuvre et c'est cela la production. Elle suppose :

- une activité de transformation de la nature ;
- une activité dans laquelle l'homme se transforme lui-même ;
- une activité dirigée vers une finalité consciente;
- une activité dans laquelle l'homme manifeste sa puissance.

Le rapport de l'homme avec la nature n'est jamais un rapport immédiat. L'homme et la nature se font face et c'est la production qui constitue justement la médiation surmontant cette opposition.

Marx écrit :

Si nous laissons de côté la prise de possession de subsistances toutes trouvées, la cueillette des fruits par exemple, où ce sont les organes de l'homme qui lui servent d'instrument, nous voyons que le travailleur s'empare immédiatement, non pas de l'objet, mais du moyen de son travail. Il convertit ainsi des choses extérieures en organes de sa propre activité, organes qu'il ajoute aux siens de manière à allonger, en dépit de la Bible, sa stature naturelle.

Marx écrit :

Ce mode de production n'est pas à envisager sous le seul aspect de la reproduction de l'existence physique des individus. Disons plutôt qu'il s'agit déjà, chez ces individus, d'un genre d'activité déterminé, d'une manière déterminée de manifester leur vie, d'un certain mode de vie de ces mêmes individus. Ainsi les individus manifestent-ils leur vie, ainsi sont-ils. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, avec ce qu'ils produisent aussi bien qu'avec la façon dont ils le produisent. Ainsi ce que sont les individus dépend des conditions matérielles de leur production.

Cela veut dire que les animaux ne produisent pas leurs conditions d'existence : ils restent enfermés dans le cycle de la reproduction physique des individus.

Mais en modifiant ses rapports avec la nature, l'homme modifie aussi ses rapports avec les autres hommes et se modifie lui-même.

Marx le répétera sous une autre forme, quelques années plus tard, dans les premières lignes du *18 Brumaire de Louis Bonaparte* :

Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de plein gré, dans des circonstances librement choisies; celles-ci, ils les trouvent au contraire toutes faites, données, héritage du passé.

La production, dit d'abord Marx, n'intervient qu'avec l'accroissement de la population.

Le Manifeste lui consacre une place pas beaucoup plus précise : l'histoire est maintenant ramenée à la succession de rapports de lutte et d'opposition entre les classes sociales :

Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître jurande et compagnon, en un mot oppresseurs et opprimés se sont trouvés en constante opposition.

Force est de constater que seul le **MPC** fait l'objet d'une analyse sérieuse. Le mode de production asiatique, celui des sociétés « hydrauliques » (Égypte, Chine...) fait l'objet de quelques remarques.

L'idée qu'existe quelque chose comme un mode de production féodal est une idée très discutable et qui, de fait, a fait l'objet de nombreuses et passionnantes discussions entre les historiens marxistes ou marxisants.

Hegel écrit :

Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale.

Cinq modes de production du marxisme standard (communisme primitif, esclavagisme, féodalisme, **MPC**, communisme).

Tony Andréani distingue ainsi cinq modes de production « sans classes » et sept modes de production de classes.

Le mode de production étatique qui caractérisait l'Union soviétique présentait des caractéristiques empruntées à l'esclavagisme (par exemple l'importance du travail forcé) ou encore aux « sociétés hydrauliques » (le poids déterminant de la bureaucratie d'État).

Le marxisme orthodoxe, avec sa succession des modes de production, ce véritable parcours du combattant de l'histoire universelle, est impossible à soutenir.

Cependant, nous dit encore Marx, la division du travail et la coopération qu'elle présuppose constituent la principale des forces productives.

C'est seulement la représentation idéologique liée aux rapports capitalistes qui fait que **les forces productives semblent être totalement indépendantes et détachées des individus, comme un monde en soi, à côté des individus...**

Il semble pourtant que Marx tombe lui aussi dans le travers qu'il critique ici. Ainsi dans Misère de la philosophie, il écrit :

Les rapports sociaux sont intimement liés aux forces productives. En acquérant de nouvelles forces productives, les hommes changent leur mode de production, et en changeant le mode de production, la manière de gagner leur vie, ils changent tous leurs rapports sociaux. Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel.

Mais cela signifie qu'il y a deux réalités distinctes, « rapports sociaux » d'un côté, « forces productives » de l'autre.

Pourtant, quand Marx écrit que la coopération est la première force productive, une force productive qui ne coûte pas un liard au capitaliste, nous voilà au contraire avec un rapport social qui est une force productive.

Marx écrit :

À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, 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.

Parmi les principaux facteurs, corrélatifs à la centralisation et à la concentration du capital et qui préparent l'« expropriation des expropriateurs », figurent l'application de la science à la technique, l'exploitation de la terre avec méthode et ensemble la transformation de l'outil en instruments puissants seulement par l'usage commun, partant l'économie des moyens de production

Il y a chez Marx un véritable enthousiasme pour le progrès technique, pour l'application de la science à la technique, pour le développement de la productivité technique du travail et de la terre, bref une apologie de ce qu'on appellerait aujourd'hui « productivisme ».

Il serait cependant erroné de réduire la pensée de Marx à ce matérialisme techniciste qu'on lui a si souvent reproché.

Marx écrit :

La nature ne construit ni locomotives, ni chemins de fer, ni télégraphes électriques, ni machines automatiques, etc. Ce sont des produits de l'industrie humaine, des matériaux naturels transformés en organes de la volonté humaine, pour dominer la nature ou pour s'y réaliser. Ce sont des organes du cerveau humain créés par la main de l'homme; c'est la puissance matérialisée du savoir. Le développement du capital montre à quel point l'ensemble des connaissances est devenu une puissance productive immédiate, à quel point les conditions du processus vital de la société sont soumises à son contrôle ou transformées selon ses normes, à quel point les forces productives ont pris non seulement un aspect scientifique, mais aussi sont devenues des organes directs de la pratique sociale et du processus réel de l'existence.

Voici ce que Marx explique justement dans le chapitre du Capital consacré au machinisme et à la grande industrie :

Le moyen de travail acquiert dans le machinisme une existence matérielle qui exige le remplacement de la force de l'homme par des forces naturelles et celui de la routine par la science. Dans la manufacture, la division du procès de travail est purement subjective ; c'est une combinaison d'ouvriers parcellaires. Dans le système de machines, la grande industrie crée un organisme de production complètement objectif ou impersonnel, que l'ouvrier trouve là, dans l'atelier, comme la condition matérielle toute prête de son travail. Dans la coopération simple et même dans celle fondée sur la division du travail, la suppression du travail isolé par le travailleur collectif semble encore plus ou moins accidentelle. Le machinisme, à quelques exceptions près que nous mentionnerons plus tard, ne fonctionne qu'au moyen d'un travail socialisé ou commun. Le caractère coopératif du travail y devient une nécessité technique dictée par la nature même de son moyen.

Le machinisme moderne exige le développement du caractère coopératif du travail.

Marx écrit :

sous le règne de la propriété privée, ces forces productives ne connaissent qu'un développement partiel; elles deviennent pour la plupart des forces destructrices.

Certes, dans les textes ultérieurs, Marx n'emploie plus cette expression de «forces destructrices », mais il insiste en permanence sur le caractère destructeur du développement des forces productives dans le **MPC**.

Cependant, le XXe siècle a montré qu'une autre voie était possible, celle des destructions massives et d'un développement technique fondé sur l'industrie d'armement.

La part de la production d'engins de mort dans l'économie d'un pays capitaliste avancé comme les États-Unis est un exemple parlant de cette transformation des forces productives en forces destructives.

Le **MPC** n'était possible qu'avec un certain degré de développement des sciences et des techniques : il ne suffit pas d'avoir beaucoup d'argent pour devenir un capitaliste ; il ne suffit pas de mettre sous un même toit des centaines de travailleurs indépendants ruinés, il faut encore transformer complètement les conditions de la production, ce que permettront la machine à vapeur et les machines-outils.

Pourquoi les Grecs étaient-ils si peu techniciens alors que si bons mathématiciens ? Parce que les rapports de production esclavagistes n'ont aucun besoin de progrès technique.

Le rapport capitaliste ne peut prendre son plein développement que dans l'industrie moderne fondée sur l'utilisation des applications techniques de la science qui permet une division poussée du travail et une rationalisation du travail immédiat qu'aucun autre mode de production n'avait pu atteindre : dans le mode de production capitaliste, il n'est pas vraiment besoin d'un garde- chiourme pour faire travailler les ouvriers, la machine s'en charge.

Ce que nous a laissé Marx de plus durable, disent de nombreux sociologues, y compris hostiles au marxisme, c'est une sorte de théorie générale des sociétés humaines.

- 1 La « base » conditionne la superstructure.

Conditionne et non « détermine » si on prend « déterminer » au sens strict.

Par exemple la forme démocratique ou républicaine de gouvernement est possible formellement, en gros, dans un nombre important de formations sociales différentes. Mais, comme le fait déjà remarquer Hegel, elle ne fut, dans l'Antiquité qu'une « fleur contingente », puisque la société, dans ses fondements, reposait sur l'esclavage.

La révolution française n'est devenue matériellement possible qu'au moment où le mode de production capitaliste avait déjà profondément transformé la vieille société

- 2 Le politique s'explique, en dernière analyse ou en dernière instance, par les luttes sociales.

La Réforme, luthérienne et calviniste, a incontestablement quelque chose à voir avec la montée d'une nouvelle classe dominante, la classe bourgeoise.

Marx n'est pas le seul à l'avoir dit. On connaît les analyses de Max Weber sur les rapports entre l'éthique protestante et l'« esprit du capitalisme ».

« L'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre. »

L'épisode de la Terreur robespierriste pendant la révolution française est un exemple frappant de l'impossibilité de sauter par-dessus sa propre tête, c'est en tout cas l'analyse qu'en fait Marx.

C'est pour la même raison qu'il considère le déclenchement de l'insurrection révolutionnaire de la Commune de Paris comme une aventure qu'il eût mieux valu éviter.

La révolution sociale a d'abord éclaté dans des pays où le **MPC** était loin d'avoir développé toutes les forces productives qu'il pouvait contenir – Russie, Chine, etc. – et le socialisme ou la première phase du communisme y a pris un visage qui eût certainement horrifié Marx.

Remplacer Dieu par l'Homme (avec majuscule) c'est reconstruire autrement la même philosophie, c'est garder finalement la même manière de philosopher.

C'est pour cette raison que Marx est d'une grande sévérité pour tout le matérialisme ancien « y compris celui de Feuerbach », parce qu'il reste un matérialisme « métaphysique », incapable de concevoir l'activité humaine comme activité révolutionnaire, « pratique critique » (cf. première thèse sur Feuerbach).

Le matérialisme, si matérialisme il y a, consiste seulement en ceci que Marx refuse la transformation des « êtres de raison » (société, État, classe sociale) en réalité subsistant par elles-mêmes.

Ce qui existe réellement, ce qui est le fondement « matériel » de toute l'explication historique, ce sont les individus vivants dont « naturellement » nous devons partir : une classe sociale, par conséquent, n'est pas une chose mais seulement un certain mode qu'ont certains individus de se rapporter les uns aux autres.

Savoir si l'univers est incréé ou si Darwin a raison, cela n'a aucune incidence réelle sur la compréhension de la pensée de Marx dans sa spécificité.

Chapitre 3

Le capital et l'exploitation

Le Capital est une grande œuvre, la grande œuvre de Marx et c'est aussi et peut-être surtout une œuvre philosophique.

Pourtant les critiques de l'époque ne s'y trompent pas : ils lui reprochent d'être trop métaphysique, trop philosophique, de faire trop de place à la dialectique hégélienne.

L'objet du Capital est clairement délimité. Il ne s'agit pas d'une théorie générale des sociétés humaines, ni de la construction d'une science de l'histoire comme l'affirmait Althusser. Il s'agit d'une critique de l'économie politique.

Marx écrit :

La réflexion sur les formes de la vie sociale, et par conséquent leur analyse scientifique, suit une route complètement opposée au mouvement réel. Elle commence après coup, avec des données déjà tout établies, avec les résultats du développement. Les formes qui impriment aux produits du travail le cachet de marchandises, et qui, par conséquent, président déjà à leur circulation, possèdent aussi déjà la fixité des formes naturelles de la vie sociale avant que les hommes cherchent à se rendre compte, non du caractère historique de ces formes qui leur paraissent bien plutôt immuables, mais de leur sens intime.

C'est pourquoi Marx précise dans son Introduction générale à la critique de l'économie politique.

Il serait faux et inopportun de présenter la succession des catégories économiques dans l'ordre de leur action historique. Leur ordre de succession est, bien au contraire, déterminé par la relation qu'elles ont entre elles dans la société bourgeoise moderne et qui est précisément à l'inverse de leur ordre apparemment naturel ou de leur évolution historique.

Marx part donc de ce qui se présente d'abord à l'observateur.

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

La richesse sociale comprend aussi bien des biens naturels (l'eau, l'air, le soleil, la nature) qui n'ont aucune «valeur» (du point de vue de l'économie politique) et n'en constituent pas moins une richesse réelle, que les biens qui dépendent uniquement de la vie sociale et qui n'entrent pas nécessairement dans le circuit de l'échange marchand.

Quand la marchandise entre dans la sphère de l'échange, elle perd toutes ses qualités concrètes, tout ce qui en fait une valeur d'usage, pour devenir pure quantité qui se reflète dans la quantité d'une autre marchandise.

La théorie de la « valeur-travail » de Marx ne fait, apparemment, que reprendre les propositions de l'économie politique classique, de Smith et Ricardo. Mais c'est à Aristote qu'il nous renvoie.

Aristote en effet pose le problème de l'échange mais ne le résout pas.

Il affirme qu'on pose l'égalité « x marchandises A = y marchandises B », comme loi fondamentale des échanges mais il y voit quelque chose de difficile à expliquer sur le plan théorique.

Comment des choses dissemblables peuvent-elles être commensurables? Aristote ne voit pas quelle est la substance commune entre ces deux marchandises qui les rendrait commensurables; il est alors obligé d'invoquer une convention, non fondée naturellement, mais qui s'impose par les besoins humains.

Cependant, il entrevoit la solution du problème en affirmant que le rapport qui existe entre le paysan et le cordonnier doit se retrouver entre l'ouvrage de l'un et celui de l'autre.

Analysant la thèse d'Aristote, Marx montre qu'il ne pouvait que poser le problème, sans le résoudre, en raison des conditions sociales de l'époque, et il conclut :

Ce qui montre le génie d'Aristote, c'est qu'il a découvert dans l'expression de la valeur des marchandises un rapport d'égalité. L'état particulier de la société dans laquelle il vivait l'a seul empêché de trouver quel était le contenu réel de ce rapport.

L'origine du processus réel, comme nous l'avons souligné plus haut, réside dans le besoin de l'individu, le besoin vital qui engendre l'activité permettant de satisfaire ce besoin, qui engendre à son tour le besoin.

Mais ces deux aspects n'en font qu'un. Marx écrit par exemple :

Le rapport qui fait de l'habit l'équivalent de la toile métamorphose donc la forme habit en forme valeur de la toile ou exprime la valeur de la toile dans la valeur d'usage de l'habit.

Par contre, dans l'acte d'échange l'habit est transformé en équivalent de la toile par le calcul sous-entendu du temps de travail social nécessaire à sa production.

En montrant que cette mesure des valeurs se ramène à la mesure des temps de travail socialement nécessaires, Marx semble s'engager sur la même voie que les économistes classiques.

Marx oppose le facteur objectif de la production (les moyens de production) et le facteur subjectif, « c'est-à-dire la force de travail en activité » et met en évidence l'irréductibilité du second au premier :

Tandis que par la forme que lui assigne son but, le travail conserve et transmet la valeur des moyens de production au produit, son mouvement crée à chaque instant une valeur additionnelle, une valeur nouvelle.

