

CHAPITRE IV

DE LA DIFFICULTE DE RESUMER *LE CAPITAL*

L'importance de l'article de Maurice Block tient en premier lieu à sa structure, qui sépare clairement l'exposé du "système de M. Karl Marx" de celui de sa critique. Cette méthode permet à l'économiste de présenter d'abord une analyse du *Capital* qui, rappelons-le, n'était pas encore disponible en français. Il suit, chapitre par chapitre, l'original allemand, en le citant largement, ou bien, comme il le dit lui-même, en en faisant des "résumés avec une fidélité scrupuleuse¹". Son effort est d'autant plus intéressant que la matière est complexe et que, surtout, elle a de quoi désorienter le critique. Or précisément, à lire son texte, on s'aperçoit vite que ce qui constitue pour nous, aujourd'hui, l'originalité profonde du *Capital* – la dialectique de Marx – échappe à l'économiste libéral.

1 - Le premier résumé de l'ouvrage

Maurice Block commence par indiquer que la théorie de Marx "ne s'applique qu'aux sociétés suffisamment développées pour que le capital y joue son rôle, c'est-à-dire - pour nous servir du langage de la doctrine - aux sociétés *capitalistiques*²". On ne peut évidemment pas considérer qu'il s'agit là d'un résumé de la *Préface*, où Marx expose sa problématique et sa méthode. Celle-ci est en fait entièrement passée sous silence. Tout juste a-t-on là une sorte d'avertissement au lecteur, permettant d'introduire le néologisme forgé par Block pour les besoins de la traduction. Car le terme

¹ Maurice BLOCK, "Les théoriciens du socialisme en Allemagne - I - Système de M. Karl Marx", *op. cit.*, p. 9, note 1. "Nous tenons à être exact jusqu'à la minutie", insiste Block.

² *Ibid.*, p. 8.

de "société capitaliste" ne va pas de soi. L'économiste se trouve donc conduit à évoquer la perspective historique qui est, selon lui, celle de Marx. "L'humanité a passé par plusieurs périodes", note-t-il, avant d'arriver à la nôtre. La première est celle "des familles, tribus ou peuplades", vivant de cueillette.

"Puis sont venues les sociétés dans lesquelles chaque chef de famille possédait lui-même les instruments de son travail ou ses moyens de production, et dont les produits étaient destinés à sa propre consommation et à celle de sa famille. Les échanges étaient alors l'exception, et en tous cas n'exerçaient encore aucune influence sur l'organisation de la société. C'est par l'établissement ou plutôt la généralisation du travail, et partant des échanges, que s'est développée la société capitaliste dans laquelle nous vivons³".

Le passage est, bien sûr, très remarquable. Il présente, certes, une conception des stades successifs de l'évolution de la société. Mais il est clair que la façon dont Block envisage cette évolution, et notamment le passage d'une économie familiale à la société "capitaliste", est très éloignée de celle de Marx. En fait, le processus évoqué – "la généralisation du travail, et partant des échanges" – aboutit surtout à *éluder* ce qui est au cœur de son ouvrage, c'est-à-dire le dynamisme historique et dialectique des rapports du travail et du capital. Qu'il s'agisse là d'une décision volontaire, ou non, de Block est une autre question, sur laquelle nous reviendrons plus tard. Mais toujours est-il que la conséquence s'impose : la conception qu'il prête à Marx permet à l'économiste français de disjoindre totalement l'analyse des mécanismes économiques de leur caractère historique. Cette courte mention introductive est ainsi *la seule*, dans tout l'article de Block, qui fasse référence à la dimension historique du *Capital*. Celle-ci va donc se trouver étrangement absente du résumé proprement dit qu'il en donne.

Ayant de la sorte réglé la question de l'histoire, notre auteur aborde maintenant la première section du livre, "La marchandise et la monnaie". L'économiste s'efforce de résumer les analyses souvent difficiles par

³ *Ibid.*, p. 8.

lesquelles Marx met en évidence le double aspect de la marchandise, valeur d'usage et valeur, ainsi que celui du travail dont elle est la cristallisation, avant d'établir, à travers le développement de la forme de la valeur, la genèse de la forme argent. Toutefois Block ne cite jamais les termes de "travail humain général" ou de "travail abstrait" que Marx emploie pour désigner la forme spécifique du travail producteur de valeur. Il s'agit pourtant d'un aspect fondamental de la dialectique de la forme valeur, qui sert de base à sa critique de Ricardo. Et cependant Block reprend soigneusement la formule de Marx : on a là "la clef de toute l'économie politique". De même, l'économiste ne mentionne pas le paragraphe essentiel que Marx consacre au "caractère fétiche de la marchandise"⁴.

L'économiste traite ensuite de la deuxième section : "La transformation de l'argent en capital". En suivant l'auteur, il indique d'abord que l'argent, "ce dernier produit de la circulation des marchandises, est la première forme sous laquelle apparaît le capital"⁵. Puis il expose le schéma de circulation de la marchandise (M-A-M), dont se différencie celui de l'argent en tant que capital (A-M-A'), lequel inclue la recherche d'une plus-value ; de sorte que "celui qui fait sciemment cette opération est capitaliste"⁶. Marx quant à lui, ayant indiqué que A-M-A' est

⁴ Karl MARX, *Le Capital, critique de l'économie politique* - Livre I - Le Développement de la production capitaliste, Traduction de Joseph Roy, Editions sociales, 1950, T. I, p. 83-94. Dans ce passage devenu célèbre, Marx met en évidence le caractère réifié et inversé du monde marchand. Il montre que la spécificité de ce mode de production, où la société est atomisée en producteurs privés, implique que le caractère social du travail des sujets individuels ne peut se manifester que dans le caractère social des choses, des produits du travail devenues marchandises. Cela explique, ajoute-t-il, que bien que ces formes sociales des choses, que sont la marchandise et la valeur, relèvent d'un monde où "la production et ses rapports régissent l'homme au lieu d'être régis par lui", elles paraissent à l'économie politique et à "sa conscience bourgeoise, une nécessité tout aussi naturelle que le travail productif lui-même".

⁵ Maurice BLOCK, *op. cit.*, p. 14. (MARX, *op. cit.* p. 151.)

⁶ *Ibid.*, p. 16. (MARX, p. 157.)

"la formule générale du capital, tel qu'il se montre dans la circulation", souligne qu'elle contredit les lois de la circulation simple, impliquant l'échange d'équivalents, puis il développe la contradiction qu'elle contient : la plus-value ne peut trouver sa source dans la sphère de la circulation, alors qu'en même temps "l'homme aux écus" ne peut se transformer en capitaliste en dehors de cette sphère. Maurice Block ne semble pas voir cette contradiction, en tous cas il ne la relève pas . Mais il est visiblement choqué par la suite du raisonnement de Marx. Il le cite : "La tentative de présenter la circulation des marchandises comme une source de plus-value (Mehrwerth) renferme toujours une confusion entre l'utilité et la valeur⁷". Puis il reprend en détail son argumentation, notamment à l'encontre de Condillac, contre l'idée que le commerce est "productif d'une plus-value", en ajoutant en note qu'"il s'agit en ce moment du pivot de la doctrine⁸".