Le point de départ de la production se trouve donc bien du côté du facteur subjectif, de la puissance personnelle, active, du travailleur.

Marx ne décrit donc pas une «réalité économique » existant par soi et qui serait le fondement, l'« infrastructure » de toutes les autres sphères sociales, mais bien, pour reprendre encore une expression de Michel Henry, la fondation subjective de la réalité économique :

À travers toute l'œuvre de Marx, du manuscrit de 42 au Capital, l'objectivité définit le milieu de l'irréalité, et le devenir qui conduit à ce milieu n'est pas l'impossible objectivation de la vie, mais le moment d'une substitution décisive, la substitution à la vie d'une abstraction, ou, pour mieux dire, de son équivalent idéal. Une telle substitution n'est rien d'autre que la genèse transcendante de l'économie qui constitue à la fois l'analyse inaugurale du Capital et son fondement.

Ce qui est à la base et ce qui doit donc servir de point de départ à l'exposition, c'est la puissance personnelle des individus, leur activité, en un mot, la pratique.

Les individus constituent des réalités « monadiques » irréductibles. Et c'est cela le fil rouge du Capital, qui donne sens à ces catégories comme l'exploitation, qui paraissent si peu scientifiques aux économistes qui prétendent faire œuvre de « science économique ».

Ce qui est matériel, c'est le procès de production, ce procès qui a pour source la force et l'intelligence des hommes et qui produit des objets dans lesquels il s'éteint.

Marx écrit :

il s'agit maintenant de faire ce que l'économie bourgeoise n'a jamais essayé, il s'agit de fournir la genèse de la forme monnaie, c'est-à-dire de développer l'expression de la valeur contenue dans le rapport de valeur des marchandises depuis son expression la plus simple et la moins apparente jusqu'à cette forme monnaie qui saute aux yeux de tout le monde.

Marx écrit :

L'or ne joue le rôle de monnaie vis-à-vis des autres marchandises que parce qu'il jouait auparavant vis-à-vis d'elles le rôle de marchandise.

Sur le strict plan de la théorie économique, Marx est sûrement beaucoup plus proche du monétarisme d'un Milton Friedman que des keynésiens de gauche.

Marx est-il de droite monétairement?

Marx écrit :

La forme du bois, par exemple, est changée, si l'on en fait une table. Néanmoins, la table reste bois, une chose ordinaire et qui tombe sous les sens. Mais dès qu'elle se présente comme marchandise, c'est une tout autre, affaire. À la fois saisissable et insaisissable, il ne lui suffit pas de poser ses pieds sur le sol ; elle se dresse, pour ainsi dire, sur sa tête de bois en face des autres marchandises et se livre à des caprices plus bizarres que si elle se mettait à danser.

La marchandise, en effet, présente un caractère « mystique ». C'est que la marchandise n'est pas une chose mais un rapport social qui se présente sous la forme d'une chose :

Le caractère d'égalité des travaux humains acquiert la forme de valeur des produits du travail ; la mesure des travaux individuels par leur durée acquiert la forme de la grandeur de valeur des produits du travail ; enfin les rapports des producteurs, dans lesquels s'affirment les caractères sociaux de leurs travaux, acquièrent la forme d'un rapport social des produits du travail. Voilà pourquoi ces produits se convertissent en marchandises, c'est-à-dire en choses qui tombent et ne tombent pas sous les sens, ou choses sociales.

Marx restait encore largement prisonnier de la conception de la science qui dominait à son époque.

Le Bitcoin, monnaie, valeur d'échange décentralisée, le BTC est-il Marxiste ?

Poursuivons. Marx prend pour exemple de la connaissance des choses qui tombent sous le sens la vision et il conclut :

C'est un rapport physique entre des choses physiques. Mais la forme valeur et le rapport de valeur des produits du travail n'ont absolument rien à faire avec leur nature physique.

La valeur des produits du travail découle d'un processus physique, observable, mais la forme valeur (l'échange marchand) n'a rien à voir avec la « nature physique ». Donc la marchandise, si elle a une apparence phénoménale, n'est pas une chose matérielle! C'est pourquoi

c'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux. Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde marchand. C'est ce qu'on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises, fétichisme inséparable de ce mode de production.

La forme valeur est donc « fantastique » et, par conséquent, les économistes s'occupent de « choses fantastiques»!

Pourquoi en est-il ainsi? Tout simplement parce que le caractère social des travaux ne se manifeste qu'à travers l'échange : chaque producteur produit pour le marché – il produit pour satisfaire ses besoins en produisant pour satisfaire les besoins d'un autre.

On peut aller un peu plus loin : alors même que la société où domine la marchandise, la société bourgeoise, est celle où la division sociale du travail, la socialisation de la production a été poussée le plus loin, au point de devenir une division mondiale du travail, alors que cette division du travail est la principale force productive, cette coopération de fait prend la forme de la concurrence, c'est-à-dire de la guerre de chacun contre chacun.

En ce sens, le « combat idéologique » contre le capital est vain, tout comme est vaine la lutte antireligieuse.

Marx écrit :

Le monde religieux n'est que le reflet du monde réel. Une société où le produit du travail prend généralement la forme de marchandise et où, par conséquent, le rapport le plus général entre les producteurs consiste à comparer les valeurs de leurs produits et, sous cette enveloppe des choses, à comparer les uns aux autres leurs travaux privés à titre de travail humain égal, une telle société trouve dans le christianisme, avec son culte de l'homme abstrait, et surtout dans ses types bourgeois, protestantisme, déisme, etc., le complément religieux le plus convenable.

Cela ne signifie pas que le **MPC** devait engendrer nécessairement le protestantisme, ni que tous les aspects de la religion protestante soient fonctionnels du point de vue capitaliste. Mais si la société bourgeoise moderne a adopté le protestantisme, c'est parce qu'elle y trouvait le « complément religieux le plus convenable ».

La construction de la monnaie permet de donner la formule de la circulation des marchandises : $M - A - M$. La marchandise qui « aime l'argent » s'échange contre une certaine somme qui permet d'acquérir une nouvelle marchandise.

L'argent ne devient capital que lorsque la formule de la circulation subit une transformation radicale et devient : $A - M - A$.

En première approche, cette formule semble être celle du capital commercial : acheter des marchandises pour les revendre plus cher, c'est l'ABC du commerce. Cependant, Marx montre que la circulation des marchandises en elle-même ne produit aucune valeur additionnelle :

Si l'on fait abstraction des circonstances accidentelles qui ne proviennent point des lois immanentes à la circulation, il ne s'y passe, en dehors du remplacement d'un produit utile par un autre, rien autre chose qu'une métamorphose ou un simple changement de forme de la marchandise. La même valeur, c'est-à-dire le même quantum de travail social réalisé, reste toujours dans la main du même échangiste, quoiqu'il la tienne tour à tour sous la forme de son propre produit, de l'argent et du produit d'autrui. Ce changement de forme n'entraîne aucun changement de la quantité de valeur.

Par conséquent,

les tentatives faites pour démontrer que la circulation des marchandises est source de plus-value trahissent presque toujours chez leurs auteurs un quiproquo, une confusion entre la valeur d'usage et la valeur d'échange [...].

L'origine de l'accroissement du capital ne peut donc pas résider dans la circulation pure. Et en même temps, on doit l'expliquer à partir des lois immanentes du capital :

La transformation de l'argent en capital doit être expliquée en prenant pour base les lois immanentes de la circulation des marchandises, de telle sorte que l'échange d'équivalents serve de point de départ. Notre possesseur d'argent, qui n'est encore capitaliste qu'à l'état de chrysalide, doit d'abord acheter des marchandises à leur juste valeur, puis les vendre ce qu'elles valent, et cependant, à latin, retirer plus de valeur qu'il en avait avancé. La métamorphose de l'homme aux écus en

capitaliste doit se passer dans la sphère de la circulation et en même temps doit ne point s'y passer. Telles sont les conditions du problème. Hic Rhodus, hic salta !

Aussi lisons-nous dans Aristote : « La chrématistique est une science double ; d'un côté elle se rapporte au commerce, de l'autre à l'économie ; sous ce dernier rapport, elle est nécessaire et louable; sous le premier, qui a pour base la circulation, elle est justement blâmable (car elle se fonde non sur la nature des choses, mais sur une duperie réciproque); c'est pourquoi l'usurier est haï à juste titre, parce que l'argent lui-même devient ici un moyen d'acquérir et ne sert pas à l'usage pour lequel il avait été inventé.

Sa destination était de favoriser l'échange des marchandises; mais l'intérêt fait avec de l'argent plus d'argent.

De là son nom (Τοκος, né, engendré), car les enfants sont semblables aux parents. De toutes les manières d'acquérir, c'est celle qui est le plus contre nature. »

Ce qui est important, c'est la distinction entre les deux usages de l'argent : d'une part, l'usage économique, qui consiste à être le moyen de la circulation des marchandises en vue d'une fin naturelle, et d'autre part l'usage de l'argent en vue d'accumuler des richesses.

Pour comprendre comment le capital peut s'accroître en circulant, il faut introduire dans le procès de circulation quelque chose qui lui est extérieur.

La colonisation joue un rôle décisif.

Il faut parler du système anglais, coton acheté à bas coup en Inde coloniale, tissu manufacturé en Angleterre et revendu en Inde, la boucle parfaite du capitalisme colonial.

Hannah Arendt dans son livre L'Impérialisme rappelle l'in vraisemblable coût humain et la cruauté sans borne de l'exploitation des richesses du Congo à la fin du XIXe siècle, le Congo qui était alors non pas une terre du royaume de Belgique mais la propriété personnelle du roi des Belges.

Marx écrit :

Voilà de quel prix nous avons payé nos conquêtes; voilà ce qu'il en a coûté pour dégager les « lois éternelles et naturelles » de la production capitaliste, pour consommer le divorce du travailleur d'avec les conditions du travail, pour transformer celles-ci en capital, et la masse du peuple en salariés, en pauvres industriels (labouring poor), chef-d'œuvre de l'art, création sublime de l'histoire moderne. Si, d'après Augier, c'est « avec des taches naturelles de sang, sur une de ses faces » que « l'argent est venu au monde », le capital y arrive suant le sang et la boue par tous les pores.

Mais si la circulation marchande ne peut créer à elle seule de la valeur additionnelle, il faut trouver une marchandise qui, en étant consommée, produit de la valeur et cette marchandise, c'est la force de travail.

Il faut donc trouver quelqu'un qui n'ait d'autre marchandise à vendre que sa force de travail et ce ne peut pas non plus être un esclave :

[...] il faut que le propriétaire de la force de travail ne la vende jamais que pour un temps déterminé, car s'il la vend en bloc, une fois pour toutes, il se vend lui-même, et de libre qu'il était se fait esclave, de marchand, marchandise. S'il veut maintenir sa personnalité, il ne doit mettre sa force de travail que temporairement à la disposition de l'acheteur, de telle sorte qu'en l'aliénant il ne renonce pas pour cela à sa propriété sur elle.

L'acheteur et le vendeur de force de travail se rencontrent sur le marché – le « marché du travail », disent les économistes – comme deux personnes libres et égales.

En effet, la transformation de l'argent en capital exige donc que le possesseur d'argent trouve sur le marché le travailleur libre, et libre à un double point de vue.

Premièrement le travailleur doit être une personne libre, disposant à son gré de sa force de travail comme de sa marchandise à lui ; secondement, il doit n'avoir pas d'autre marchandise à vendre ; être, pour ainsi dire, libre de tout, complètement dépourvu des choses nécessaires à la réalisation de sa puissance travailleuse.

C'est le deuxième aspect de l'accouchement douloureux du **MPC**, auquel Marx consacre également de longs développements dans le chapitre XXVII du livre I consacré à l'« expropriation campagnarde ».

Le capital naît de ces deux sources, colonialisme, expropriation des paysans, c'est-à-dire qu'il présuppose deux séries de développements qui n'ont rien de directement économique mais procèdent, l'un comme l'autre, de l'action violente des classes dominantes et, notamment, des forces armées de l'État, ce qui n'est pas sans conséquence quant à la conception marxienne de l'État.

Le processus « purement économique » doit suffire et tout naturellement il trouve les formes institutionnelles, juridiques et idéologiques adéquates.

La sphère de la circulation des marchandises, où s'accomplissent la vente et l'achat de la force de travail, est en réalité un véritable Éden des droits naturels de l'homme et du citoyen. Ce qui y règne seul, c'est Liberté, Égalité, Propriété et Bentham. Liberté ! car ni l'acheteur ni le vendeur d'une marchandise n'agissent par contrainte; au contraire ils ne sont déterminés que par leur libre arbitre. Ils passent contrat ensemble en qualité de personnes libres et possédant les mêmes droits. Le contrat est le libre produit dans lequel leurs volontés se donnent une expression juridique commune. Égalité ! car ils n'entrent en rapport l'un avec l'autre qu'à titre de possesseurs de marchandise, et ils échangent équivalent contre équivalent. Propriété ! car chacun ne dispose que de ce qui lui appartient. Bentham ! car pour chacun d'eux il ne s'agit que de lui-même. La seule force qui les mette en présence et en rapport est celle de leur égoïsme, de leur profit particulier, de leurs intérêts privés. Chacun ne pense qu'à lui, personne ne s'inquiète de l'autre, et c'est précisément pour cela qu'en vertu d'une harmonie préétablie des choses, ou sous les auspices d'une providence tout ingénieuse, travaillant chacun pour soi, chacun chez soi, ils travaillent du même coup à l'utilité générale, à l'intérêt commun.

Et c'est précisément parce que le travailleur est « libre », parce que le **MPC** l'a soustrait à tous les rapports de domination traditionnels, que la lutte entre la classe ouvrière et la bourgeoisie peut prendre le tour révolutionnaire que Marx lui donne.

Le travail se présente d'abord comme une activité naturelle.

Naturelle, parce que correspondant à la nature humaine, naturelle aussi parce qu'observable comme tout phénomène physique. Il est le métabolisme de l'homme et de la nature.

Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature.

Il transforme la nature et l'homme lui-même. Il est donc bien le point de départ d'une histoire. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature et développe les facultés qui y sommeillent.

Ce qui intéresse Marx, ce n'est donc pas le travail comme processus physique, biologique mais qu'il est aussi la manifestation de la subjectivité humaine et c'est en cela qu'il est proprement humain.

Notre point de départ c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme.

Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celle du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte.

Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur.

Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté.

Le procès de travail met en œuvre :

- **1** la puissance personnelle du travailleur (énergie, capacités intellectuelles, habileté);
- **2** des objets de travail (matière première ou matière déjà transformée) qui forment le substrat d'où sortira le produit;
- **3** des moyens de travail (outils).

Dans le procès de production, entrent des valeurs d'usage dont Marx précise ceci :

Le caractère de produit, de matière première ou de moyen de travail ne s'attache à une valeur d'usage que suivant la position déterminée qu'elle remplit dans le procès de travail, que d'après la place qu'elle y occupe, et son changement de place change sa détermination.

La force de travail est une marchandise comme les autres, du point de vue du capitaliste, et il la paie à sa valeur, c'est-à-dire qu'elle lui coûte l'équivalent du temps de travail nécessaire à sa production, par exemple quatre heures d'équivalent temps de travail social moyen.

De son côté, le capitaliste a acquis une marchandise dont il peut user comme il l'entend.

Il pourrait garder le travailleur à ne rien faire, mais il peut – et c'est ce qu'il fait généralement – le faire travailler une journée durant, disons pour l'exemple huit heures.

Pendant les quatre premières heures, le travailleur produit l'équivalent de son salaire : les produits de ces quatre heures ont une valeur d'échange égale à celle des matières premières, de l'usure des moyens de travail (une quote-part de leur valeur totale) auxquelles il faut ajouter les quatre heures de travail qui y sont maintenant incorporées.

Il en va de même pour les quatre heures suivantes, à la différence notable que celles-ci ne coûtent plus un centime au capitaliste. C'est du travail gratis qui appartient au capitaliste en vertu même des particularités que présente la consommation de la force de travail.

L'ouvrier travaille sous le contrôle du capitaliste auquel son travail appartient.

Espace et Paix, le vol du temps, le temps libre est la plus grande des richesses, car elle permet l'éducation et l'instruction des individus.

En second lieu, le produit est la propriété du capitaliste et non du producteur immédiat, du travailleur.

Dès son entrée dans l'atelier, l'utilité de sa force, le travail, appartenait au capitaliste.

De là Marx va construire plusieurs grandeurs dont l'évolution exprime la dynamique du capital :

- composition organique du capital, soit le rapport entre la part variable et la part constante du capital investi;
- taux d'exploitation, soit le rapport entre le travail gratis (plus-value) et le salaire ;
- taux de plus-value, soit le rapport entre la plus-value et l'ensemble du capital investi.

Le capital n'est pas une chose, même pas une chose économique, mais un rapport social ou plutôt l'expression théorique d'un rapport social.

Il exprime d'abord la séparation du producteur et des moyens de production – l'existence de travailleurs « libres » qui ne peuvent survivre qu'en vendant leur force de travail.

D'autre part, le capital est la formule de la soumission du travailleur au possesseur de capital.

Ce rapport du capital est donc la matrice qui ordonne les oppositions de classes et qui engendre la lutte entre deux classes fondamentales, prolétariat et bourgeoisie.

Le **MPC** est fondé sur la production de la plus-value.

L'accumulation du capital est directement liée à l'extorsion du travail gratuit.

Marx écrit :

Le capital est du travail mort qui, semblable au vampire, ne s'anime qu'en suçant le travail vivant et sa vie est d'autant plus allègre qu'il en pompe davantage.

Le développement du **MPC** entraîne la mise au travail à l'usine ou dans la mine des femmes et des enfants dès leur plus jeune âge.

En voici un exemple, à propos des premières lois limitant le travail des enfants :

L'œil de lynx du capital découvrit que la loi de 1844 défendait bien, il est vrai, de faire travailler plus de cinq heures avant midi sans une pause d'au moins trente minutes pour se restaurer, mais aussi qu'il ne prescrivait rien de pareil pour le travail postérieur. Il demanda donc et obtint la jouissance non seulement de faire trimer de 2 à 9 heures du soir, sans relâche, des enfants de huit ans, mais encore de les faire jeûner et de les affamer.

Il faut distinguer le capitalisme sans morale, protestant avec le capitalisme catholique et morale.

La lutte des capitalistes pour prolonger la journée de travail, la lutte des ouvriers pour en obtenir la limitation légale : tout ce que Marx appelle « lutte de classes » est là.

Du côté des ouvriers, il s'agit de faire prévaloir la loi comme protection contre les empiétements du capital.

Marx écrit :

Le capitaliste soutient son droit comme acheteur quand il cherche à prolonger la journée de travail aussi longtemps que possible et d'en faire deux jours d'un. D'autre part, la nature spéciale de la marchandise vendue exige que sa consommation par l'acheteur ne soit pas illimitée, et le travailleur soutient son droit comme vendeur quand il veut restreindre la journée de travail à une durée normalement déterminée. Il y a donc ici une antinomie, droit contre droit, tous deux portant le sceau de la loi qui règle l'échange des marchandises. Entre deux droits égaux, qui décide? La force.

De cela on peut tirer plusieurs conclusions utiles pour la suite :

- certes, le droit consacre la force, mais il a lui-même sa propre efficacité et cette efficacité est essentiellement protectrice et du même coup elle donne forme aux rapports de production, ce qui met à nouveau en question la distinction entre l'infrastructure (économique) et la superstructure juridique qui ne serait qu'un reflet et un voile jeté sur la réalité;

- **la loi suppose l'État.** À la différence des anarchistes, Marx considère que la lutte de classes, dans ses formes les plus élémentaires, est déjà une lutte politique et qu'en imposant une loi de limitation de la journée de travail,

les ouvriers posent déjà leur candidature à la direction de toute la société. La séparation léniniste entre la lutte revendicative (trade-unioniste, dit Lénine) et la lutte proprement politique pour le pouvoir est donc nulle et non-avenue, du point de vue de la théorie marxienne. Léninistes et anarchistes commentent symétriquement la même erreur, faute de comprendre ce rapport contradictoire, à la fois juridique et non juridique, qu'est le capital;

- la limitation de la journée de travail, ce n'est pas le partage du travail – les capitalistes en faisant travailler femmes et enfants ont depuis longtemps montré qu'ils étaient prêts à partager le travail moyennant la baisse des salaires. Ce n'est pas non plus le « droit à la paresse ». C'est la défense du droit du travailleur, c'est-à-dire de quelqu'un qui veut travailler. Bref, ce n'est pas la revendication de cet infernal paradis revendiqué, il y a quelques années par des penseurs en mal de réconciliation avec le chômage de masse.

Deux voies sont possibles : premièrement, la diminution de la valeur de la force de travail et, deuxièmement, l'augmentation de la productivité du travail.

Engels, dans La Situation des classes laborieuses en Angleterre, et Marx en donnent de nombreux exemples, notamment concernant la qualité du pain où l'on alla jusqu'à mélanger la farine avec du plâtre.

Le capital investi dans cette entreprise pourra donc empocher outre sa plus-value, une plus-value extra, due précisément au différentiel de productivité par rapport aux concurrents. Autrement dit, comme le dit Marx, chaque capitaliste est poussé par son intérêt à augmenter la productivité du travail pour faire baisser le prix des marchandises.

C'est pourquoi la course à l'augmentation de la plus-value relative n'a pas de fin.

Mais le développement de la coopération, c'est-à-dire l'extension de la division du travail, dont Smith avait déjà vanté les pouvoirs merveilleux, joue le rôle majeur.

La coopération n'est pas spécifique au MPC ; elle apparaît avec la société humaine en général.

Mais c'est dans le MPC qu'elle trouve son plein développement.

Elle socialise réellement tout le procès de production. Marx en distingue deux stades :

Aux débuts du capital, son commandement sur le travail a un caractère purement formel et presque accidentel. L'ouvrier ne travaille alors sous les ordres du capital que parce qu'il lui a vendu sa force ; il ne travaille pour lui que parce qu'il n'a pas les moyens matériels pour travailler à son propre compte. Mais dès qu'il y a coopération entre des ouvriers salariés, le commandement du capital se développe comme une nécessité pour l'exécution du travail, comme une condition réelle de production. Sur le champ de la production, les ordres du capital deviennent dès lors aussi indispensables que le sont ceux du général sur le champ de bataille.

La première étape peut encore laisser l'illusion qu'un retour en arrière est possible : l'ouvrier peut « se mettre à son compte » ; c'est l'époque du syndicalisme de métiers, dominé soit par l'anarchisme, soit par des idéologies politiques rétrogrades.

Cette illusion va se dissiper, donnant la base du développement du mouvement ouvrier moderne qui se propose non le retour chimérique au producteur indépendant, mais la coopération généralisée entre les mains des producteurs associés.

Marx tirera la conclusion que le dépassement du MPC est non seulement possible mais encore nécessaire :

Le moyen de travail acquiert dans le machinisme une existence matérielle qui exige le remplacement de la force de l'homme par des forces naturelles et celui de la routine par la science. Dans la manufacture, la division du procès de travail est purement subjective ; c'est une combinaison d'ouvriers parcellaires. Dans le système de machines, la grande industrie crée un organisme de production complètement objectif ou impersonnel, que l'ouvrier trouve là, dans l'atelier, comme la condition matérielle toute prête de son travail. Dans la coopération simple et même dans celle fondée sur la division du travail, la suppression du travail isolé par le travailleur collectif semble encore plus ou moins accidentelle. Le machinisme, à quelques exceptions près que nous mentionnerons plus tard, ne fonctionne qu'au moyen d'un travail socialisé ou commun. Le caractère coopératif du travail y devient une nécessité technique dictée par la nature même de son moyen.

Marx souligne en même temps les conséquences désastreuses du machinisme sur les ouvriers.

L'emploi capitaliste du machinisme altère foncièrement le contrat, dont la première condition était que capitaliste et ouvrier devaient se présenter en face l'un de l'autre comme personnes libres, marchands tous deux, l'un possesseur d'argent ou de moyens de production, l'autre possesseur de force de travail. Tout cela est renversé dès que le capital achète des mineurs. Jadis, l'ouvrier vendait sa propre force de travail dont il pouvait librement disposer, maintenant il vend femme et enfants ; il devient marchand d'esclaves.

Loin de libérer l'homme du travail pénible, le machinisme permet d'augmenter le degré d'exploitation.

Les premières grandes luttes ouvrières furent ainsi souvent des luttes contre les machines, par exemple dans le mouvement des « luddites » au début du XIXe siècle.

Marx tire cette conclusion qu'il vaut la peine de méditer :

Le caractère autonome et aliéné que la production capitaliste imprime en général aux conditions et au produit du travail vis-à-vis de l'ouvrier, se développe donc avec la machine jusqu'à l'antagonisme le plus prononcé. C'est pour cela que, la première, elle donne lieu à la révolte brutale de l'ouvrier contre le moyen de travail.

Le moyen de travail accable le travailleur. Cet antagonisme direct éclate surtout lorsque des machines nouvellement introduites viennent faire la guerre aux procédés traditionnels du métier et de la manufacture. Mais dans la grande industrie elle-même, le perfectionnement du machinisme et le développement du système automatique ont des effets analogues.

Avec la mise à nu du processus d'extraction de la plus-value, nous sommes au cœur de l'analyse marxienne du **MPC**.

Pour Condillac, la valeur d'une marchandise dépend d'une évaluation subjective qui tient compte et de l'utilité et de la rareté.

L'école néoclassique est « subjectiviste » et fait une large place à la psychologie du consommateur.

En renonçant à fonder les lois de l'économie sur les processus objectifs de la production des marchandises (au fond tout simplement sur ce qui permet que les marchandises existent et soient disponibles sur le marché), les néoclassiques sont obligés, pour donner un minimum d'objectivité à leur théorie, de présupposer une anthropologie, une conception très spéciale de l'homme, celle de l'homo oeconomicus.

Le théoricien néoclassique invoque l'imperfection du marché et la nécessité de toujours plus faire confiance aux lois du marché et à elles seules pour que les prédictions de la théorie soient enfin confirmées. Bref, il ne faut pas changer la théorie pour qu'elle rende compte du réel, mais changer le réel pour qu'il colle avec la théorie !

Certains économistes pensent qu'un marché libre se régule, car l'Homme n'est finalement pas si mauvais et prend soin des faibles, effectivement la révolution n'a pas eu lieu en Angleterre.

L'organisation du capital mondial, telle qu'elle fonctionne depuis la fin des années soixante-dix, avec la domination des fonds communs de placement, des fonds de pension, l'abolition des frontières légales entre les différentes formes de capital, conduit bien à ce que « la plus-value accumulée retombe sur des individus qui n'ont aucun rapport avec la production ».

C'est qu'en effet il sait parfaitement que pour damer le pion à la concurrence il doit produire le même produit en moins de temps (course à la productivité), faire travailler ses ouvriers plus longtemps avec le même salaire (« flexibilité ») ou baisser le salaire pour un temps de travail donné (« abaisser les coûts du travail »). Toutes les revendications patronales, très curieusement, constituent un aveu que pratiquement la seule théorie sérieuse est bien la théorie de la valeur-travail. Marx remarquait déjà ce paradoxe :

Le capitaliste connaît de façon pratique le secret de la plus-value ou de la mise en valeur du capital, ainsi que nous le prouvent ses faits et gestes durant le processus de production, sa chasse effrénée au surtravail. (Ce secret, lui-même le tonitrué rageusement à la face du monde, quand le monde fourre son nez dans le repaire de sa production et le menace de réglementer la journée de travail.) Mais sans être un des Dioscures, il mène une vie double : l'une dans le secret de son atelier, où il est seigneur et maître ; l'autre ouvertement sur le marché où il est acheteur et vendeur et où il se collette avec ses pareils (l'une dans la sphère de la production, l'autre dans la sphère de la circulation, l'une comme un être organique, l'autre comme un être animal. Cette double vie fait naître dans le cerveau du capitaliste une double série de phénomènes nerveux et donc une double conscience.

Marx en donne l'esquisse dans les manuscrits du Capital qui forment les livres II et III, mais il ne s'agit que d'esquisses et non de la solution complète du problème. Paul Mattick souligne l'origine de la difficulté :

Cette détermination du prix par la valeur ne peut pas être démontrée empiriquement ; on ne peut que la déduire du fait que toutes les marchandises sont les produits du travail, de quantités de travail différentes, et de la répartition nécessairement proportionnelle de l'ensemble du travail social.

La formule de la circulation des marchandises recèle en elle-même la possibilité formelle des crises.

Marx n'est pas le premier à s'interroger sur ces crises très paradoxales du **MPC** qui voient d'un seul coup la misère s'installer non parce qu'il y aurait pénurie mais, au contraire, à cause de l'abondance !

Les libéraux les font découler, le plus souvent, des « rigidités » du marché : si la concurrence était libre et non faussée – par exemple, par les lois sociales qui entravent le libre marché du travail – les crises devraient disparaître, le marché ajustant automatiquement l'offre et la demande.

À l'inverse, les keynésiens défendent l'intervention de l'État comme instrument de régulation anti-crise.

La spécificité de la position de Marx réside en trois propositions :

- **1 les crises périodiques de surproduction** sont intimement liées aux lois de l'accumulation du capital et, de ce point de vue, elles sont nécessaires – nécessaires parce qu'elles découlent de ces lois et nécessaires parce qu'elles jouent un rôle dans le développement même de cette accumulation;
- **2 les crises ne sont pas, ou du moins pas principalement, des crises de surproduction de marchandises mais des crises de « surproduction du capital »** : la crise survient parce qu'il y a trop de capitaux qui ne trouvent pas à se mettre en œuvre au taux moyen de profit de la période antérieure. Le chômage de masse qui frappe en période de crise ne fait qu'exprimer la tendance endémique du capital à produire une surpopulation ouvrière, l'« armée industrielle de réserve » ;
- **3 les crises sont le memento mori (« souviens-toi que tu dois mourir ») du MPC**. Non que de crise en crise le **MPC** finisse par s'écrouler de lui-même : il n'y a pas chez Marx de théorie de la crise finale. Mais simplement parce que la crise est l'expression brutale des contradictions du **MPC** et pose ainsi tout à la fois la possibilité et la nécessité d'une nouvelle révolution sociale.

Il faut cependant remarquer que, si importantes qu'elles soient, les crises périodiques ne font nulle part l'objet d'un exposé systématique.

Dans Le Capital, il s'agit d'abord d'expliquer le mouvement saccadé de la production.

Si ce régime doué le capital social d'une force d'expansion soudaine, d'une élasticité merveilleuse, c'est que, sous l'aiguillon de chances favorables, le crédit fait affluer à la production des masses extraordinaires de la richesse sociale croissante, de nouveaux capitaux dont les possesseurs, impatientes de les faire valoir, guettent sans cesse le moment opportun; c'est, d'un autre côté, que les

ressorts techniques de la grande industrie permettent, et de convertir soudainement en moyens de production supplémentaires un énorme surcroît de produits, et de transporter plus rapidement les marchandises d'un coin du monde à l'autre. Si le bas prix de ces marchandises leur fait d'abord ouvrir de nouveaux débouchés et dilate les anciens, leur surabondance vient peu à peu resserrer le marché général jusqu'au point où elles en sont brusquement rejetées. Les vicissitudes commerciales arrivent ainsi à se combiner avec les mouvements alternatifs du capital social qui, dans le cours de son accumulation, tantôt subit des révolutions dans sa composition, tantôt s'accroît sur la base technique une fois acquise. Toutes ces influences concourent à provoquer des expansions et des contractions soudaines de l'échelle de la production.