Ayant donc écarté la possibilité que la plus-value, qui transforme l'argent en capital, provienne de l'argent lui-même, Marx montre "l'homme aux écus" découvrant, sur le marché, une marchandise très particulière : la force de travail. M. Block, de son côté, annonce, presque comme s'il s'agissait d'un coup de force théorique, que : "Pour qu'une plus-value puisse naître, il faut introduire un nouvel élément, le seul d'ailleurs qui crée la valeur, c'est la *Arbeitskraft*, la puissance ou le pouvoir de travail". Il la définit, en citant Marx, comme "la réunion des aptitudes physiques et intellectuelles incarnées dans un homme, aptitudes qu'il met en action chaque fois qu'il produit une utilité quelconque". Mais là où le texte allemand précise déjà rigoureusement la spécificité unique de cette marchandise, Block traduit de façon évasive : "L'*Arbeitskraft* est une utilité d'une nature particulière, qui a la faculté de créer des valeurs, et cette utilité se trouve sur le marché⁹".

⁷ *Ibid.*, p. 16. (MARX, p. 162.)

⁸ *Ibid.*, p. 17, note 2.

⁹ *Ibid.*, p. 19. Marx parle de la force de travail comme d'"une marchandise dont la valeur usuelle possède la vertu particulière d'être source de valeur échangeable, de sorte que la consommer serait réaliser du travail et par conséquent, créer de la valeur" p. 170.

Dans la foulée de Marx, Block précise alors que, pour que l'Arbeitskraft soit disponible sur le marché, il faut qu'il s'y trouve des hommes libres, au double point de vue suivant : des personnes juridiquement libres, donc disposant à leur gré de leur force de travail ; et des hommes libres en ce qu'ils sont dépourvus de tout moyen de production qui pourraient leur permettre de vendre le produit de leur travail, au lieu de leur force de travail. L'économiste ajoute ici une note précisant que "M. Marx insiste beaucoup sur la nécessité de la liberté ; où il y a des esclaves, on ne pourrait même acheter du travail¹⁰". En revanche, il s'abstient tout à fait d'évoquer les commentaires dont Marx accompagne son analyse. Celui-ci s'interroge : "Pourquoi ce travailleur libre se trouve-t-il dans la sphère de la circulation ?". Sa réponse souligne sans ambiguïté le caractère historique du phénomène :

"La nature ne produit pas d'un côté des possesseurs d'argent ou de marchandises et de l'autre des possesseurs de leurs propres forces de travail purement et simplement. Un tel rapport n'a aucun fondement naturel, et ce n'est pas non plus un rapport social commun à toutes les périodes de l'histoire. Il est évidemment le résultat d'un développement historique préliminaire, le produit d'un grand nombre de révolutions économiques, issu de la destruction de toute une série de vieilles formes de production sociale."

Et, pour ne laisser aucun doute sur la détermination historique du capital, Marx ajoute aussitôt : "De même, les catégories économiques que nous avons considérées précédemment portent un cachet historique". La catégorie de "marchandise", précise-t-il, n'apparaît que dans certaines conditions historiques. Mais la circulation marchande est encore loin d'impliquer l'émergence du capital lui-même.

Car le capital "ne se produit que là où le détenteur des moyens de production et de subsistance rencontre sur le marché le travailleur libre qui vient y vendre sa force de travail, et cette unique condition historique recèle tout un monde nouveau. Le

¹⁰ *Ibid.*, p. 19, note 1.

capital s'annonce dès l'abord comme une époque de la production sociale¹¹".

Ce n'est évidemment pas un hasard, nous y reviendrons, si Block choisit de ne pas mentionner un passage qui présente de façon aussi explicite la perspective socio-historique de Marx, et qui affirme une conception de la spécificité du capital totalement opposée à la sienne. En revanche il le suit à nouveau lorsqu'il s'agit de la détermination de la valeur de la force de travail. Celle-ci est "égale à la valeur des subsistances du travailleur". Elle varie donc selon les temps et les lieux, mais elle ne saurait descendre durablement au-dessous d'un minimum indispensable à la survie de l'ouvrier¹². Marx souligne alors que jusqu'ici, dans la sphère de la circulation, règne la liberté et l'égalité des échangistes - ces propriétaires qui "en vertu d'une harmonie préétablie des choses", en agissant chacun selon ses intérêts égoïstes, travaillent à l'intérêt commun. C'est cette sphère de la circulation simple, ajoute-t-il, "qui fournit au libre-échangiste vulgaire ses notions, ses idées, sa manière de voir et le critérium de son jugement sur le capital et le salariat¹³". Block ne relève pas cette critique directe, et annonce sobrement : "C'est par la consommation de l'utilité de l'arbeitskraft que se produit une nouvelle marchandise avec une plus-value" ; une opération qui n'a pas lieu sur le marché, mais dans l'usine¹⁴.

La troisième section du *Capital* - "La production de la plus-value absolue" - s'ouvre sur la production de la valeur d'usage. Il s'agit là d'une longue analyse du procès de travail lui-même, où l'on retrouve, avec une inspiration hégélienne évidente, la trace des travaux de jeunesse de Marx.

¹¹ MARX, *op. cit.*, p. 172-173.

¹² BLOCK, *op. cit.*, p. 20. (MARX, p. 176-177)

¹³ MARX, *op. cit.*, p. 179.

¹⁴ BLOCK, p.20. Marx précise qu'en "entrant dans ce laboratoire secret de la production", on va voir "non seulement comment le capital produit, mais encore comment il est produit lui-même. La fabrication de la plus-value, ce grand secret de la société moderne, va enfin se dévoiler" p. 178 (C'est nous qui soulignons)

Block résume le texte en quelques lignes très réductrices, et surtout en gommant ce qui en fait la fonction. Marx indique, en effet, que le procès de travail est "une nécessité physique de la vie humaine, indépendante par cela même de toutes ses formes sociales, ou plutôt également commune à toutes"¹⁵. Il ne révèle donc rien, en lui-même, des conditions sociales dans lesquelles il s'accomplit. Mais il s'agira de montrer comment la production de la plus-value, c'est-à-dire le procès de valorisation, se combine, en tant qu'aspect spécifique, avec le procès de travail pour le constituer comme procès de production *socialement déterminé*. Block, qui ne consigne pas cette articulation importante de la pensée de Marx, se contente de noter avec lui, mais dans une terminologie moins rigoureuse, les conditions nouvelles qui président désormais au procès de travail. Le capitaliste, s'étant "muni" des moyens de production et de la force de travail, fait travailler l'ouvrier sous son contrôle, et le produit lui appartient donc. Quant à la "marchandise *puissance de travail*", l'ayant achetée il dispose de son usage. Il va la consommer en l'incorporant au produit, qui devient une marchandise d'une valeur supérieure à celle des marchandises nécessaires pour la produire¹⁶. Reste à expliquer comment cela est possible.

A la suite de Marx, Block met donc en scène un industriel propriétaire de machines à filer, qui achète coton et force de travail. Ses calculs ne tardent pas à lui faire comprendre que - pour que la valeur du produit ne soit pas seulement équivalente au capital avancé, pour qu'apparaisse une plus-value - il faut "prolonger la journée de travail au-delà de ce qui eût été nécessaire à l'ouvrier, pour produire l'équivalent de son entretien", soit six heures de travail dans l'exemple considéré. Et l'économiste de reprendre la formule du *Capital* : "C'est la production de cette plus-value qui transforme l'argent en capital"¹⁷

¹⁵ MARX, p. 186.

¹⁶ BLOCK, p. 20. (MARX, p. 187-188).

¹⁷ *Ibid.*, p. 21. (MARX, p. 194-195).