Le **MPC** produit ainsi paradoxalement à la fois une augmentation de la population ouvrière (parce qu'il prend pied dans tous les secteurs laissés par la petite production indépendante ou pour les rapports de production plus archaïque) et produit en même temps une surpopulation relative (et parfois absolue) puisqu'il faut de moins en moins d'ouvriers pour mettre en œuvre le même capital.

Marx ne pense pas les crises comme des crises de sous-consommation qu'on pourrait vaincre, par exemple, par la relance de la consommation – comme dans les politiques anticycliques keynésiennes.

Ces crises procèdent d'une nécessité analogue à celle des lois de la nature.

Comme les corps célestes une fois lancés dans leurs orbites les décrivent pour un temps indéfini, de même la production sociale une fois jetée dans ce mouvement alternatif d'expansion et de contraction le répète par une nécessité mécanique. Les effets deviennent causes à leur tour, et des péripéties, d'abord irrégulières et en apparence accidentelles, affectent de plus en plus la forme d'une périodicité normale.

La crise entraîne une dévalorisation massive du capital. Jetant des millions d'ouvriers à la rue, elle permet de peser sur les salaires.

Un tel système donc produit toujours plus de marchandises (puisque'il augmente d'ailleurs ses capacités productives à chaque cycle) et, en même temps produit un marché de plus en plus restreint, puisque la part des salaires dans l'ensemble du capital investi tend à se réduire.

On pourrait aussi imaginer que les capitalistes paient mieux leurs ouvriers pour leur permettre d'acheter la consommation additionnelle, mais alors c'est le profit qui serait raboté et on ne voit pas pourquoi quelqu'un investirait dans la production capitaliste pour n'en rien retirer.

Ce livre s'intéresse à la manière dont la plus-value se transforme en profit – puisque, comme nous l'avons vu, le capitaliste ne voit que le profit rapporté à l'ensemble du capital mis en mouvement et non la plus-value en tant que travail gratuit.

Marx montre que les profits réalisés par chaque fraction de capital investi dans tel ou tel secteur de la production tendent à s'égaliser sous l'effet de la concurrence.

Le résultat en est :

- **1** que les prix de marché sont calculés à partir des coûts de production, augmentés du profit moyen, et non de la plus-value;
- **2** que la plus-value n'est donc pas accaparée réellement par chaque capitaliste individuel mais répartie entre les capitaux par le mécanisme de la concurrence, la somme des plus-values devant être égale, en moyenne, à la somme des profits.

Marx écrit :

Dans la production capitaliste, il ne s'agit pas seulement de retirer en échange d'une masse de valeurs jetées dans la circulation sous forme de marchandise, une masse équivalente sous une autre forme, que ce soit celle de l'argent ou d'une autre marchandise ; il s'agit de réaliser pour le capital engagé dans la production, autant de plus-value ou de profit – proportionnellement à son volume – que tout autre capital de même volume, quelle que soit la branche de production où il est investi; il s'agit donc de vendre les marchandises à des prix qui assurent au moins le profit moyen, c'est-à-dire à des prix de production. Telle est la forme sous laquelle le capital prend lui-même conscience d'être une puissance sociale, et chaque capitaliste y participe en raison de la part qui lui revient dans le capital social total.

Autrement dit, le rapport social qu'est le capital n'est pas le rapport entre chaque capitaliste pris individuellement et « ses » ouvriers. C'est un rapport global.

Si la concurrence contribue à égaliser les taux de profit, Marx montre qu'à long terme ce taux moyen de profit tend nécessairement à baisser.

La loi fonctionne ici avec deux hypothèses que Marx considère comme des hypothèses raisonnables à long terme mais qui n'en restent pas moins des hypothèses :

- le taux d'exploitation reste globalement stable;
- la composition organique du capital (c/v) tend à monter.

Mais en pratique ce n'est jamais le cas : une part de la plus-value est :

- 1** utilisée pour la consommation directe du capitaliste;
- 2** consommée pour ses faux frais;
- 3** socialisée par l'État.

Le taux de profit ne peut donc baisser que dans certaines conditions déterminées mais certainement pas en vertu d'une loi ayant la « rigueur des lois de la nature ».

L'équation marxienne ne peut fonctionner que pour autant que composition technique et composition valeur évoluent parallèlement, au moins sur une longue période.

En réalité la baisse tendancielle du taux de profit n'est pas une loi découverte expérimentalement.

Elle est l'expression du principe de substitution du travail mort au travail vivant, qui lui-même trouve son origine ultime dans la double nature de la marchandise.

Marx invoque le « désir d'accumuler » comme un facteur essentiel. Il précise :

Les interrelations et les conditions qui les règlent [les tendances du mode de production capitaliste] prennent de plus en plus la forme d'une loi naturelle indépendante des producteurs et deviennent de plus en plus incontrôlables.

Ainsi la crise de 1929 qui vient clore une période de prospérité exceptionnelle. Ainsi la crise des années 1971-1973 qui vient clore la longue période appelée en France les « Trente glorieuses ». Ainsi encore la crise du secteur des nouvelles technologies au début des années deux mille dans laquelle des milliers de milliards de dollars s'envolèrent en fumée en quelques semaines.

La véritable barrière de la production capitaliste, c'est le capital lui-même.

Analysant les contradictions internes à la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, Marx écrit :

Formulée en termes tout à fait généraux, la contradiction consiste en ce que le mode de production capitaliste implique une tendance au développement absolu des forces productives, sans tenir compte de la valeur et de la plus-value qu'elle renferme et indépendamment des conditions sociales dans lesquelles la production capitaliste s'effectue ; tandis que, d'autre part, il a pour but la conservation de la valeur-capital existante et son expansion maximum (c'est-à-dire l'accroissement accéléré de cette valeur).

...

la contradiction inhérente à ce mode de production capitaliste consiste précisément dans sa tendance à un développement absolu des forces productives qui entrent constamment en contradiction avec les conditions spécifiques de la production où le capital peut seul se mouvoir.

Et, sur ce plan, le **MPC** a représenté un progrès historique formidable :

C'est un des traits civilisateurs du capital que d'imposer et d'obtenir ce surtravail d'une manière et dans des conditions qui sont plus favorables au développement des forces productives et des relations sociales, plus avantageuses pour créer les éléments d'une formation nouvelle et supérieure que ne l'étaient les formes anciennes de l'esclavage et du servage, etc.

Pour Marx, un certain nombre de transformations internes au capital attestent que ce processus est en cours.

C'est le manager, salarié des propriétaires du capital qui remplace le capitaliste pour tout ce qui concerne le travail de surveillance et de direction.

La production capitaliste est arrivée à un point où le travail de direction, complètement séparé de la propriété du capital, court les rues, si bien que le capitaliste n'a plus besoin de remplir lui-même cette fonction.

D'un autre côté, les premières expériences de coopératives ouvrières (et notamment les expériences de Robert Owen qui ont beaucoup compté dans la formation du communisme marxien) en apportent la preuve positive. D'où la conclusion :

D'une part, le seul propriétaire de capital, le capitaliste financier, se trouve face à face avec le capitaliste actif et, grâce à l'extension du crédit, le capital monétaire prend un caractère social : il est concentré dans les banques et prêté par celles-ci et non plus directement par ses propriétaires ; d'autre part, le seul directeur, n'étant possesseur du capital à aucun titre – ni comme emprunteur ni autrement – remplit effectivement toutes les fonctions qui reviennent au capitaliste actif en tant que tel. C'est alors que, personnage superflu, le capitaliste disparaît du processus de production et seul subsiste le fonctionnaire.

Selon Marx, doit s'ouvrir, dans un avenir proche, une nouvelle ère de révolution sociale.

- Première phase : la petite production marchande

Marx reprend l'idée classique, développée notamment par Locke, selon laquelle c'est d'abord le travail qui légitime la propriété.

Marx dit clairement que le MPC ne sort pas du féodalisme mais bien de la petite production marchande, qui en constitue la « pépinière ».

Il reste que c'est bien le développement de la petite production marchande qui a été la « pépinière de la production sociale » car elle est

l'école où s'élaborent l'habileté manuelle, l'adresse ingénieuse et la libre individualité du travailleur. Certes, ce mode de production se rencontre au milieu de l'esclavage, du servage et d'autres états de dépendance. Mais il ne prospère, il ne déploie toute son énergie, il ne revêt sa forme intégrale et classique que là où le travailleur est le propriétaire libre des conditions de travail qu'il met lui-même en œuvre, le paysan, du sol qu'il cultive, l'artisan, de l'outillage qu'il manie, comme le virtuose, de son instrument.

Mais ce mode de production ne pouvait durer car le morcellement des producteurs indépendants exclut la coopération à grande échelle et elle est donc condamnée à rester dans certaines bornes étroites. Arrivé à un certain degré – sur lequel Marx ne s'étend pas – ce mode de production secrète les ferments de sa propre dissolution.

- Deuxième phase : l'expropriation des producteurs indépendants

L'accumulation du capital fait « de la propriété naine du grand nombre la propriété colossale de quelques-uns », par une « épouvantable expropriation du peuple travailleur ». C'est ainsi que « les producteurs sont changés en prolétaires et leurs conditions de travail en capital ».

C'est seulement quand la vieille société a été décomposée que « le régime capitaliste se soutient par la seule force économique des choses ». La concentration et la centralisation croissantes du capital poursuivent l'élimination de la production indépendante. Cette concentration permet l'application de la science et de la technique à la production à grande échelle et favorise « l'entrelacement des peuples dans le réseau du marché universel ». Mais ce processus est contradictoire.

Le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices. La socialisation du travail et la centralisation de ses ressorts matériels arrivent à un point où elles ne peuvent plus tenir dans leur enveloppe capitaliste. Cette enveloppe se brise en éclats. L'heure de la propriété capitaliste a sonné. Les expropriateurs sont à leur tour expropriés.

Les producteurs associés.

Marx termine ce chapitre en définissant de manière finalement très elliptique les grandes lignes de force d'un avenir qui avait déjà été annoncé dans le Manifeste communiste.

L'appropriation capitaliste, conforme au mode de production capitaliste, constitue la première négation de cette propriété privée qui n'est que le corollaire du travail indépendant et individuel. Mais la production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature. C'est la négation de la négation. Elle rétablit non la propriété privée du travailleur, mais sa propriété individuelle, fondée sur les acquêts de l'ère capitaliste, sur la coopération et la possession commune de tous les moyens de production, y compris le sol.

Pour transformer la propriété privée et morcelée, objet du travail individuel, en propriété capitaliste, il a naturellement fallu plus de temps, d'efforts et de peines que n'en exigera la métamorphose en propriété sociale de la propriété capitaliste, qui de fait repose déjà sur un mode de production collectif. Là, il s'agissait de l'expropriation de la masse par quelques usurpateurs ; ici, il s'agit de l'expropriation de quelques usurpateurs par la masse.

Marx la science de la société est beaucoup plus proche de la biologie que de la physique.

Le **MPC** engendre nécessairement sa propre négation, mais rien ne garantit que cela débouchera sur la propriété sociale.

La classe ouvrière n'ayant pas accompli la « mission » que lui assignait le communisme de Marx (et des marxistes, pour le coup), les tendances mises à jour dans Le Capital se sont bien manifestées, mais sous des formes et dans des directions et avec une extension que Marx n'eût jamais envisagées, bien qu'il ait été le premier à les analyser et à en dégager la signification.

Chapitre 4

Classes sociales et luttes de classes

Le marxisme est connu pour être une théorie des classes sociales et même une théorie de la lutte des classes – de laquelle on devrait déduire une pratique, c'est-à-dire une stratégie politique de transformation sociale.

Mais sur ce point comme sur les autres, Marx et le marxisme sont loin de coïncider.

Mais un problème sérieux se présente à nous si nous cherchons à aller au-delà de quelques formules générales concernant les classes sociales.

Cette très célèbre proclamation par quoi commence le Manifeste communiste peut servir de fondement à la théorie marxiste standard de l'État.

À Aristote et ses disciples qui affirment que l'homme est un « animal politique » qui ne peut trouver son bien véritable que dans une Cité gouvernée par des lois, les penseurs modernes, comme Hobbes, opposent l'idée d'une institution de l'État comme organisme artificiel auquel les hommes se soumettent volontairement par un contrat social visant à mettre fin à l'hostilité naturelle dans lesquelles les hommes vivent « à l'état de nature », c'est-à-dire en dehors de l'« état civil ».

La représentation d'individus isolés à l'état de nature n'est pour Marx qu'une « robinsonnade ».

Les individus isolés qui affrontent d'autres individus, c'est la forme mystifiée que prend la représentation du **MPC** dans le cerveau de ses penseurs et des capitalistes eux-mêmes.

C'est ainsi que la société se divise en classes antagonistes. Or, on ne voit pas bien pourquoi une masse nombreuse se laisserait dominer pacifiquement par une minorité.

L'État trouve précisément son origine dans ce conflit entre dominants et dominés.

Comme chez Hobbes, il vise à garantir la propriété et la sécurité... mais évidemment la propriété des propriétaires et la sécurité des dominants contre les révoltes des dominés.

Il ne faut cependant pas se tromper.

Marx réfute la conception qui fait reposer l'histoire sur la violence, le pillage et la conquête.

Donc pour Marx l'Homme est finalement bon, il suit en cela Rousseau, c'est le capitalisme qui le rend mauvais.

Les rapports de classes stables sont des rapports de production et non des rapports de simple domination violente.

Revenant sur la conquête de l'Empire romain par les Barbares, Marx écrit :

Les Barbares prirent l'Empire romain, et c'est le fait de cette prise que l'on invoque pour expliquer la transition du monde ancien à la féodalité. Toutefois dans la prise opérée par les Barbares, ce qui importe, c'est de savoir si la nation conquise a déployé les forces productives industrielles ou si ses forces productives reposent principalement sur la seule association ou sur la communauté [...]. Et finalement, n'importe où, c'en est très vite fait de ces prises et quand il n'y a plus rien à prendre, il faut bien commencer à produire. De cette nécessité de produire qui se manifeste très tôt, il s'ensuit que la forme de communauté établie par le conquérant en train de s'établir doit correspondre au niveau des forces productives existantes; et si tel n'est pas le cas, dès l'abord, elle doit se modifier en fonction des forces productives.

Autrement dit, la conquête, le pillage, etc., s'ils jouent un rôle historique, ne sont jamais les véritables fondements de l'ordre social.

Les formes de la violence politique et sociale dépendent donc du niveau atteint par le développement des forces productives.

C'est seulement avec la domination du MPC que les conflits de classes deviennent véritablement les conflits centraux, dans le même temps que les ordres sont éliminés.

Il y a seconde difficulté, plus épineuse. Comment définit-on une classe sociale? Nous avons une ébauche de définition dans le livre III du Capital :

Ceux qui ne possèdent que leur force de travail, ceux qui possèdent le capital et ceux qui possèdent la terre – leurs sources de revenu étant respectivement le salaire, le profit et la rente foncière – en d'autres termes les travailleurs salariés, les capitalistes et les propriétaires fonciers, constituent les trois grandes classes de la société moderne fondée sur le mode de production capitaliste.

On pourrait donc en déduire que l'origine des revenus détermine l'appartenance de classe. Autrement dit, les rapports de distribution des revenus seraient les déterminants de la division des classes.

Pourtant cette démarche est loin d'être toujours celle de Marx.

Marx évoque le rôle du capital commercial dans les formations sociales précapitalistes dans les termes suivants :

Tant que le capital commercial assure l'échange des produits de communautés humaines peu développées, le profit commercial n'apparaît pas seulement comme extorsion et filouterie, mais c'est bien de là qu'il provient en grande partie. Il ne se contente pas d'exploiter la différence entre les prix de production des différents pays, agissant ainsi sur la détermination des valeurs des marchandises et leur égalisation; il s'approprie la majeure partie du surproduit parce que ces modes de production s'y prêtent : tantôt il s'interpose entre les communautés dont la production est surtout orientée vers

la valeur d'usage et pour lesquelles la vente des produits à leur valeur – dans la mesure où ils sont destinés à la circulation – ne présente qu'un intérêt secondaire ; tantôt, dans ces systèmes primitifs, les possesseurs du surproduit auxquels le commerçant a affaire – maître d'esclave, seigneur féodal, l'État (par exemple, le despote oriental) – représentent la richesse jouisseuse guettée par le marchand, comme l'a très justement deviné Adam Smith.

Nos « proto-capitalistes » (le capital commercial), s'ils forment une classe, n'ont pas de lien direct avec le mode de production, puisqu'ils ne sont que des exploiters plus ou moins parasites (« filouterie ») d'autres modes de production.

Mais de plus, parmi les classes exploiteuses propres à ces modes de production orientés vers la valeur d'usage, on trouve des entités qui, a priori, ne sont pas des classes, ainsi l'État, sous la forme, par exemple, du « despote oriental ».

Autrement dit, si l'on comprend bien, dans le MPC au moins, le rapport de classes est précisément ce qui constitue les classes !

Tout se joue dans ce « A – M – Ft », rapport d'échange en apparence qui instaure la soumission du vendeur de force de travail au propriétaire des moyens de production. Certes, qu'un tel rapport ne puisse exister que lorsque tout un processus historique a eu lieu, c'est l'évidence : il faut préalablement que l'association entre les moyens de production et la force de travail ait été dissoute.

A = Argent

M = Merchandise

Ft=Force de travail

Mp= Moyen de production

Cette question est abordée par Marx dans la VI^e thèse sur Feuerbach :

Feuerbach réduit l'essence de la religion à l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est point chose abstraite, inhérente à l'individu isolé. Elle est dans sa réalité l'ensemble des relations sociales.

L'analyse des classes sociales dans Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte déborde largement ce cadre formel avec l'analyse de la situation sociale des paysans. On sait que, dans ce texte, Marx situe la base sociale du second bonapartisme dans le « paysan parcellaire ».

Or, pour Marx, les paysans parcellaires ne forment pas une classe à proprement parler.

Ici, nous sommes au cœur de la différence avec le National Socialisme ou le Fascisme, qui sont des politiques de la terre et du sang, la paysannerie, la race souche. Qui pour Jean-Luc Mélenchon est le véritable problème à la cohésion sociale urbaine et créole.

Les critères « objectifs », extérieurs, existent pourtant, qui pourraient déterminer « sociologiquement » une classe paysanne.

Les petits paysans constituent une masse énorme dont les membres vivent tous dans la même situation, mais sans avoir de contacts multiples les uns avec les autres.

Cette situation objective commune est donc précisément ce qui fait que les paysans ne forment pas une classe sociale.

Leur mode de production les isole les uns des autres au lieu d'établir un commerce mutuel. L'isolement est encore augmenté par les médiocres moyens de communication français et par la pauvreté des paysans.

Sans un « vécu » commun de tous les individus qui partagent la même condition sociale, il n'y a pas à proprement parler de classe sociale.

Pour rester dans la terminologie de la tradition marxiste, il n'y a pas de classe en dehors des individus ayant une conscience de classe, quelles que soient les formes spécifiques que puisse prendre cette conscience de classe.

Un certain marxisme soutient que, au moins en moyenne, c'est la situation objective, la situation de classe, qui détermine ou du moins conditionne les comportements des individus.

Quid de l'Intelligence Artificielle et de la Robotique.

Mais la lecture de Marx peut tout aussi bien nous convaincre que les classes ne sont que des effets, agglomérés à grande échelle des comportements et actions individuels, qui doivent être saisis dans leur singularité.

Toujours dans le passage déjà cité du 18 Brumaire, Marx s'occupe des conditions de vie de la majorité des paysans et fait ces réflexions qui peuvent sembler curieuses :

La propriété parcellaire, dont le développement l'entraîne inévitablement à cet asservissement par le capital, a transformé la masse de la population française en troglodytes. Seize millions de paysans (femmes et enfants inclus) vivent dans des cavernes, dont un grand nombre n'a qu'une ouverture, d'autres deux seulement, et les plus favorisés trois ouvertures seulement. Or, les fenêtres sont pour une maison ce que les cinq sens sont pour la tête.

Misère de la philosophie, les catégories de l'économie ne sont que l'expression théorique des rapports sociaux, mais les rapports sociaux eux-mêmes n'ont d'existence effective que dans les individus vivants eux-mêmes.

Ce sont ces milliers d'histoires que Marx évoque dans ses formules générales :

Le capital ne s'inquiète donc point de la santé et de la durée de la vie du travailleur, s'il n'y est pas contraint par la société. À toute plainte élevée contre lui à propos de dégradation physique et intellectuelle, de mort prématurée, de tortures du travail excessif, il répond simplement : « Pourquoi nous tourmenter de ces tourments, puisqu'ils augmentent nos joies (nos profits)? »

Il y a dans ce grand œuvre de Marx une certaine représentation de la classe ouvrière ou du prolétariat qui a longtemps tenu lieu de concept : la classe ouvrière, c'est Marie-Anne Walkley (morte d'épuisement au travail)!

Cependant, ce vécu subjectif doit aussi être un vécu subjectif commun.

Marx n'oublie jamais que les individus, quand ils entrent en coopération avec d'autres individus, continuent de poursuivre leur intérêt particulier.

Mais la conjonction de ces intérêts particuliers compose un intérêt social commun.

Ici la différence entre la classe paysanne et la classe ouvrière (si on veut employer le même terme dans les deux cas, ce qui peut se discuter) tient en ce que manquera toujours à la paysannerie la conscience d'être une classe, précisément parce que les paysans sont des paysans parcellaires, placés l'un à côté de l'autre, alors que les ouvriers sont réunis dans un système coopératif qu'est la fabrique capitaliste.

Autrement dit, le fait qu'ils aient tous le même type d'intérêt divise entre eux les capitalistes : avoir un intérêt commun ne fait pas une communauté.

Inversement, dès qu'ils ont une claire conscience et de leur situation de classe et de la réalité objective du MPC, ils tendent à construire non plus des organisations révolutionnaires mais plutôt des syndicats aptes à mieux négocier la vente de la force de travail.

La situation n'est pas plus claire si on envisage la « conscience de classe ».

Si la classe n'est pas une entité réelle, mais seulement un être de raison, on voit mal comment elle pourrait avoir une conscience, sinon métaphoriquement.

La classe bourgeoise était très divisée ; une fraction était parfaitement intégrée à l'Ancien Régime dont elle profitait ; une autre fraction soutenait une monarchie constitutionnelle ; une troisième beaucoup plus radicale se trouva, par la logique des événements, à l'origine de l'instauration de la République.

Marx d'ailleurs ne s'y intéresse pas du tout et il va montrer au contraire comme les diverses factions bourgeoises (légitimistes, orléanistes, bonapartistes, républicains) se combattent les unes les autres et s'unissent en même temps pour réprimer tout mouvement social, pour empêcher les ouvriers d'intervenir pour leur propre compte dans les luttes politiques qui agitent toute cette époque.

Et cette société qui sauve la bourgeoisie ne représente absolument pas la classe bourgeoise. Voici comment Marx dépeint son chef :

Ce Bonaparte, qui s'institue le chef du lumpenprolétariat, qui retrouve là seulement, sous une forme multipliée, les intérêts qu'il poursuit lui-même personnellement, qui, dans ce rebut, ce déchet, cette écume de toutes les classes de la société, reconnaît la seule classe sur laquelle il puisse s'appuyer sans réserve, c'est le vrai Bonaparte, le Bonaparte "sans phrase". Vieux roué retors, il considère la vie des peuples, leur activité civique comme une comédie au sens le plus vulgaire du mot, comme une mascarade, où les grands costumes, les grands mots et les grandes poses ne servent qu'à masquer les canailleries les plus mesquines.

Il en va de même avec la classe ouvrière. Pour défendre les intérêts de classe des ouvriers un syndicat doit être capable d'agir à long terme, de survivre entre deux phases d'explosion sociale.

La conscience de classe apparaît bien comme une « entité inutile ». Il faut s'en tenir à un point de vue strictement matérialiste et nominaliste, celui de l'analyse des forces en lutte, des changements et reclassements au sein de ces forces dans le cours de cette lutte, non pas en fonction d'on ne sait quelle essence de classe, mais à partir des problèmes concrets posés dans une conjoncture donnée.

La solution, n'est-elle pas le corporatisme, les ligues de métiers du Moyen-âge ?

Il pourrait sembler que la classe bourgeoise trouve facilement une définition objective.

Il suffit de l'identifier à la classe des possesseurs de capital, la classe capitaliste.

Mais cette définition est à la fois trop large et trop étroite. Il y a des possesseurs de capital qui manifestement ne font pas partie de la classe bourgeoise : petits épargnants, salariés titulaires d'un fonds de pension, etc.

Prenons maintenant la définition que donne Marx en conclusion du livre III du Capital (cf. supra). La classe capitaliste (ou bourgeoisie) est composée de ceux qui vivent de la plus-value.

On peut y ajouter les propriétaires fonciers et les banquiers qui ne vivent pas directement de la plus-value, mais de son partage – si on admet l'analyse de Marx selon laquelle la rente et l'intérêt de l'argent sont des parts de la plus-value produite par le capital productif. Mais on peut également admettre que vivent de la plus-value toutes les couches improductives de la société, tous ceux dont les activités sont considérées comme les faux frais du capital : fonctionnaires, policiers, membres des sociétés de gardiennage, etc. On soutiendra pourtant difficilement qu'un gendarme de base ou un concierge font partie de la classe dominante. Ni la possession de capital ni le fait de vivre directement ou indirectement de la plus-value ne suffisent donc à déterminer la classe capitaliste.

On pourra nous rétorquer que la bourgeoisie, classe divisée par nature, ne peut ni avoir de véritable conscience de classe, ni former une classe homogène, à l'inverse de la classe ouvrière.

Le terme «prolétariat» fait son entrée dans le vocabulaire marxien vers 1843. Mais c'est seulement sous une forme très philosophique, sous la forme d'une construction spéculative, ainsi dans L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel :

[...] Où trouver la possibilité positive de l'émancipation allemande ?

Réponse : dans la formation d'une classe chargée de chaînes radicales, une classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile, un ordre qui est la dissolution de tous les ordres, une sphère qui possède un caractère universel en raison de ses souffrances universelles et qui ne revendique aucun droit particulier, parce qu'on lui a fait subir non un tort particulier, mais un tort absolu, qui ne peut plus s'en rapporter à un titre historique, mais seulement à un titre humain, qui n'est pas en opposition partielle avec les conséquences, mais en opposition totale avec les principes politiques de l'État allemand, une sphère enfin qui ne peut s'émanciper, sans s'émanciper de toutes

les autres sphères de la société et partant sans les émanciper toutes ; en un mot, une sphère qui est la perte totale de l'homme, et ne peut donc se reconquérir elle-même sans la reconquête totale de l'homme. Cette dissolution de la société en tant que Stand particulier, c'est le prolétariat.

Le prolétariat est défini comme classe universelle parce qu'il a été dépouillé de toute particularité.

Car ils sont déracinés de leurs terres !

La seule définition que nous pouvons trouver dans le livre I du Capital est celle-ci :

[...] la réglementation de la journée de travail se présente dans l'histoire de la production capitaliste comme une lutte séculaire pour les limites de la journée de travail, lutte entre le capitaliste, c'est-à-dire la classe capitaliste, et le travailleur, c'est-à-dire la classe ouvrière.

Première interprétation :

les travailleurs tout comme les capitalistes individuels sont des représentants de leur classe. Cette interprétation doit être écartée car elle retombe dans l'inversion du sujet et du prédicat propre à l'idéalisme (l'être « collectif », être de raison, devient le sujet et l'être individuel est transformé en prédicat).

Deuxième interprétation :

la classe ouvrière, ce n'est rien d'autre que tous ces individus qui sont en lutte contre « leurs » capitalistes. La classe ouvrière se forme dans la répétition de la lutte : une « lutte séculaire ».

Troisième interprétation :

la lutte entre le capitaliste et le travailleur n'est pas une lutte entre deux individus isolés mais entre des individus dont la relation est structurée par un rapport social, le rapport capitaliste.

Elles nous ramènent simplement à l'idée que ce qui définit la classe ouvrière, c'est le rapport capitaliste et rien d'autre.

Marx n'emploie les termes « prolétariat » ou « classe ouvrière » de manière un tant soit peu systématique que comme synonymes de « mouvement ouvrier ».

D'où cette idée, un peu générale, mais qui nous semble peu discutable : les classes n'existent pas par elles-mêmes, la classe ouvrière y compris; elles n'existent qu'à partir du moment où il y a lutte, affrontement, conflit, sachant que le conflit fondamental est celui qui a pour enjeu l'exploitation du travail.

La lutte des classes est finalement une lutte d'espaces de paix, une frontière définissant des Hommes déracinés, car ils sont hors de leur terre.

« Dans la détresse, le désarroi, la solitude, le déracinement [...], toutes les fidélités, tous les attachements sont à conserver comme des trésors trop rares et infiniment précieux, à arroser comme des plantes malades. »

S. Weil, L'enracinement

« Car c'est seulement au sein d'un peuple qu'un homme peut vivre en tant qu'homme parmi les hommes, s'il ne veut pas mourir d'épuisement. »

H. Arendt, La tradition cachée

Le terme, on le sait, désignait à Rome celui dont les enfants étaient la seule ressource.

Rappelons les données du problème :

La transformation de l'argent en capital doit être expliquée en prenant pour base les lois immanentes de la circulation des marchandises, de telle sorte que l'échange d'équivalents serve de point de départ. Notre possesseur d'argent, qui n'est encore capitaliste qu'à l'état de chrysalide, doit d'abord acheter des marchandises à leur juste valeur, puis les vendre ce qu'elles valent, et cependant, à la fin, retirer plus de valeur qu'il en avait avancé. La métamorphose de l'homme aux écus en capitaliste doit se passer dans la sphère de la circulation et en même temps doit ne point s'y passer. Telles sont les conditions du problème. Hic Rhodus, hic salta !

Être un prolétaire, c'est être quelqu'un du genre «travailleur libre », libre en un double sens comme nous l'avons vu plus haut, à la fois au sens où il n'est pas esclave et où son contrat avec le capitaliste n'est une cession impossible de lui-même (il appartient si peu au capitaliste que le capitaliste revendique le droit de se débarrasser de lui quand bon lui chante.

Libre aussi au sens où il est libéré de tous les ennuis de la propriété puisqu'il ne possède pas de moyens de travail et doit donc vendre au capitaliste sa force de travail pour survivre.

On pourrait pratiquement s'arrêter là : le prolétaire, c'est le salarié.

A côté du travailleur apparaît une autre figure, celle du producteur et quand il s'agit de penser l'organisation du futur, c'est à lui que Marx passe la main.

Or les producteurs, l'un des termes dont les occurrences sont les plus nombreuses dans Le Capital, sont tout sauf une classe sociale et, cependant, c'est leur association qui est la formule clé de la révolution sociale à venir.

C'est une notion « anhistorique » : le producteur est simplement celui qui met en œuvre les moyens de travail, quel que soit le mode de production.

Dans le **MPC**, les producteurs sont tous ceux qui sont intégrés au processus de production et y exercent une fonction nécessaire.

Lorsque Marx aborde la question de la séparation de la propriété capitaliste et des fonctions de coordination et de surveillance, il évoque immédiatement le rôle du directeur dans une coopérative ouvrière :

Dans la coopérative de production, le caractère contradictoire du travail de direction disparaît, puisque le directeur y est rétribué directement par les travailleurs, au lieu de représenter face à eux le capital.