Dans la foulée de cette analyse, Block explique alors la distinction établie par Marx entre le capital variable, créateur de la plus-value, et le capital constant, correspondant aux moyens de production qui "ne sauraient ajouter par eux-mêmes de la valeur au produit". Mais il ne mentionne pas la note du *Capital* critiquant explicitement la conception contraire de J. B. Say¹⁸. Vient ensuite la définition du taux de la plus-value, que Marx appelle le "taux d'exploitation de la force de travail", le rapport de celle-ci au seul capital variable, entraînant le fait que la plus-value absolue résulte de l'allongement de la journée de travail. La quatrième section concernant la production de la plus-value relative est évoquée après. Il s'agit de "rendre plus efficace (plus productif) le travail de l'ouvrier, en changeant les conditions de la production¹⁹". La conclusion de cette section est citée intégralement par Maurice Block qui déclare :

"La conséquence la plus frappante de la doctrine exposée plus haut, c'est "que le capital ne commande pas du travail, comme pense A. Smith, mais du travail non payé. Toute la plus-value, sous quelque forme qu'elle se cristallise, sous la forme de profit, d'intérêt, de rente etc., n'est que la *matérialisation* d'une certaine durée de travail non payé (le temps de travail devenu matière). Le mystère du capital productif se résout en ce fait, qu'il dispose d'une certaine quantité de travail qu'il ne paye pas²⁰".

¹⁸ MARX, *op.cit.*, p. 205, note 1. Marx s'en prend ironiquement à "l'idée lumineuse de J.B. Say qui veut faire dériver la plus-value (intérêt, profit, rente) des "services productifs" que les moyens de production : terre, instruments, cuir, etc. , rendent au travail par leur valeur d'usage".

¹⁹ BLOCK, *op. cit*, p. 23. Une note signale que Block regrette de devoir passer sous silence les chapitres du *Capital* sur la division du travail et la manufacture, les machines et la grande industrie, "car dans ces pages remplies d'une haine contre la bourgeoisie qui trouble trop fréquemment la vue de l'auteur, il y a des observations vraies et des analyses remarquables".

²⁰ *Ibid.*, p. 24 . C'est Block qui souligne "matérialisation", et tente de l'expliquer, dans la parenthèse, à sa manière. (MARX, T. 2, p. 205).

L'économiste ne s'arrête pas au problème que peut lui poser l'idée que profit, intérêt et rente ne sont que des formes diverses - "apparemment indépendante les unes des autres²¹", dira Marx qui, pour la première fois, affirme leur source commune - de la plus-value ; et il passe à la sixième section sur le salaire.

Dans le premier chapitre, Marx se livre à une appréciation critique de l'économie politique classique, dont le contenu, tout autant que la fonction échappent très largement à Maurice Block. Certes, celui-ci saisit le début du raisonnement : "En payant le prix du salaire", écrit-il, ce n'est "pas le travail qu'on paye, "comme le croit l'économie politique classique", mais l'Arbeitskraft, la puissance de travail²²". Mais il ne perçoit pas que Marx souligne ici tant ce qu'il doit à l'économie classique que ce qui en constitue les limites. Celle-ci en effet ne distingue pas travail et force de travail, mais en cherchant à approfondir le rapport du "prix du travail" à sa valeur, elle définit cette dernière par la valeur des subsistances nécessaires à l'entretien du travailleur. "A son insu, note-t-il, elle changeait ainsi de terrain, en substituant à la valeur du travail, jusque-là l'objet apparent de ses recherches, la valeur de la force de travail²³". Cependant les économistes anglais ne s'aperçurent pas du "quiproquo", et s'enfoncèrent dans des contradictions inextricables. Toutefois, à condition de distinguer rigoureusement force de travail et travail, il devenait possible de comprendre ce que la forme "salaire" cache - la valeur de la force de travail - et donc de la saisir comme l'une des formes phénoménales dans lesquelles se manifeste en se travestissant le rapport réel du capital et du travail.

Maurice Block, qui s'est un peu perdu dans toutes ces subtilités dialectiques, relève cependant que "l'expression de "valeur du travail" est un non-sens (...) C'est une manière de parler, qui considère l'apparence

²¹ MARX, *op. cit.*, T. 3, p. 7.

²² BLOCK, *op. cit.*, p. 24.

²³ MARX, *op. cit.*, T. 2, p. 209.

des choses comme si c'était la réalité²⁴". Marx toutefois est plus explicitement hégélien, en renvoyant de "l'entendement" à "la science": il en est de la forme "valeur du travail" ou "salaire", conclut-il,

"comme de toutes les formes phénoménales vis - vis de leur substratum. Les premières se réfléchissent spontanément, immédiatement dans l'entendement, le second doit être découvert par la science. L'économie politique classique touche de près le véritable état des choses sans jamais le formuler consciemment. Et cela lui sera impossible tant qu'elle n'aura pas dépouillé sa vieille peau bourgeoise²⁵".

Parvenu à ce stade de son résumé, Maurice Block s'arrête. Il indique que la dernière partie du *Capital* est consacrée à l'accumulation des capitaux, et justifie la décision de mettre un terme à son travail en ces termes :

"Comme l'auteur part de cette proposition que le capital c'est du travail non payé, que la plus-value n'existe pas, en ce sens que le capital ne peut que se reproduire et jamais donner naissance à un excédent, il pose en principe que l'ouvrier est exploité, que le profit du patron est un pur vol et tire de ce principe toute une série de conséquences de même nature. Il ne nous semble pas utile de continuer cette analyse. N'admettant pas les prémisses, les conséquences perdent tout intérêt²⁶".

On pourrait certainement appliquer à M. Block ce qu'il reprochait il y a peu à Marx : la passion altère son jugement. L'idée que la plus-value provient du travail, et non du capital constant, le choque à tel point que lui échappe cette formulation étrange de la part de Marx, "la plus-value n'existe pas"...! Mais contrairement à ce qu'il affirme, il aurait été très "utile" de l'entendre résumer ces chapitres où, après avoir examiné comment la plus-value naît du capital, Marx montre "comment le capital

²⁴ BLOCK, *op. cit.*, p. 24.

²⁵ MARX, *op. cit.*, T. 2, p. 213.

²⁶ BLOCK, *op. cit.*, p. 25.

sort de la plus-value²⁷ ; avant de se lancer dans l'analyse de ce "mouvement historique qui fait divorcer le travail d'avec ses conditions extérieures", et qui, de ce fait, constitue "le fin mot de l'accumulation appelée "primitive" parce qu'elle appartient à l'âge préhistorique du monde bourgeois²⁸". Et sans doute aurait-il été encore plus intéressant d'écouter Maurice Block évoquer ce qui est, en fait, la conclusion du *Capital* ; ces quelques pages où Marx dessine la spirale du processus qui conduit de l'expropriation des producteurs immédiats à l'expropriation des expropriateurs, laquelle "s'accomplit par le jeu des lois immanentes de la production capitaliste". Car, explique-t-il, à la centralisation du capital, à son développement prodigieux grâce à la science et aux techniques, à son extension mondiale répond l'accroissement de la misère, de la dégradation et de l'exploitation - mais aussi de la résistance - de la classe ouvrière. De sorte que "le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices". Si l'appropriation capitaliste, conclut Marx, a été la première négation de la propriété privée - celle qui accompagne "le travail indépendant et individuel" - la production capitaliste "engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature", laissant la place à l'appropriation des moyens de production par la société elle-même²⁹.

2 - L'originalité du *Capital* : la dialectique de Marx

Malgré qu'il en ait considérablement écourté l'ouvrage, le résumé du *Capital* que propose Maurice Block possède des mérites évidents. Et d'abord celui de donner une idée sérieuse, relativement précise des premières parties du livre de Marx. Block est, en général, attentif à la terminologie nouvelle - à l'exception notable, toutefois, de l'expression

²⁷ MARX, *op. cit.* T. 3, p. 21 , dans le chapitre "La transformation de la plus-value en capital".