Marx y explique que le travail forme une totalité, mais, dans le **MPC**, cette totalité est une «combinaison de travaux» et donc c'est une unité dont les parties constitutives sont étrangères les unes aux autres, en sorte que le travail collectif en tant que totalité n'est pas l'œuvre du travail individuel et que l'œuvre des divers travailleurs réunis ne constitue un ensemble que pour autant qu'ils sont forcés de combiner leurs efforts, impuissants à être eux-mêmes les auteurs de cette association.

Autrement dit, dans sa forme capitaliste, la coopération, la formation d'un travailleur collectif est en même temps aliénation. Le développement du machinisme exprime le plus complètement ce processus :

Dans le machinisme, le savoir est pour le travailleur quelque chose d'étranger, d'extérieur et tandis que le travail vivant est subordonné au travail matérialisé qui agit en toute indépendance, le travailleur, pour autant que son labeur n'est pas exigé par les besoins du capital, devient chose superflue.

Le travail immédiat – l'activité immédiate de l'ouvrier – perd de son importance relativement à l'organisation de la production et au développement des machines.

Cela ne veut cependant pas dire que le travail humain en général perd de son importance :

La nature ne construit ni locomotives, ni chemins de fer, ni télégraphes électriques, ni machines automatiques, etc. Ce sont des produits de l'industrie humaine, des matériaux naturels transformés en organes de la volonté humaine pour dominer la nature ou pour s'y réaliser. Ce sont des organes du cerveau humain créés par la main de l'homme ; c'est la puissance matérialisée du savoir. Le développement du capital fixe montre à quel point l'ensemble des connaissances (knowledge) est devenu une puissance productive immédiate.

Il est donc clair que les producteurs – tous les individus intégrés dans ce processus productif global, dans ce « travail général » – ne se limitent pas aux ouvriers, mais ils englobent tous ceux qui jouent un rôle dans ce processus global : ingénieurs, techniciens, spécialistes de l'organisation du travail – ce que certains sociologues, un siècle après Marx, appelleront la « nouvelle classe ouvrière ».

Certes, dans le MPC, le développement du machinisme et de l'application des sciences à la production n'a pas d'autre finalité que d'augmenter la plus-value et, loin de soulager la peine des travailleurs, d'augmenter finalement le temps effectif pendant lequel ils sont entièrement au service du capital.

Mais d'un autre côté, ces transformations créent les conditions d'une nouvelle organisation sociale et technique du travail qui libérera le travailleur des chaînes dans lesquelles l'enferme le machinisme.

Marx, encore jeune, affirme que la lutte de classes conduit nécessairement à la dictature du prolétariat, les analyses des œuvres de la maturité conduisent à une autre conclusion : l'organisation de la production sociale par les « producteurs associés ».

Or ces deux perspectives, loin de se recouvrir, divergent fortement et même s'opposent sur plusieurs plans.

La première perspective est fondée sur la vision politique d'une lutte de classes, opposant les deux classes antagonistes de la société et se transformant en affrontement politique alors que la deuxième, qui pourrait sembler s'inspirer de Saint-Simon et Enfantin, suppose une « alliance des producteurs » qui est aussi une alliance de classes (les managers, les ingénieurs, etc., peuvent difficilement être comptés parmi les membres de la classe ouvrière) pour réorganiser la société en partant de la production.

Le saint-simonisme est un courant idéologique du XIX^e siècle, basé sur la doctrine socio-économique et politique de Claude-Henri de Rouvroy de Saint-Simon (1760-1825). Voici les points clés :

1. Doctrine initiale : Saint-Simon cherchait un principe universel pour sous-tendre une philosophie générale. Il proposa de remplacer l'idée abstraite de Dieu par la loi universelle de la gravitation, découverte par Newton.

2. Récompense universelle : Le saint-simonisme reposait sur l'industrialisme et la confiance dans le progrès technique. Il prônait une société fraternelle où les compétences (industriels, scientifiques, artistes, etc.) administraient la France pour la prospérité, la liberté et la paix.

3. Église saint-simonienne : Sous Barthélemy Prosper Enfantin, le mouvement prit la forme d'une « Église ». Cependant, cette première expérience mystique fut discréditée.

4. Exploitation du globe par l'association : Les saint-simoniens voulaient substituer « l'exploitation du globe par l'association » à « l'exploitation de l'homme par l'homme ».

En somme, le saint-simonisme visait une réorganisation sociale basée sur la compétence et la solidarité.

Cette interprétation d'un Marx saint-simonien peut se soutenir des nombreuses références laudatives qu'on peut trouver aussi bien dans les premiers écrits (L'Idéologie allemande) que dans Le Capital ou encore, indirectement, dans la Critique du programme de Gotha.

L'opposition des producteurs et des oisifs, au centre la pensée saint-simonienne, est également au cœur des traditions du mouvement ouvrier : « producteurs, sauvons-nous nous-mêmes » et « l'oisif ira loger ailleurs », disent les paroles de l'Internationale. Dans un article de 1970, Maximilien Rubel fait de Marx le seul véritable héritier du Saint-Simon qui, sur son lit de mort, dit :

Toute ma vie se résume à une seule pensée : assurer à tous les hommes le plus libre développement de leurs facultés. Quarante-huit heures après notre seconde publication, le parti des travailleurs sera constitué – l'avenir est à nous.

Dans une discussion polémique de 1847, il répond ainsi à Heinzen, dans La Critique moralisante et la morale critique :

Le bon sens « grobianish » transforme la différence de classe en « grosseur du porte-monnaie » et l'antagonisme de classes en « démêlés de métiers ». La grosseur du porte-monnaie est une différence purement quantitative, par quoi l'on peut à volonté exciter l'un contre l'autre deux individus de la même classe. Il est bien connu que les corporations médiévales s'opposaient les unes aux autres « suivant le métier ». Mais l'on sait également que la différence moderne des classes ne repose

nullement sur le « métier », que c'est bien plutôt la division du travail à l'intérieur d'une même classe qui produit des modes de travail différents.

Entre le cadre et l'ouvrier, il n'y a bien, finalement, qu'une différence « purement quantitative » de grosseur de porte-monnaie et opposer les derniers aux premiers ne serait donc pas autre chose qu'exciter la « division à l'intérieur d'une même classe », bien que l'un et l'autre, évidemment aient des « modes de travail différents ».

En réalité, il n'existe que 2 classes, les ultra-riches mondialistes et leurs troupes de la haine néo-trotskyistes et le reste du monde à tendance nationaliste.

La grande masse des salariés s'oppose toujours plus à la minorité restreinte des propriétaires de capital, lesquels apparaissent de plus en plus nettement comme une classe parasitaire puisque la fonction socialement utile des patrons est déléguée à des employés.

Il est très difficile, comme nous l'avons vu, de trouver un seul concept de classe sociale chez Marx.

L'importance de la discussion sur les classes sociales dans la pensée post-marxienne tient, tout d'abord, à ce que les analyses fondamentales du Capital, aussi pertinentes qu'elles soient, présentent le grave défaut de porter sur un modèle théorique, celui d'une société purement capitaliste.

le marxisme du XXe siècle a trouvé son champ d'action principal dans les pays capitalistes à développement retardataires, pays encore largement soumis à des rapports sociaux féodaux ou semi-féodaux, et la question principale à laquelle il a été confronté a été celle des rapports entre la classe ouvrière, la bourgeoisie nationale et la paysannerie.

Cette polarisation exprime encore l'idée que les classes moyennes traditionnelles (paysans, commerçants, etc., les vestiges du producteur-échangiste) ne forment pas une classe à part entière et qu'elles sont appelées à se prolétarianiser ou à disparaître.

À bien des égards les révolutions chinoise et « khmère rouge » apparaissent, au-delà de l'idéologie officielle, comme des révolutions des classes moyennes dirigées contre la classe ouvrière urbaine : c'est le sens de la stratégie maoïste de l'« encerclement des villes par les campagnes ».

C'est le national-bolchevisme proche du national-socialisme, les paysans contre les urbains qui n'ont plus de racines, ces travailleurs-collaborateurs à la solde du capitalisme international.

Les classes moyennes traditionnelles sont extérieures au rapport capitaliste proprement dit.

L'intégration croissante de la science et de la technologie dans le procès de production d'un côté, l'extension du MPC à des branches qui lui échappaient ou qui restaient marginales jusque-là (loisir, culture, communication, médias), de l'autre, s'accompagnent de la croissance d'un salariat « en col blanc » dont le statut social va être l'objet de discussions vives.

Pour prouver le caractère obsolète de la pensée de Marx, des sociologues et économistes allèguent de la régression continuelle de la place de la classe ouvrière dans les sociétés avancées.

Cette réfutation n'en est pas une et témoigne simplement de la confusion intellectuelle et de la méconnaissance de la pensée de Marx dans les « sciences sociales » contemporaines. En voici quelques raisons :

1 la catégorie « ouvrier » des sociologues et des statisticiens n'a qu'un rapport lointain avec le concept marxien. L'imprécision des termes chez Marx, le chevauchement entre classe ouvrière, prolétariat et producteurs peut donner des excuses aux spécialistes des sciences sociales critiques de Marx. Travailler dans une usine à la production de biens matériels n'est pas la seule manière d'être un prolétaire exploité. Les forçats de la route qui travaillent pour les grandes entreprises de transport ou les marins philippins abandonnés régulièrement dans quelque rafirot pourri dans un grand port européen sont aussi des prolétaires exploités ;

2 si on compte les ouvriers non pas à l'échelle d'un seul pays mais à l'échelle du monde entier, la croissance numérique de la « classe ouvrière », même au sens restreint du terme, a été considérable au cours des dernières décennies. Des centaines de millions d'hommes et de femmes sont passés sous la coupe directe du capital dans des conditions qui reproduisent à l'identique l'accumulation primitive analysée par Marx dans les derniers chapitres du livre I du Capital ;

3 un des arguments les plus utilisés contre l'analyse marxienne est celui de la croissance du secteur des services. C'est un argument largement inepte. La restructuration des divers secteurs du MPC ne change rien quant à l'essence des rapports sociaux. Par exemple, quand un certain nombre d'activités d'une entreprise industrielle sont « externalisées », elles se transforment d'un seul coup d'activités industrielles en services. Mais si on considère globalement le processus rien n'est changé : par exemple que la même personne qui faisait un travail d'entretien comme ouvrier dans une usine accomplisse maintenant la même tâche comme employé d'une société de services, cela ne fait en rien diminuer l'effectif de la « classe ouvrière »... sauf dans les statistiques mobilisées aux fins du combat idéologique ;

4 dans un certain nombre de cas – c'est notamment vrai du « modèle » de l'Italie du Nord – les entreprises ont incité leurs ouvriers à se mettre à leur compte pour devenir des sous-traitants. C'est une forme d'organisation régressive : les canuts lyonnais révoltés en 1831 n'étaient pas des prolétaires au sens moderne, mais des travailleurs « à façon » qui faisaient de leur domicile et de leur famille leur petite entreprise. Mais là encore, la classe ouvrière ne régresse que relativement aux conventions statistiques.

Sur ce point les études empiriques seraient nécessaires.

Il est, en outre, très difficile de parler globalement – on devrait étudier les variations au cours des dernières décennies : la phase de diversification des revenus et d'« ascension sociale » est visiblement terminée et on assiste sans doute, avec la « wal-martisation » des relations sociales, à une nouvelle homogénéisation (vers le bas) de la classe ouvrière.

On l'a vu plus haut, Marx distingue classes et ordres. Pourtant, à d'autres endroits cette distinction semble moins nette. Il arrive à Marx de citer l'État (le despote oriental) comme accapareur de surtravail.

Dans un passage du livre III du Capital, après avoir étudié comment la classe capitaliste se renforce en se renouvelant, il suggère que l'Église catholique constitue une classe dominante :

C'est ainsi que l'Église catholique, en constituant au Moyen Âge sa hiérarchie parmi les meilleures têtes du peuple, sans considération de rang, de naissance ou de fortune, a employé le plus sûr moyen de consolider la domination des prêtres et de tenir les laïcs sous le joug. Plus une classe dominante est capable d'accueillir dans son sein des individus éminents des classes dominées, plus son règne sera stable et dangereux.

Les membres de l'Église ne sont pas propriétaires et ne forment pas par leur statut individuel des membres d'une classe dominante, mais c'est seulement leur intégration dans l'ordre qui leur permet de participer aux privilèges liés à la domination. En ce sens, ils diffèrent radicalement des aristocrates, qu'il s'agisse des patriciens romains ou des nobles de l'époque féodale.

Au sens de Marx, la bureaucratie n'est pas véritablement une classe sociale mais plutôt un ordre, un Stand, voire une caste.

La théorie des classes chez Marx apparaît d'abord comme une théorie introuvable.

La multiplicité des définitions, des recherches à peine esquissées, les contradictions entre des usages différents du concept de classe sociale : tout cela peut rendre pour le moins perplexe. Pourtant, en dépit de ce manque de rigueur théorique, l'analyse de la société en termes de classes sociales et de lutte des classes reste pertinente en ce qu'elle souligne :

1 l'existence de rapports de domination et d'exploitation;

2 l'existence de conflits au fondement même de la structure sociale.

En ce qui concerne le premier aspect, ce qui est propre à Marx, peut-être, c'est de lier étroitement domination et exploitation : ce sont les rapports sociaux de production qui, en dernière analyse, stabilisent ou non des rapports de domination. Il nous semble que cette approche est supérieure aux pures théories de la domination qui ne peuvent que renvoyer à un mystérieux fond anthropologique, une espèce de violence originaire qui rend difficile la compréhension de l'histoire aussi bien que la possibilité d'une société sans domination.

En ce qui concerne le second aspect, il s'agit non de conflits interindividuels qui supposent toujours ces explications du type : « L'homme est un loup pour l'homme. »

Les conflits sociaux ne peuvent être supprimés par un arrangement entre individus rationnels comme dans les théories du contrat social. Penser le politique à partir de l'existence nécessaire des conflits de classes, tel est le défi que Marx s'est lancé.

Comment Marx a essayé de lui donner une solution, c'est ce qu'il nous faut voir maintenant.

Chapitre 5

L'État et la fin du politique

Résumons donc cette théorie standard en trois propositions :

1 l'État n'est que l'organisation de la domination et de l'oppression de la classe dominante ;

2 la classe ouvrière doit s'emparer de la machine d'État, la briser et instituer la dictature du prolétariat;

3 mais ce nouvel État ne sera pas à proprement parler un État, puisqu'il sera l'État de la majorité œuvrant à la disparition des antagonismes de classe et par conséquent la disparition des fondements de tout État.

Ces trois propositions sont aussi problématiques les unes que les autres. Elles supposent un concept clair de classe sociale et une détermination précise des rapports entre classes et État.

Les difficultés d'une théorie des classes, mais aussi, moyennant une interprétation pluraliste, l'utilité théorique et pratique de raisonner en termes d'antagonismes sociaux, tout cela a des conséquences et risque de mettre à mal l'édifice de la théorie marxiste standard de l'État.

On se souvient que la rupture de Marx avec le hégélianisme s'opère sur la question de l'État.

Avant de critiquer l'idéalisme de Hegel, c'est sa conception de l'État qui est mise à mal. Marx est alors un démocrate radical, finalement, pas très éloigné de Rousseau.

Mais cette critique démocratique de Hegel va à son tour subir le feu de la critique.

L'origine de l'État est liée à la division du travail, ou, plus exactement, au fait que cette division du travail commence à se figer.