²⁸ *Ibid.*, p. 155, dans "Le secret de l'accumulation primitive"

²⁹ *Ibid.*, p. 204-205, dans "La tendance historique de l'accumulation capitaliste".

"mode de production" qu'il n'emploie pas. Il s'explique souvent en note sur sa traduction, en observant que "le choix des mots est chose très importante, car M. Marx sait tirer parti de tout³⁰". On le sent s'efforcer, avec conscience et malgré les difficultés, de pénétrer la pensée de l'auteur. Nous avons pu constater cependant que nombre de passages - importants, voire essentiels, pour l'intelligence de l'ouvrage - ont été omis. La nécessité où se trouvait l'économiste de devoir faire des choix pour condenser une telle œuvre ne suffit pas à l'expliquer ; d'autant que les pages laissées dans l'ombre traitent toutes des mêmes thèmes. C'est ainsi que Block, qui ne relève pas les principales articulations dialectiques du raisonnement, "oublie" dans ses extraits *tout* ce qui concerne le caractère *socio-historique* du capital, ainsi que l'essentiel des critiques adressés par Marx à l'économie politique. On admettra qu'il ne s'agit là ni de détails, ni de hasard !

En réalité il est clair, pour le lecteur d'aujourd'hui, que ces thèmes sont très intimement liés. Ils le sont parce qu'ils touchent au cœur même de la théorie de Marx, et à ce qui fait l'originalité profonde du *Capital* : la méthode dialectique qui charpente l'ouvrage et qui, aux yeux de son auteur, l'inscrit en rupture tant de l'économie politique, que des doctrines socialistes précédentes.

Mais qu'entend, au juste, Marx par le terme de dialectique ? Il est évidemment bien délicat d'aborder, d'une façon nécessairement très rapide et schématique, un des problèmes principaux que fait surgir son œuvre. La question est d'autant plus centrale qu'elle rejoint celle, très complexe et controversée, du rapport de Marx avec la philosophie en général et celle de Hegel en particulier. Elle se trouve donc au cœur de commentaires et d'interprétations nombreux et importants, mais qu'on ne peut, bien sûr, ni analyser ni discuter ici. Et pourtant, non seulement la dialectique est essentielle, dans *Le Capital*, mais surtout elle donne lieu à des approches si particulières - de la part de Maurice Block d'abord, et de la plupart de nos auteurs ensuite - qu'on voit mal comment l'on pourrait éviter de l'évoquer. Nous nous bornerons donc à en mentionner certains aspects qui nous semblent essentiels. Ceux d'ailleurs que Marx met en

³⁰ Maurice BLOCK, *op. cit.* p. 12, note 1.

évidence, d'une manière extrêmement synthétique, dans l'un de ses rares écrits sur la dialectique - la *Postface* de 1873 à la deuxième édition allemande du *Capital*.

La dialectique du travail.

On sait comment dans ce texte essentiel Marx lui-même s'explique sur la question. "J'ai critiqué, dit-il, le côté mystique de la dialectique hégélienne il y a plus de trente ans" ; et il ajoute ce propos devenu célèbre : "Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en est pas moins lui, qui en a le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui elle marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver la physionomie tout à fait raisonnable³¹". L'allusion biographique est intéressante car c'est bien trente années auparavant, dans les *Manuscrits de 1844* publiés seulement en 1932, que Marx "retourne" la dialectique de Hegel. Il le fait, pensons-nous, à travers une "transposition critique" de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui résulte de sa première rencontre, critique elle aussi, avec l'économie politique³².

Très schématiquement, on pourrait dire que l'ouvrage de Hegel expose une dialectique de l'Esprit qui *s'autoproduit* dans sa forme accomplie, moyennant l'aliénation de son essence - qui découle d'abord du processus de son individualisation -, puis le "dépassement" de cette aliénation, par *son activité spirituelle* de sujet moral et connaissant. Le parcours politique et philosophique du jeune Marx l'avait déjà conduit en 1843, dans la foulée de Feuerbach et de son matérialisme naturaliste, à critiquer l'esprit hégélien comme étant la représentation abstraite et spéculative de l'homme. Il voyait alors celui-ci comme un être de chair et

³¹ *Postface* à la 2ème édition allemande du *Capital*, *op. cit.* p. 29. Block n'a pas à sa disposition ce texte, daté de janvier 1873. Il n'en va pas de même des commentateurs suivants, qui pourtant, nous le verrons, l'utilisent fort peu.

³² Nous essayons d'explicitier plus précisément ce point, ainsi que l'ensemble des questions évoquées ici dans la note sur "Dialectique et science" présentée en annexe.

de sang, un être de nature, que - moyennant l'inversion spéculative caractéristique de son système - Hegel pensait comme le produit de l'Idée. Toutefois, c'est la première rencontre de Marx avec l'économie politique, dont il commence l'étude en 1844, qui va s'avérer décisive.

En effet, en considérant l'importance que les économistes anglais accordent au travail - producteur de richesses, mais également créateur de la propriété privée - Marx "découvre" dans ce travail la forme *aliénée* de l'*activité essentielle* de l'homme. Il va donc transformer la dialectique hégélienne de l'esprit en une dialectique de l'homme, dont l'essence est l'activité matérielle de production. En fait, il conçoit désormais le travail - en tant qu'il se distingue du travail aliéné - comme l'activité matérielle, universelle parce que consciente et sociale, d'élaboration de la nature. Et il le pense selon le modèle hégélien de l'activité *spirituelle*, c'est-à-dire en tant qu'il est l'activité essentielle, celle par laquelle l'universalité spécifique de l'homme se réalise.

Il en résulte que tout le processus d'autoproduction de l'esprit de Hegel lui apparaît maintenant comme l'image inversée du *processus d'autoproduction de l'homme*. Celui-ci s'autoproduit en tant que pleinement humain à travers le déploiement social-historique de son propre travail. Dans cette perspective, les *Manuscrits* ébauchent donc une conception de l'histoire où l'affirmation des individus isolés, qui se dégagent de l'organisation sociale collective primitive, entraîne d'abord l'aliénation de l'essence humaine. Cette aliénation se manifeste dans le stade de la propriété privée, où le capital, produit du travail aliéné, s'oppose à lui et le domine. Mais cette contradiction recèle aussi, en elle-même, le moteur du dépassement de l'aliénation. Son développement conduit à la réalisation de l'essence humaine, c'est-à-dire à l'émergence de la société dans sa forme accomplie qu'est le communisme. Une société dont les individus associés, ayant supprimé la propriété privée, se sont ainsi réappropriés leur essence universelle naguère aliénée ; de sorte qu'ils sont advenus maintenant en tant qu'*individus-universels*.

On voit ici comment Marx utilise également, dans les *Manuscrits*, l'apport des socialistes et des communistes, principalement français. Pour lui, depuis 1843, le projet d'une transformation réelle, révolutionnaire, de

la société - fondée sur une abolition de la propriété privée, qui répond elle-même à l'exigence de l'universalité humaine - est venu "remplacer" l'objectif de la philosophie hégélienne - celui d'une universalité purement spéculative, qui est le "Savoir absolu"³³. Mais désormais, il va au-delà : le communisme est pensé dans le prolongement de la dialectique du travail, comme le produit de l'histoire universelle. De fait le communisme, à ses yeux, est la naissance de l'homme. La naissance de cet homme effectivement humain - c'est-à-dire de cette société d'individus-universels, donc *libres* - qui est le résultat de l'histoire, elle-même conçue comme étant fondamentalement le déploiement du travail humain, dans une sphère qui tenait encore jusque là de la *nécessité* vitale, naturelle³⁴.