Citons le passage :

En effet, du moment où le travail commence à être réparti, chacun entre dans un cercle d'activités déterminé et exclusif qui lui est imposé et dont il ne peut s'évader ; il est chasseur, pêcheur, berger ou critique critique, et il doit le rester sous peine de perdre les moyens qui lui permettent de vivre [...]. Cette activité sociale qui s'immobilise, ce produit de nos mains qui se change en un pouvoir matériel qui nous domine, échappe à notre contrôle, contrarie nos espoirs, ruine nos calculs – ce phénomène-là, c'est un des principaux facteurs de l'évolution historique connue jusqu'ici [...].

C'est précisément en raison de cette opposition entre l'intérêt particulier et l'intérêt commun que celui-ci prend, en tant qu'État, une configuration autonome, détachée des intérêts individuels et collectifs, en même temps qu'il se présente comme communauté illusoire, mais toujours sur la base

réelle des liens existants dans chaque conglomérat de familles et de tribus, tels que consanguinité, langage, division du travail à une plus grande échelle et autres intérêts.

Dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, là où la division du travail se limite à la division sexuelle du travail, l'intérêt d'ensemble de la société est toujours présent dans chaque activité.

Le lien social est immédiat.

Au contraire, dès que la division du travail est figée, non seulement les individus perdent de leur liberté mais ils perdent aussi la représentation claire de l'intérêt commun.

Bref, si une communauté illusoire est nécessaire, c'est parce que la communauté réelle n'existe pas ou plus exactement n'est que le champ d'une lutte. Dans cette lutte s'expriment les intérêts de classes « dont l'une domine les autres ».

Il s'ensuit que toutes les luttes au sein de l'État, la lutte entre la démocratie, la lutte entre la démocratie, l'aristocratie et la monarchie, la lutte pour le suffrage, etc., ne sont que les formes illusoires – le général étant toujours la forme illusoire du communautaire – dans lesquelles les luttes des différentes classes sont menées entre elles [...] ; et il s'ensuit en outre que toute classe qui aspire à la domination – même si cette domination a pour condition, comme c'est le cas pour le prolétariat, l'abolition de toute l'ancienne forme de la société et de la domination en général – doit d'abord s'emparer du pouvoir politique afin de présenter à son tour son intérêt comme l'intérêt général, ce à quoi elle est contrainte dès le début.

C'est justement parce que les individus poursuivent uniquement leur intérêt particulier, qui, à leurs yeux, ne coïncide pas avec leur intérêt commun, que celui-ci est mis en avant comme un intérêt qui leur est « étranger », qui est « indépendant » d'eux, bref comme un intérêt « général » qui est à son tour d'une nature particulière et bien à lui [...].

Le politique est le royaume de l'illusion.

L'intérêt de classe n'est rien d'autre que la logique des rapports dans lesquels chaque individu est engagé.

L'illusion a une valeur fonctionnelle : elle permet aux membres des classes dominées d'accepter leur condition sociale réelle et aux classes dominantes de dominer.

En outre, Marx parle ici de luttes qui se déroulent à l'intérieur de l'État.

L'État n'est donc pas simplement un outil fonctionnel au service d'un certain type de rapports sociaux, il est aussi un terrain et un enjeu de la lutte entre les classes définies par ces rapports sociaux.

C'est pourquoi le Manifeste propose que la classe ouvrière s'empare du pouvoir d'État afin d'engager des réformes qui ouvrent la voie à une révolution sociale.

La dénonciation du caractère purement formel et illusoire de la démocratie, l'indifférence à la forme, c'est-à-dire aux questions de droit politique et aux questions constitutionnelles, une volonté ferme de ne pas s'encombrer de questions de principe : voilà qui constitue une doctrine relativement cohérente.

Le léninisme (y compris ses variantes) et le trotskisme, en particulier, feront leur cette doctrine, ce qui explique peut-être leur peu de succès dans les pays de vieille tradition démocratique et quelques réussites précisément là où la seule forme connue de pouvoir politique était plus ou moins tyrannique.

la théorie de l'État comme forme d'une communauté illusoire ne mène pas très loin, pour la raison que c'est la théorie de l'illusion qui ne mène pas très loin : elle oppose une apparence purement illusoire (celle de la politique, des luttes d'idées, du droit, etc.) et le monde réel, celui des intérêts de classes.

C'est pourquoi, toujours en suivant ces prémisses, la bourgeoisie devient vraiment classe dominante quand elle exerce directement le pouvoir par elle-même, ce qui n'est possible que par la liquidation de l'État féodal et l'instauration de la démocratie parlementaire pour les classes dirigeantes.

Ainsi le Manifeste explique-t-il :

[...] la bourgeoisie a réussi à conquérir de haute lutte le pouvoir politique exclusif dans l'État représentatif moderne : la grande industrie et le marché mondial lui ont frayé le chemin. Le gouvernement moderne n'est qu'un comité qui gère les affaires communes de toute la classe bourgeoise.

C'est ici l'analyse pénétrante que Marx fait du bonapartisme, un phénomène qui, loin de se réduire à quelques accidents historiques, comme le coup d'État de «Napoléon le petit», représente au contraire une des tendances fondamentales de l'État moderne.

Enfin, si l'État est seulement l'instrument de la domination de la classe dominante, il faut expliquer non seulement pourquoi Marx défend la nécessité pour le prolétariat de s'emparer du pouvoir d'État mais aussi la lutte pour des lois sociales.

La limitation légale de la journée de travail adoptée par le Parlement britannique d'un côté, le travail d'enquête des inspecteurs du travail de l'autre sont des actions de l'État capitaliste, dirigé encore par les capitalistes et qui cependant vont dans le sens du pouvoir de la classe ouvrière.

Donc, cela laisserait entendre que l'État capitaliste peut prendre en compte des intérêts autres que ceux de la classe dominante, donc des intérêts communs à tous les individus.

Si l'Homme est bon, le capitalisme libre s'auto-régule, mais le capitalisme de collusion semble prouver le contraire.

Engels le répète dans de nombreux écrits :

L'État moderne, quelle qu'en soit la forme, est une machine essentiellement capitaliste : l'État des capitalistes, le capitaliste collectif en idée.

L'État moderne, quelle qu'en soit la forme, est une machine essentiellement capitaliste : l'État des capitalistes, le capitaliste collectif en idée.

Mais avec les différences dans la répartition apparaissent aussi les différences de classes. La société se divise en classes privilégiées et en classes désavantagées, exploiteuses et exploitées, dominantes et dominées, et l'État auquel les groupes naturels de communautés d'une même tribu avaient abouti dans leur évolution, simplement, au début, afin de veiller à leurs intérêts communs (par exemple l'irrigation en Orient) et pour assurer leur défense contre l'extérieur, a désormais tout autant pour fin de maintenir par la violence les conditions de vie et de domination de la classe dominante contre la classe dominée.

1 l'État apparaît avant la division de la société en classes antagonistes. Il naît avec les premières formes de division du travail et remplit alors des fonctions utiles à toute la société, une société dans laquelle il est encore possible de parler d'« intérêts communs ». Remarquons tout de suite que si c'est là la bonne interprétation de la pensée de Engels – et peut-être aussi de celle de Marx puisque celui-ci a approuvé le livre de Engels – alors la thèse du dépérissement de l'État concomitant au dépérissement de la division de la société en classes antagonistes bat de l'aile, nous y revenons un peu plus loin. En tout cas, l'État en général n'est pas nécessairement l'instrument de la domination d'une classe sur une autre ;

2 avec le développement des antagonismes de classes, l'État devient de plus en plus l'organe de domination d'une classe. Et c'est pourquoi l'État capitaliste est, lui, un pur instrument de domination de classe. Cet État ne peut rien faire d'autre que défendre les intérêts de la classe capitaliste.

On pourrait trouver chez Marx de nombreux passages qui vont dans le même sens.

Certes le prolétariat doit prendre en main sa propre destinée en s'emparant du pouvoir politique, ainsi que le Manifeste l'avait déjà proclamé.

Mais la classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre telle quelle la machine d'État et la faire fonctionner pour son propre compte.

La révolution française l'a, certes, profondément transformé, mais c'est l'Empire et la Restauration qui vont lui donner sa forme définitive.

Au fur et à mesure que le progrès de l'industrie moderne développait, élargissait, intensifiait l'antagonisme de classe entre le capital et le travail, le pouvoir d'État prenait de plus en plus le caractère d'un pouvoir public organisé aux fins d'asservissement social, d'un appareil de domination d'une classe. Après chaque révolution, qui marque un progrès de la lutte des classes, le caractère purement répressif du pouvoir d'État apparaît de façon de plus en plus ouverte. La Révolution de 1830 transféra le gouvernement des propriétaires terriens aux capitalistes, des adversaires les plus éloignés des ouvriers à leurs adversaires les plus directs. Les républicains bourgeois qui, au nom de la Révolution de février, s'emparèrent du pouvoir d'État, s'en servirent pour provoquer les massacres de juin, afin de convaincre la classe ouvrière que la république « sociale », cela signifiait la république qui assurait la sujétion sociale, et afin de prouver à la masse royaliste des bourgeois et des propriétaires terriens qu'ils pouvaient en toute sécurité abandonner les soucis et les avantages financiers du gouvernement aux « républicains » bourgeois.

La Commune est l'antithèse de l'Empire, dit encore Marx. Elle ne s'est pas contentée de revenir à la forme républicaine, elle a tenté de construire une république entièrement nouvelle, «une république qui ne devait pas seulement abolir la forme monarchique de la domination de classe, mais la domination de classe elle-même». Pour réaliser cet objectif, elle a dû commencer à briser la vieille machine d'État :

- suppression de l'armée permanente, remplacée par le peuple en armes ;
- délégués élus au suffrage universel, responsables et révocables à tout moment;
- fonctionnaires publics élus et révocables (particulièrement les fonctionnaires de justice) ;
- séparation de l'Église et de l'État.

Marx souligne encore que les communards avaient pour tout le pays un projet cohérent : remplacer l'appareil étatique de gouvernement centralisé par l'administration autonome des communes.

Cependant ces thèses constituent un des points faibles de la pensée marxienne. Quatre critiques majeures peuvent lui être adressées :

1 la conception fonctionnaliste de l'État qui sous-tend la théorie marxiste est une conception paresseuse qui interdit de comprendre la diversité des organisations étatiques et la violence des luttes politiques qui ne se réduisent pas à des luttes sociales;

2 la réduction de l'État à la domination des classes dominantes est soit tautologique, soit fausse;

3 l'État, même l'État bourgeois, prend en compte aussi les intérêts communs à toute la société ;

4 il y a une certaine autonomie de la lutte politique par rapport aux contradictions de classe qui naissent sur le terrain des rapports sociaux de production.

Nous avons spontanément tendance à penser l'histoire rétrospectivement, à considérer chacun des événements passés comme autant d'étapes nécessaires pour arriver au présent qui est revêtu du cachet de la nécessité historique.

Or, comme Marx l'affirme, « l'histoire ne fait rien » et il faut prendre congé de toutes les philosophies de l'histoire, c'est-à-dire de toute téléologie. Mais le marxisme et souvent Marx lui-même restent prisonniers de la philosophie de l'histoire dans une version plus ou moins laïcisée.

Chez Hobbes, par exemple, le pouvoir souverain s'explique par sa fonction : assurer la sécurité et la protection des activités des sujets, et c'est dans ce but qu'il est institué.

Jon Elster relève ce rapprochement qui peut être fait entre la tradition contractualiste et l'explication marxiste :

L'État était communément considéré comme le pourvoyeur de biens publics – du maintien de l'ordre notamment, mais aussi de biens économiques que les individus ne pouvaient fournir

efficacement. Grossièrement parlant, l'État incarne la solution coopérative à un Dilemme du prisonnier impliquant tous les individus de la société dont il est l'État. D'après Marx, il est tout à fait possible de formuler la tâche de l'État à partir de ce dilemme mais avec des joueurs différents. La tâche de l'État est d'apporter une solution coopérative au Dilemme du prisonnier dans lequel se trouvent les membres de la classe économiquement dominante, et, dans le cadre de cette mission, d'empêcher les membres de la classe dominée de résoudre leur propre dilemme.

Affirmer que l'État n'est que l'organisation de la domination et de l'oppression de la classe dominante, c'est produire une définition simplificatrice et anhistorique de l'État.

les classes dominantes dominent et donc elles dominent l'État. Que serait en effet une classe dominante qui ne dominerait pas l'État? Ce ne serait pas une classe dominante du tout!

L'histoire en pourrait apporter de nombreuses confirmations.

Loin de faire de l'État le simple organe de domination des dominants on y verrait comment, au contraire, se cristallisent les rapports de forces entre les classes sociales, les fractions de classes, mais aussi les particularités nationales.

Marx écrit :

Bonaparte représente une classe, voire la classe la plus nombreuse de la société française, les paysans à parcelles. De même que les Bourbon sont la dynastie de la grande propriété foncière, les Orléans la dynastie de l'argent, de même les Bonaparte sont la dynastie des paysans, c'est-à-dire de la masse du peuple français. L'élus des paysans, ce n'était pas le Bonaparte qui se soumit au Parlement bourgeois, mais le Bonaparte qui dispersa le Parlement bourgeois.

Les propriétaires fonciers sont bien une partie de la classe dominante, tout comme les capitalistes financiers.

Mais que Marx mêle sur le même plan, dans le même mouvement, le « paysan à parcelles », cela devrait suffire pour montrer que Marx n'applique pas les préceptes du marxisme quand il s'agit de procéder à l'analyse concrète d'une situation concrète.

Dire comment le bonapartisme est censé sauver la société bourgeoise, qui selon Marx lui-même n'était pourtant plus menacée par les ouvriers.

La société est sauvée aussi souvent que le cercle de ses maîtres se rétrécit et qu'un intérêt plus exclusif est défendu contre un intérêt plus large. Toute revendication de la plus simple réforme financière bourgeoise, du libéralisme le plus vulgaire, du républicanisme le plus formel, de la démocratie la plus plate, est à la fois punie comme « attentat contre la société » et flétrie comme « socialiste ». Et finalement, les grands prêtres de « la religion et de l'ordre » sont eux-mêmes chassés à coups de pied de leurs trépieds pythiques, tirés de leur lit en pleine nuit, fourrés dans des voitures cellulaires, jetés au cachot ou envoyés en exil. Leur temple est rasé, leur bouche scellée, leur plume brisée, leur loi déchirée au nom de la religion, de la propriété, de la famille et de l'ordre. Des bourgeois fanatiques de l'ordre sont fusillés à leur balcon par une soldatesque ivre, la sainteté de leur

foyer est profanée, leurs maisons sont bombardées en guise de passe-temps, tout cela au nom de la propriété, de la famille, de la religion et de l'ordre. La lie de la société bourgeoise constitue finalement la phalange sacrée de l'ordre, et le héros Crapulinsky fait son entrée aux Tuileries comme « sauveur de la société ».

Certes, in fine, Louis Bonaparte au pouvoir défend l'ordre capitaliste mais la théorie standard ne peut rien nous dire de plus et en tout cas rien de cette fort curieuse façon de sauver les classes dominantes contre elles-mêmes.

Par exemple il est parfaitement erroné d'affirmer que la monarchie en France fut l'organe de domination de la noblesse. Elle fut effectivement en partie la représentation de la noblesse – du moins c'est ainsi qu'elle s'est constituée par le choix du maire du palais Hugues Capet comme le primus inter pares.

Mais l'histoire de la monarchie est aussi l'histoire de la liquidation impitoyable de la noblesse : il n'est pas nécessaire d'être un incondtionnel de Tocqueville pour admettre que la révolution n'a fait que parachever un processus déjà largement accompli : Marx fait le même constat.

La monarchie, à certains égards, fut le bras armé de cette partie bourgeoise du tiers-état qui étendait son influence et sa domination dans toutes les sphères de la société au détriment des anciennes classes dominantes.