Nouveauté radicale, et limites de la conception de Marx

L'ensemble de cette construction philosophique repose ainsi sur l'idée que Hegel ne parvient qu'à une "expression encore abstraite et spéculative" de ce qui est, en fait, la réalité de l'histoire humaine. Mais, souligne Marx, il revient au philosophe de Berlin le grand mérite d'avoir, le premier, mis en évidence "la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur". Autrement dit, d'avoir découvert le rôle de l'activité qui - comme négativité, donc en elle-même critique - anime ce processus d'autocréation de l'homme qu'est l'histoire³⁵.

Cette première conception philosophique de l'homme et de son histoire va certes, on le verra bientôt, connaître des modifications importantes au long de l'évolution de Marx. Mais à travers ces

³³ Cette conception est ébauchée dans *La Question juive*, et explicitée dans *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Ces deux textes, rédigés fin 1843, paraissent en février 1844 dans les *Annales franco-allemandes*.

³⁴ Karl MARX, *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 99 : " Pour l'homme socialiste, tout ce qu'on appelle l'histoire universelle n'est rien d'autre que l'engendrement de l'homme par le travail humain".

³⁵ *Ibid.*, p. 132, 127-128. La même idée est reprise dans la *Postface* p. 29.

transformations, elle demeure, croyons-nous, en quelque façon le noyau, permanent, de sa pensée. De sorte que son examen est riche d'enseignements. Il faut d'abord souligner ce que le processus d'élaboration de cette conception, que nous venons d'évoquer très schématiquement, révèle. C'est de la confrontation intime et du remaniement intérieur, l'un par l'autre, des corpus existants - ceux de l'économie politique et de la philosophie hégélienne (sans oublier l'impulsion cruciale que Marx tire de la pensée socialiste et communiste française) - que surgit la dialectique du travail humain. La nouvelle conception fait, en quelque sorte, corps avec les anciennes ; mais, dans le même temps, elle en transgresse bien évidemment les limites. En fait, elle en ébranle en profondeur les fondements. L'audace, la richesse, et la complexité de la pensée de Marx n'ont pas d'autre source. Mais les difficultés qu'elle soulève aussi.

La première tient au fait que là où nous constatons un ébranlement et une refonte d'envergure des disciplines instituées, l'économie politique et la philosophie, Marx avait la conviction d'en avoir, par sa critique, sapé entièrement les bases ; provoquant ainsi l'écroulement et le "dépassement" de ces vénérables édifices. Le second problème en découle. Car il oblige à penser la forme de cette coupure, qui entaille au cœur, sans pourtant l'abolir, le lien organique de Marx et de ses devanciers.

De ce point de vue, bien qu'il ne puisse s'agir, bien sûr, de s'engager ici dans une véritable analyse critique, nous voudrions toutefois souligner que l'étude de la nouvelle conception de l'homme et de son histoire représente certainement un observatoire privilégié. Elle permet en effet de saisir ce qui constitue, dans le même mouvement, la nouveauté radicale de Marx, mais également celles des limites de sa théorie qui proviennent du terreau dans lequel elle est profondément enracinée. La question est, à notre avis, suffisamment importante pour justifier qu'on s'y attarde un instant. Car en considérant ainsi, même brièvement, la formation de la pensée de Marx dans une optique historique, en la replaçant au sein de la configuration culturelle dont elle est née, on met en lumière également les conditions de sa réception par les premières générations de ses lecteurs. Ces conditions se trouvent, en effet, quelque peu éclaircies dès lors que l'on tente de faire ressortir aussi bien l'innovation théorique à laquelle ces

hommes se heurtent, que, d'un autre côté, les présupposés tenant à l'époque, qu'ils partagent, pour une part du moins, avec Marx.

La puissante originalité de Marx réside avant tout, on l'a dit, dans cette dialectique sociale-historique du travail humain, qui constitue la clef de voûte de sa conception de l'homme et de son histoire. C'est sur elle, en particulier, qui repose, en 1844 comme plus tard dans *Le Capital*, sa critique, qui se veut radicale, de l'économie politique. Mais c'est en elle aussi que peuvent se lire les difficultés soulevées par une pensée qui reste, dans ses avancées les plus hardies et les plus fécondes, marquées par l'horizon culturel de son temps.

On a vu avec quelle créativité, dans cet étonnant creuset alchimique que sont les *Manuscrits*, Marx fait jouer les uns contre les autres les apports dont il se nourrit. L'économie politique lui sert, à coup sûr, de levier pour remettre "sur ses pieds" la dialectique spéculative de Hegel. Mais la proposition fondamentale qu'il trouve chez les économistes - le travail est "l'âme proprement dite de la production"³⁶ - il la lit immédiatement à travers la grille hégélienne. Si bien que sous sa plume, le travail dont partent les économistes n'est plus "l'essence de l'homme", comme ils le pensent eux-mêmes, mais l'essence *aliénée* de l'homme³⁷. C'est dans cette différence de formulation que l'on peut comprendre à la fois le combat que mènera Marx, tout au long de sa vie, contre l'économie politique, et ce qu'il partage, fondamentalement, avec elle.

D'un côté en effet, avec la notion de travail aliéné, c'est l'historicité qui vient s'insinuer au sein de l'économie politique classique. Et dans sa foulée, le dynamisme d'une dialectique critique qui ruine, de l'intérieur, le naturalisme qui la caractérise. Désormais le couple que forment le travail et le capital se trouve structuré en un processus unique, assujetti à la temporalité ; c'est-à-dire impliquant une origine, et une fin - au double sens, d'ailleurs, de finalité et de dépassement que le terme revêt chez Hegel. La conception d'une économie de marché - régulée par des lois qui,

³⁶ *Ibid.*, p. 67.

³⁷ *Ibid.*, p. 67.

en tant qu'elles sont "naturelles", sont a-historiques et indépassables - vole en éclat. Tandis que dans le même mouvement, la figure utilitariste de l'*homo œconomicus* est attaquée comme étant précisément celle de l'homme qui n'a pas encore dépassé son aliénation, qui n'est pas encore un homme effectivement *humain*. Celui-ci est, pour reprendre les termes des *Manuscrits*, un homme pour qui l'élaboration de la nature n'est plus le *moyen* de survivre, mais l'objectivation de l'universalité de son essence, de la "socialité" pleinement humaine qui le constitue ; un homme dont, en conséquence, l'activité est à elle-même son propre *but*. Si bien que la nature "humanisée" est désormais, pour lui, "son œuvre et sa réalité", et qu'"il se contemple lui-même dans un monde qu'il a créé"³⁸.

On constate ainsi que, dans l'optique de Marx, la dialectique du travail humain implique en elle-même une critique radicale de l'économie politique ; une critique qui en est le dépassement. Car le naturalisme et l'utilitarisme qui spécifient l'économie politique renvoient, pour lui, aux limites qui sont celles de son fondement : l'individu "abstrait" et isolé ; un individu "naturel", coupé des rapports sociaux et de la dynamique historique qui le constituent. De sorte que sur cette base spéculative, l'économie politique ne peut élaborer qu'un système de catégories abstraites qui font d'elle une science inaccomplie.

Mais par ailleurs, dès lors que Marx pose le travail, l'élaboration de la nature, comme le propre de l'homme, il partage avec les économistes une conception d'ensemble qui voit dans le façonnage de la nature, dans son appropriation, la mise en œuvre privilégiée et la manifestation même de la liberté des individus. Sur une telle base, la critique marxienne ne peut donc se développer, malgré ses efforts pour s'en échapper, qu'à l'intérieur d'un horizon de la pensée qui est aussi celui de l'économie politique, et que Louis Dumont désigne comme "l'idéologie économique". Celle-ci est, pour l'anthropologue français, spécifique de la modernité

³⁸ *Ibid.*, p.64. La transformation de la nature devient donc, pour Marx, une activité empreinte d'une forme de spiritualité, qui n'est pas sans rapport avec la pratique artistique. Cette "contemplation" de l'homme, qui s'est autoproduit, dans la nature humanisée, qui est son objectivation accomplie, rappelle évidemment celle de l'Esprit absolu hégélien.

occidentale en ce que, à la primauté de l'individu correspond celle de l'économique, comme sphère autonomisée, sur les autres instances de la vie sociale³⁹. L'une des manifestations les plus claires, et les plus lourdes de conséquences, de cette ambivalence de Marx - de son appartenance à l'univers mental de l'économie politique, que pourtant il cherche à transcender - se lit dans la structure même de sa théorie de l'histoire. Puisqu'elle pose la sphère économique-sociale comme base quasiment autonomisée, déterminante, du processus d'ensemble de "fabrication" de l'individualité humaine.

Cette conception de l'homme et de son histoire constitue cependant, on l'a dit, l'outil le plus acéré de Marx dans sa critique de l'économie politique⁴⁰. Il considère qu'elle lui permet, en dépassant cette science inaccomplie qu'est l'économie politique, de parvenir à la science véritable. En 1844 en effet, celle-ci consiste, pour le dire vite, à penser, c'est-à-dire à saisir conceptuellement, le processus pratique, réel d'autocréation de l'homme qu'est l'histoire humaine. La science effective ne ressort donc pas de l'économie politique ; mais elle ne s'inscrit pas davantage, pour lui,

³⁹ Louis DUMONT, *Homo aequalis, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 15-16, et p. 75. Toute la seconde partie de l'ouvrage est consacrée à l'analyse de Marx dans cette perspective.

C'est dans une optique un peu différente, mais qui implique aussi la prise en compte de l'individualisme de l'auteur du *Capital*, que se situe le sociologue Christian LAVAL, dans son livre *L'Ambition sociologique : Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, Paris, La Découverte-MAUSS, 2002. S'inspirant des travaux d'Alain Caillé et du MAUSS, l'auteur montre comment Marx se trouve à la fois en opposition et pourtant "à l'intérieur" de l'utilitarisme - cet "espace social dans lequel l'intérêt est le principe de connexion des individus" (p. 22). Pour lui Marx "traverse" l'utilitarisme ; il le combat, tout en en étant lui-même marqué. De sorte que, en intériorisant les présupposés de celui-ci, il fait de l'activité productive, du travail, une donnée "naturaliste", échappant à toute historicisation, et par là "un universel anthropologique" (p. 355).

⁴⁰ Et c'est par là, précisément, que l'on peut à bon droit ranger son œuvre parmi celles des pionniers de cette discipline nouvelle qu'est la sociologie.

dans le cadre, critiqué parce que spéculatif, de la philosophie. Or c'était pourtant le cas chez Hegel, où la science dans sa forme accomplie se confond avec la philosophie dialectique elle-même.

Il faut rappeler sur ce point que - dans la foulée des Jeunes-hégéliens et de leur critique de la religion, puis dans celle de Feuerbach - Marx avait déjà critiqué le caractère abstrait et spéculatif de la philosophie de Hegel, ainsi que l'inversion "mystique" qui en résulte. Mais dès lors que, dans les *Manuscrits*, l'activité matérielle, pratique, de l'homme vient en place de l'activité spirituelle hégélienne, ce sont les frontières de la philosophie elle-même - qu'elle soit idéaliste, ou matérialiste avec Feuerbach - qui peuvent être enfin franchies. Car la philosophie, aux yeux de Marx, relève d'un mode abstrait et spéculatif de la pensée, qui isole celle-ci en la coupant de la pratique humaine réelle⁴¹. Elle relève d'un mode "mystique" de la pensée qui, en raison justement de cette inversion spéculative, fait de la sphère de la pensée elle-même l'univers propre de l'homme ; un univers au sein duquel son essence est censé se réaliser, alors qu'en fait l'homme réel, dans son activité matérielle réelle, se trouve alors dominé et aliéné par ce monde des Idées.

C'est d'ailleurs précisément parce que cette "inversion mystique" est ce qui spécifie, pour Marx, la philosophie, que le simple "retournement" de la dialectique hégélienne suffit pour reconduire à la vérité. La science véritable se situe ainsi hors du champ de la philosophie, qu'elle "dépassé". Elle est "l'expression du mouvement réel⁴²" ; elle est le mouvement de la pensée qui, en conceptualisant la pratique d'autocréation de l'humanité, la rend consciente d'elle-même, et par là la guide.

Il est évident que la conviction de Marx affirmant que sa conception de l'homme et de son histoire relève d'une *science* qui est le dépassement de la philosophie, pose problème. Ne serait-ce, d'abord, que parce que cette affirmation s'inscrit dans une définition de la philosophie étroitement conditionnée par les travaux de Hegel et des Jeunes-hégéliens. En fait, il nous semble plutôt que la conception de l'homme de Marx

⁴¹ (sur Feuerbach ; à faire)

⁴² (I.A.)

demeure d'ordre philosophique, et qu'elle reste, dans son contenu même, largement imprégnée de l'héritage hégélien dont elle est née.

En "remettant sur ses pieds" la dialectique spéculative du maître de Berlin, Marx conserve en effet l'universalité et la toute-puissance de la raison humaine, qui marquaient déjà la philosophie de Hegel. Il en accentue même le caractère *prométhéen*, par son "matérialisme", et son athéisme explicite. Car ce n'est plus de l'Idée, ou du Logos divin, que surgissent l'homme et son monde. C'est maintenant par *son propre travail*, qui inclut en lui-même les virtualités et l'universalité de la raison humaine, que l'homme se "fabrique" et *se crée lui-même*. Il y parvient en humanisant l'universalité de la nature, dont il fait *son monde*, le monde naturel-social de l'homme, qu'il produit et transforme jusqu'à son accomplissement, au travers de l'histoire. Mais de plus, ce processus d'autocréation, qui implique nécessairement une phase d'aliénation, débouche, comme chez Hegel, sur une théorie *évolutionniste* et marquée d'un fort aspect *téléologique*. Une théorie où l'enchaînement nécessaire des stades progressifs aboutit à l'assomption d'une humanité quasi-messianique, dont les individus-universels associés maîtrisent enfin, avec la nature et leur propre organisation sociale, leur devenir même.

Qu'il s'agisse donc de "l'économisme", du caractère évolutionniste et téléologique de sa vision de l'histoire, ou de la toute-puissance exacerbée de son rationalisme, les difficultés que pose la conception de l'homme de Marx ressortent de la configuration culturelle de son temps et de ce qui nous apparaît, aujourd'hui, en être les limites. Des limites si contraignantes qu'elles mettent directement en question la valeur de sa doctrine, et qu'elles invalident, à nos yeux, son projet d'ensemble.

Certes Marx a su, pour une part, transgresser ces limites dans une synthèse hautement créative. Mais il ne pouvait évidemment pas les abolir. En tant que telles, elles constituent d'ailleurs des points obscurs de son œuvre, qui échappent très largement à sa propre conscience⁴³.