L'État reste un enjeu des affrontements sociaux et politiques, une cristallisation des rapports de force, mais aussi, sous certains aspects, le défenseur des intérêts communs de toutes les classes de société, car de tels intérêts communs existent, que cela plaise ou non – par exemple, les pauvres comme les riches ont un intérêt à ne pas être soumis à l'arbitraire de celui qui possède provisoirement la force, par exemple arbitraire d'un gangster qui vous dévalise.

En vérité, ce constat d'évidence n'échappe pas à Marx, bien qu'il ait beaucoup de mal à le reconnaître.

Donc il pourrait y avoir des intérêts communs aux classes antagonistes.

Oui si la nation est composée d'un collectif enraciné et faisant corps.

C'était au contraire pour répondre à une situation qui donnait aux salariés un poids prépondérant dans la vie politique et où les réformes de structure furent imposées sous la menace révolutionnaire ou préévolutionnaire.

Faire de l'État le défenseur des intérêts collectifs et à long terme de la classe capitaliste contre les capitalistes individuels obsédés du profit présent, c'est sans aucun doute le premier pas vers l'abandon de la théorie selon laquelle l'État dans la société capitaliste est nécessairement un État capitaliste.

la soumission complète de l'État aux intérêts de la classe dominante, qui devrait être la règle, n'est que l'exception.

Pour comprendre cela, il est nécessaire de dire quelques mots d'une question philosophique fondamentale, celle de la liberté. Dans Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, il commence par cette remarque souvent citée : **Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de plein gré, dans des circonstances librement choisies; celles-ci, ils les trouvent au contraire toutes faites, données, héritage du passé.**

Autonomie ne veut évidemment pas dire liberté absolue. Les conditions de la vie doivent être produites et elles ne le peuvent être arbitrairement, mais seulement en fonction des moyens existants et des rapports sociaux qui peuvent se modifier mais seulement lentement.

Pour cette raison d'ailleurs, et en se plaçant dans le cadre même des thèses exprimées par Marx dès 1845, la proclamation du « communisme » en Russie était une impossibilité que Lénine perçut assez rapidement en proposant une économie mixte, baptisée **NEP**.

Les individus ne sont pas des marionnettes mues par des forces sociales anonymes, ce sont eux qui font réellement l'histoire et donnent forme et consistance à ces fameuses forces sociales.

Au fond, au-delà des analyses concrètes particulières souvent lumineuses, Marx n'a absolument pas besoin d'une théorie générale de l'État puisqu'il est tout entier tendu vers l'avenir, un avenir qu'il pense sous l'angle de la disparition de l'État, de son dépérissement progressif.

L'État est l'expression de la division de la société en classes, mais celle-ci n'est pas éternelle. Dans une lettre à Weydemeyer (1852), Marx définit clairement son horizon politique :

Or, en ce qui me concerne, ce n'est pas à moi que revient le mérite d'avoir découvert ni l'existence des classes dans la société moderne, ni leur lutte entre elles [...]. Le nouveau de mon travail a consisté à démontrer : 1° que l'existence des classes est exclusivement liée à des phases historiques déterminées du développement de la production ; 2° que la lutte des classes conduit nécessairement à la dictature du prolétariat; 3° que cette dictature elle-même ne représente qu'une transition vers l'abolition de toutes les classes et vers une société sans classes.

Marx dit de la Commune de Paris qu'elle est « la forme enfin trouvée de la dictature du prolétariat ».

Entre la société capitaliste et la société communiste, se situe la période de transformation révolutionnaire de l'une en l'autre. À cette période correspond également une phase de transition politique, où l'État ne saurait être autre chose que la dictature révolutionnaire du prolétariat.

Quittant l'analyse de la réalité existante, nous avons maintenant deux perspectives historiques du développement de la société moderne :

1 **l'expropriation des expropriateurs** et l'organisation de l'économie par les producteurs associés : c'est la perspective du Capital ;

2 **la transformation révolutionnaire de la société de classes en société communiste sans classes et sans État**, en passant par une phase intermédiaire d'un État qui n'est plus que la « dictature révolutionnaire du prolétariat ».

Dans la tradition marxiste, les deux perspectives sont, étroitement liées : si l'État est l'instrument de la domination d'une classe, avec la disparition des classes sociales, résorbées dans l'ensemble des producteurs, la nécessité de l'État disparaît.

La « dictature du prolétariat » est une expression aujourd'hui définitivement désuète que même la plupart des marxistes ont abandonnée.

Dans la période 1848-1852, la dictature du prolétariat est un élément d'une stratégie révolutionnaire, celle que Marx résume d'une formule, « révolution en permanence ».

Le modèle dominant est le modèle de la dictature jacobine de 1793-1795 et la dictature du prolétariat constitue moins une forme étatique précise qu'une stratégie sur le modèle de celle de Robespierre.

Marx se contente de la qualifier de « république sociale ».

Ce n'est plus une société capitaliste dans la mesure où les capitalistes n'existent plus et que tous les individus aptes à travailler sont des travailleurs, mais les produits du travail prennent encore la forme de marchandises : il s'agit toujours d'échanger des équivalents. La première phase de la société communiste réalise bien l'égalité, et donne à chacun selon son travail mais

le droit égal est donc, en principe, toujours le droit bourgeois, bien que le principe et la pratique ne se querellent plus [...].

En dépit de ce progrès, ce droit égal reste prisonnier d'une limitation bourgeoise. Le droit des producteurs est proportionnel au travail qu'ils fournissent. L'égalité consiste en ce que le travail fait fonction de mesure commune.

Mais ce n'est pas encore le communisme puisque demeurent des inégalités importantes : les inégalités naturelles qui permettent à l'un de travailler plus longtemps ou plus intensément que l'autre et donc recevoir plus.

Bref, dans la première phase du communisme, les individus continuent d'être comparés les uns aux autres selon des critères « déterminés », c'est-à-dire des critères sociaux, déterminés par le niveau de développement d'ensemble de la société.

C'est pourquoi, bien qu'il n'y ait plus de distinction de classes, demeure un droit et par conséquent un État, même si cet État n'est plus comme l'État bourgeois l'organe d'oppression de la minorité sur la majorité et même si la machine d'État a été brisée pour être remplacée par l'administration directe des producteurs.

Dans ce contexte, la dictature du prolétariat n'apparaît plus comme une perspective stratégique.

Elle tend à être remplacée par la revendication d'une République démocratique. Ce qui n'est qu'esquissé chez Marx sera développé par Engels.

Là encore, nous sommes maintenant assez loin du marxisme et de ses constructions ou reconstructions.

Pour Marx, en effet, qu'il s'agisse de la dictature du prolétariat ou d'un gouvernement démocratique radical genre Commune de Paris, c'est-à-dire d'une «république sociale», il ne peut s'agir que d'une formation transitoire, destinée à préparer sa propre disparition.

Dans une phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, par suite, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail corporel ; quand le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre mais encore le premier besoin de la vie ; quand avec l'épanouissement universel des individus, les forces productives se seront accrues et que toutes les sources de la richesse coopérative jailliront avec abondance – alors seulement on pourra s'évader une bonne fois de l'étroit horizon du droit bourgeois, et la société pourra écrire sur ses bannières : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins. »

Engels résume ainsi la perspective née de la prise du pouvoir par le prolétariat et l'abolition de la propriété capitaliste :

Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des processus de production. L'État n'est pas « aboli », il s'éteint. Voilà qui permet de juger la phrase creuse sur l'« État populaire libre », tant du point de vue de sa justification temporaire comme moyen d'agitation que du point de vue de son insuffisance définitive comme idée scientifique ; de juger également la revendication de ceux qu'on appelle les anarchistes, d'après laquelle l'État doit être aboli du jour au lendemain.

A aberrante, l'est la description que fait Marx de la phase supérieure du communisme.

L'idée que le travail devient le premier des besoins dans la société communiste figure dans les Manuscrits de 1844, mais rien dans Le Capital ne va dans ce sens.

Au contraire. Dans le texte que Engels place en conclusion du livre III, Marx s'exprime très clairement contre cette idée.

À la vérité, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc, par sa nature même au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite.

L'homme ne peut donc ni se libérer par le travail, ni se libérer du travail. Car le travail apparaît comme une nécessité et une contrainte éternelles.

La liberté dont il s'agit est une liberté limitée, elle n'est pas le libre développement des potentialités qui sont en l'homme, qui ne peut s'accomplir qu'au-delà de la sphère de la production matérielle.

C'est une liberté qui présente deux aspects :

1 une compréhension de la nécessité suffisante pour éviter le gaspillage, rationaliser les rapports entre l'homme et la nature, préserver les deux sources de la richesse sociale que sont le travail et la terre ;

2 si la nécessité du travail doit s'imposer éternellement, parce que l'homme reste un être naturel, il reste qu'il peut espérer abolir la domination que ses propres échanges exercent sur lui et donc agir en tant qu'homme socialisé.

Le travail n'est pas le premier besoin, il est une réalité contradictoire : il n'y a pas d'émancipation sans travail et en même temps il n'y a de véritable émancipation qu'en dehors du temps de travail.

C'est pourquoi on peut simultanément réclamer la diminution du temps de travail et réclamer non seulement le droit au travail pour tous, mais encore affirmer que, comme le disent les paroles de L'Internationale, « l'oisif ira loger ailleurs. »

Utopique, la perspective tracée par Marx et Engels, l'est clairement, ne serait-ce que par la reprise de la formule de Saint-Simon, passer du gouvernement des hommes à l'administration des choses.

Avec le temps libéré par l'augmentation de la productivité du travail, les individus peuvent espérer faire autre chose que travailler, être libérés de ce « premier des besoins » pour avoir du loisir, du temps libre pour s'occuper de ce qui est le plus important pour les hommes.

le communisme « phase I »

parce qu'il se situe encore dans la lignée d'une pensée démocratique radicale qui n'est finalement pas très éloignée de Jean-Jacques Rousseau et des penseurs les plus avancés des Lumières, en revanche,

le communisme « phase II »,

loin d'en être le prolongement logique, en apparaît comme la négation. Il s'agit d'une pensée fondamentalement antipolitique dont le lien avec Stirner, le vieux « saint Max » de 1845, est plus fort qu'on ne l'a dit. Et Marx ne parvient pas à faire tenir ces deux phases, ces deux pensées du politique, dans un ensemble cohérent. La construction du marxisme est rendue possible par ces faiblesses mêmes.

La première grande leçon de la Commune est que la classe ouvrière ne peut pas seulement s'emparer du pouvoir d'État bourgeois mais doit en briser la machine.

La guerre civile devait conduire à la reconstruction d'une armée des plus classiques – au lieu du « peuple en armes » – avec la restauration des grades et d'une discipline qui reprenaient purement et simplement l'ancienne armée tsariste.

L'organisateur de l'armée Rouge, Trotski, s'est ainsi heurté aux « gauchistes » du parti bolchevik (Staline en tête) sur la question de l'utilisation des « spécialistes bourgeois », c'est-à-dire des officiers de l'armée tsariste.

Les révisions stratégiques de Lénine et le tournant vers la **NEP** confirment que toute société a besoin d'un État stable, apte à garantir la sûreté des citoyens et que l'appareil d'État accomplit des fonctions nécessaires pour toutes les classes de la société.

La question de l'État est le véritable point aveugle de la pensée marxienne.

Encore une fois, en suivant les indications du travail de Jacques Texier, on peut trouver chez Marx et Engels des analyses attentives aux questions institutionnelles, au problème du droit, à condition de sortir du schéma d'une théorie marxiste de l'État.

Après tout, quand Engels dit que la république démocratique est la forme de la dictature du prolétariat, il enterre du même coup cette notion capitale du marxisme... et ouvre le champ d'une réflexion que les épigones se sont évertués à clore.

Conclusion

Marx, on peut l'expliquer en vingt minutes ou en vingt ans, disait Raymond Aron.

Cette première approche est cependant insuffisante. Il est des erreurs toujours fécondes, des voies tortueuses utiles.

Au-delà de la théorie critique des processus socio-historiques, il y a aussi chez Marx une approche du politique qui ne peut être simplement jugée par l'épreuve des faits, pas plus qu'on ne pourrait juger la pensée de Platon ou de Locke à la lumière de l'expérience.

Quelle est donc la fécondité de l'approche de la politique en termes de luttes de classes? Enfin, Marx a pensé simultanément et dans le même mouvement le mode de production capitaliste et le communisme comme « mouvement réel ».

Où en sommes-nous avec le communisme ?

C'est-à-dire, où en sommes-nous avec l'espoir d'une transformation radicale du monde?

"La folie de la Révolution fut de vouloir instituer la vertu sur Terre. Quand on veut rendre les hommes bons et sages, libres, modérés, généreux, on est amené fatalement à vouloir les tuer tous."

Anatole France

! Espaces et Paix !

Alain Badiou, Saint Paul. La fondation de l'universalisme

« Saint Paul un Lénine dont le Christ aurait été le Marx équivoque »

1. L'universalisme fondé par Paul :

- L'apôtre Paul a joué un rôle crucial dans l'établissement des principes universels. Sa célèbre déclaration « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme » souligne l'égalité des droits et la transcendance des distinctions sociales et culturelles.

- Badiou insiste sur le fait que l'universalisme repose sur la proclamation d'une vérité. Lorsqu'un individu découvre une cause politique, artistique ou scientifique, il devient un « homme nouveau », libéré des anciennes structures.

2. La vérité comme fondement :

- Pour Badiou, l'universalisme est lié à la notion de vérité. Paul a proclamé une vérité qui transcende les différences et les limites. Cette vérité est au cœur de l'universalisme.

- Lorsque Paul parle de la résurrection, il ne s'agit pas seulement d'une résurrection physique, mais aussi d'une transformation intérieure. C'est cette transformation qui permet à l'individu de s'élever au-delà des identités et des catégories.

3. Paul, au-delà des identités :

- Contrairement à Nietzsche, qui voyait en Paul la haine de la vie, Badiou considère que Paul dépasse ces notions. Il n'est ni juif ni grec, mais au-dessus de ces catégories.

- Paul incarne l'idée d'universalisme en transcendant les particularités et en proclamant une vérité qui s'applique à tous.

En somme, Paul a jeté les bases de l'universalisme en proclamant une vérité qui dépasse les divisions et les limites, et en invitant chacun à se transformer pour accéder à cette vérité universelle.

L'universalisme, tel que présenté par Alain Badiou dans le livre "Saint Paul. La fondation de l'universalisme", peut sembler ne pas fonctionner pour plusieurs raisons :

1. Complexité de la transformation :

- Badiou souligne que la transformation intérieure nécessaire pour accéder à l'universalisme est profonde et exigeante. Elle implique de transcender les identités et les catégories, ce qui peut être difficile pour beaucoup.

- Les individus peuvent résister au changement et préférer rester dans leurs zones de confort, ce qui limite l'efficacité de l'universalisme.

2. Contexte social et politique :

- L'universalisme est souvent en conflit avec des intérêts particuliers, des systèmes de pouvoir et des structures sociales existantes.

- Dans un monde où les inégalités persistent et où les identités sont souvent utilisées pour diviser, l'universalisme peut sembler idéaliste et difficile à mettre en œuvre.

3. Interprétations divergentes :

- Différents penseurs ont des interprétations variées de l'universalisme. Certains le voient comme une utopie, tandis que d'autres le considèrent comme un objectif réalisable.

- Les divergences d'opinion sur la signification et la portée de l'universalisme peuvent entraîner des désaccords sur son efficacité.

En somme, l'universalisme peut sembler inefficace en raison de la complexité de la transformation personnelle, des contextes sociaux et politiques, ainsi que des différentes interprétations qui en découlent. Cependant, il reste un idéal puissant qui invite à dépasser les limites et à rechercher une vérité universelle.

"La folie de la Révolution fut de vouloir instituer la vertu sur Terre. Quand on veut rendre les hommes bons et sages, libres, modérés, généreux, on est amené fatalement à vouloir les tuer tous."