⁴³ (note sur protestation de Mx : sa théorie n'est pas une philo de l'histoire cf Godelier p;14 et 82 lettre à Mikhailovski p. 351-352 du livre sur les sociétés pré-capitalistes)

Quant à ses lecteurs français du XIXe siècle, ils partagent bon nombre des présupposés implicites de Marx. Et c'est sur ce terrain qui leur est, en partie, commun que vont se développer leurs interprétations de ses textes. C'est pourquoi il nous a semblé important de les repérer avec précision. Mais si nous sommes, aujourd'hui, particulièrement sensibles au fait que les avancées les plus audacieuses de Marx restent marquées par l'horizon culturel de son temps, il va sans dire que, pour ces premiers lecteurs, ce sont au contraire ses créations théoriques nouvelles - qu'il a su faire surgir au croisement des divers héritages qu'il brasse - qui les déroutent, et, on le verra, très fortement.

3 - De la dialectique de l'homme à celle de la société

Il importe cependant de revenir à l'évolution personnelle de Marx. Car au travers d'un parcours complexe, il va transformer profondément cette conception initiale de l'histoire que révèlent les *Manuscripts*. À la dialectique de 1844, qui est celle du processus de réalisation de "l'essence humaine", succède une dialectique de *la société*, en tant qu'elle est produite et façonnée par le travail des hommes. La théorie de l'histoire qui en découle est esquissée dès 1846, dans *L'Idéologie allemande* ; tandis qu'une version devenue classique en est donnée par la préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique* en 1859.

On y retrouve une conception de la dialectique proche de celle des *Manuscripts* en ce sens que le processus d'*autoproduction* de la société est celui des rapports sociaux des hommes ; ces *rapports de production*, dans leur forme sociale historiquement déterminée, étant conditions et produits de l'activité productive, le travail ; et le travail lui-même étant saisi sous l'angle du rapport de sa forme sociale (le *mode de production*, au sens strict) et de sa productivité (les *forces productives*). Le caractère proprement dialectique du processus social réside ainsi essentiellement dans le fait que les rapports entre les hommes sont saisis comme *objectivation* de leur travail ; tandis que, dans le même temps, celui-ci est *activité sociale*, c'est-à-dire qu'il est *la négativité en acte*. De sorte que c'est le développement des contradictions qu'implique la dualité de ces moments "objectif" (les rapports de production) et "subjectif" (l'activité, les forces productives) du travail, qui constitue le moteur de la dynamique historique interne de la

société. La dialectique renvoie donc ainsi, *dans le même mouvement*, aux déterminations sociales et historiques de la société.

Celle-ci, à travers les différents stades qu'elle parcourt - "les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne"⁴⁴ - parvient à une phase de son développement, la société capitaliste, où l'antagonisme des forces productives et des rapports de production implique nécessairement le dépassement de ces derniers. "Avec cette formation sociale, conclut Marx, s'achève donc la préhistoire de la société humaine". Une formulation qui fait directement écho à celle des *Manuscrits* - où l'histoire toute entière ne figurait encore que "l'acte d'engendrement, l'histoire de la naissance de l'homme"⁴⁵. Elle témoigne ainsi de ce fil rouge qui sous-tend de façon permanente la pensée de Marx. Et cela parce que, au-delà de discontinuités évidentes, sa conception de l'homme et de son histoire, ébauchée dans les *Manuscrits* et dans laquelle s'inscrit toujours *Le Capital*, est organiquement liée à sa notion de la dialectique, telle qu'elle résulte du "retournement" de celle de Hegel.

Le retournement de la dialectique hégélienne

Il nous faut maintenant dégager plus précisément ce qu'implique ce retournement. En premier lieu, il est important d'insister sur le fait que, pour Marx, la dialectique n'est pas une simple méthode de pensée. Le terme fait référence tout autant à la *réalité, objective*, du processus social-historique, qu'au processus *subjectif*, celui de la pensée qui cherche à le faire sien, à concevoir ce qui est son objet. Et pourtant il ne s'agit plus là de l'identité du sujet et de l'objet qui caractérise *l'Idée* hégélienne et sa dialectique. Au contraire, c'est sur la base de la rupture avec ce fondement de la philosophie de Hegel que Marx développe sa propre conception de "l'unité" - ou plus précisément de la rencontre - d'une dialectique subjective et objective.

Le système de Hegel suppose, on le sait, une métaphysique idéaliste où, comme le dit Marx, "le mouvement de la pensée qu'il personnifie sous

⁴⁴ Préface de la *Contribution*, p. 5;

⁴⁵ *Manuscrits*, p. 128.

le nom de l'Idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'Idée⁴⁶ ". En conséquence, pour Hegel, les catégories de la logique dialectique ont une réalité ontologique. Et c'est le cas, avant tout, du *concept*, qui la caractérise et qui est, en lui-même, l'auto-processus - animé par la double négation - de l'Idée.

La critique de Marx, en 1844, s'appuyant sur l'apport de Feuerbach, consiste à considérer l'Idée et l'Esprit hégéliens comme des "entités spéculatives", qui sont des "abstractions" de cet être naturel, de chair et de sang, qu'est l'homme réel. Il s'agit donc pour lui de "déconstruire", en quelque sorte, ces abstractions. Et de cette déconstruction - celle, on l'a dit, de la *Phénoménologie* - surgit la réalité humaine vraie, celle qui leur a donné naissance ; en même temps qu'est mis en évidence le mécanisme d'abstraction conduisant à l'inversion idéaliste hégélienne. Dès lors se trouvent explicités, dans un même mouvement, ce qui fait la valeur de la dialectique - son caractère *réel, vrai* - ainsi que la forme "mystique" et inversée dans laquelle elle s'exprime chez Hegel.

De façon plus précise, il s'avère à ses yeux, on l'a vu, que la double négation est constitutive du processus social-historique humain réel, animé par la négativité qu'est l'activité de production. Et c'est bien parce que le monde humain est, dans sa réalité même, dialectique - au sens où il est un processus d'autoproduction des rapports des hommes entre eux - , que Marx peut avoir recours aux catégories et au mode de penser dialectiques, hérités de Hegel, pour l'appréhender. La "remise sur ses pieds" de la dialectique consiste donc en un double mouvement, de rupture et de transposition. En même temps que Marx rejette toute prétention ontologique de la pensée, il pose le caractère dialectique de la réalité sociale-historique elle-même ; tandis qu'il voit dans la *méthode* dialectique la marche de la pensée, son processus, capable d'épouser le processus propre du monde réel et de l'explicitier. A l'identité du sujet et de l'objet qui fonde la dialectique de l'Idée hégélienne, Marx substitue ainsi une forme de séparation *et* d'unité entre le monde humain dans sa réalité objective, et la pensée du sujet humain qui cherche à le comprendre. C'est à cette correspondance qu'il renvoie lorsque, dans la

⁴⁶ *Postface* du *Capital*, p. 29.

Postface, il prévient que sa méthode dialectique "diffère par la base" de celle de Hegel ; car pour lui, "le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme⁴⁷".

Cette rupture/transposition de la dialectique hégélienne entraîne un mouvement parallèle, de rupture/transposition, à l'égard de la conception de la science de Hegel. Mais cette question en recoupe une autre, qui découle elle aussi du retournement de la dialectique : il s'agit du caractère *critique* de celle-ci. Pour Marx, parce que Hegel "défigure par le mysticisme" la dialectique, il en altère du même coup la nature *critique*. Il est très clair à ce propos, quand il écrit dans la *Postface* :

"Dans la conception positive des choses existantes, elle (la dialectique) inclut du même coup l'intelligence de leur négation fatale, de leur destruction nécessaire ; (...) saisissant le mouvement même, dont toute forme faite n'est qu'une configuration transitoire, rien ne saurait lui imposer ; (...) elle est essentiellement critique et révolutionnaire⁴⁸".

Pendant dans la mesure où, pour le philosophe de Berlin, les réalités humaines historiques, qui sont les objets de la pensée, ne sont que des "manifestations" de l'Esprit, il se trouve enfermé dans le cercle entièrement spéculatif de la pensée pure. Penser ces objets dans le processus contradictoire qui les anime, revient donc à les "dépasser" seulement dans la sphère de la pensée. La science - le "Savoir absolu", dans la *Phénoménologie* - qui les appréhende comme les formes successives, encore imparfaites de l'auto-développement de la raison, ne fait alors que *justifier* leur maintien *réel*.

Les conclusions de Marx sur ce point vont évidemment à l'opposé. Parce que la dialectique est celle d'objets sociaux réels, le processus de déploiement de leurs contradictions débouche sur la destruction réelle, par *la pratique* des hommes, de leurs formes dépassées. Le prolétariat et

⁴⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁸ *Postface*, p.29.

son son mouvement révolutionnaire, dit Marx, sont la *critique en acte* de la société bourgeoise⁴⁹. La fonction de la science n'est plus, comme chez Hegel, dans la justification théorique de l'ordre socio-politique. Elle est au contraire de mettre en évidence, dans leur vérité, le processus social-historique et "les phases de son développement naturel" à l'œuvre, afin d' "abrégé la période de gestation et (d') adoucir les maux de leur enfantement⁵⁰". Pour Marx la science, parce que précisément la dialectique est en elle-même critique, ne peut être que *critique* - d'où, d'ailleurs, les titres qu'il donne à ses œuvres théoriques. En tant qu'elle est "l'expression générale des conditions réelles d'une lutte de classe existante, d'un mouvement qui s'opère sous nos yeux⁵¹", la science est le savoir vrai qui doit étayer la révolte du prolétariat et le guider.

Il n'en demeure pas moins que la conception de la science - ébauchée par Marx dès les *Manuscrits*, et mise en œuvre dans *Le Capital* - emprunte beaucoup à celle de Hegel. Cela n'a bien sûr rien d'étonnant puisque, pour les deux auteurs, la science, qui est la construction du savoir vrai de son objet, découle directement de la nature dialectique de celui-ci. Il s'agit donc pour elle, en allant au-delà de la forme immédiate qu'il revêt, de penser l'objet en tant qu'il est le produit de son propre processus, en tant qu'il est le positif comme résultat de sa négativité - c'est-à-dire d'élaborer son concept. Le concept est la "totalité concrète" où viennent s'unifier les déterminations contradictoires qui constituent l'être ; de sorte qu'en lui s'exprime la nécessité interne qui en régit le développement, et avec elle la vérité de l'être.

Le *concept*, qui spécifie la dialectique, est donc aussi ce qui, pour Hegel, caractérise la science véritable. Celle-ci se distingue en effet, à ses yeux, des "sciences de l'entendement", parmi lesquelles il classe d'ailleurs l'économie politique⁵². L'esprit, dans la mesure où il n'est encore

⁴⁹ *Manuscrits de 1844*, p. 88.

⁵⁰ Préface de la 1ère éd. allemande du *Capital*, *op. cit.* p. 19-20.

⁵¹ *Le Manifeste communiste*, p. 69.

⁵² HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, Coll. Idées, § 189, p. 224.

qu'entendement, ne parvient à saisir dans son objet qu'un ensemble de déterminations finies et séparées, que ne relie qu'une nécessité formelle et extérieure. Ces sciences ne mettent donc en œuvre que des catégories abstraites, figées, et elles aboutissent à des lois qui n'énoncent qu'une "apparence de rationalité⁵³". La science vraie, en revanche, procède de la raison, et de sa forme propre, le *concept*, dont on a vu qu'il est seul capable d'appréhender l'objet dans la complexité de son dynamisme et dans sa vérité.

La méthode dialectique du *Capital*

C'est de cette conception de la science que Marx, pensons-nous, s'inspire profondément dans *Le Capital*. Certes il a rompu avec le fondement métaphysique et la fonction de la science qui sont ceux de Hegel. Mais sa propre conception de la dialectique, parce qu'elle maintient une unité entre la sphère de la réalité sociale et la pensée qui l'explore, lui offre la possibilité de transposer la méthodologie hégélienne. Celle qu'il inaugure va lui permettre de décrypter les mécanismes du système capitaliste, de telle façon que l'exposé en constitue, dans le même mouvement, la critique *et* celle de l'économie politique.

Tel est bien en effet l'objectif du *Capital*. Pendant qu'il rédigeait les *Grundrisse*, qui en sont en fait la première version, en 1858, Marx expliquait ainsi son travail à Lassalle :

"C'est la critique des catégories économiques, ou bien si tu veux, le système de l'économie bourgeoise présenté sous une forme critique. C'est à la fois un tableau du système, et la critique de ce système par l'exposé lui-même⁵⁴".

On constate ici à quel point la dialectique constitue le cœur même du *Capital*. Parce que la réalité sociale-historique, pour Marx, est en elle-même dialectique, il en élabore un savoir *conceptuel*. Et c'est bien

⁵³ *Ibid.*, p. 224.

⁵⁴ *Lettres sur Le Capital*, Lettre 29, 22 février 1858, p. 85.

justement dans la *forme conceptuelle* de l'analyse du mode de production capitaliste que réside son double caractère critique, et par là son caractère scientifique. L'exposé du système économique, en effet, en tant qu'il est la construction du *concept* de *capital*, met au jour le processus de l'auto-développement du capital réel, et révèle ainsi, avec la négativité qui l'anime, les contradictions internes qui l'entraînent nécessairement vers la mort. Mais c'est aussi, précisément, cette forme conceptuelle de l'analyse, qui la pose *en elle-même* comme la critique de l'économie politique. Car ce que les catégories abstraites et figées des économistes ne parviennent pas à saisir, ce n'est rien d'autre que ce qui, au-delà des apparences, constitue la réalité vraie de la société bourgeoise ; c'est-à-dire le processus social-historique de la production qu'est, en lui-même, le capital - cette forme sociale déterminée de la production, qui n'est qu'un moment, transitoire, du processus du travail humain.

"Le capital, dit Marx, n'est pas seulement un rapport social ; il est un processus". C'est là ce que veut démontrer *Le Capital*, et ce en quoi, "dépassant" cette science de l'entendement qu'est l'économie politique, il relève, pour Marx, de la science véritable. La critique du système de l'économie bourgeoise et la critique de l'économie politique se trouvent ainsi *organiquement liées*, en ce que l'une comme l'autre s'expriment dans le *concept* de "capital" que construit l'ouvrage. Son titre et son sous-titre, d'ailleurs, témoignent de cette démarche : le titre de *Capital* renvoie au concept qui comme tel, dans la perspective dialectique, intègre en lui-même la *Critique de l'économie politique* que désigne le sous-titre.

Les catégories de l'économie politique, écrit Marx, "ont une vérité objective, en tant qu'elles reflètent des rapports sociaux réels". Mais ce que les économistes ne perçoivent pas, c'est que "ces rapports n'appartiennent qu'à une époque historique déterminée, où la production marchande est le mode de production social⁵⁵". Or si les économistes pensent ces rapports sociaux comme éternels, c'est qu'ils sont incapables de les saisir comme des moments d'un processus, d'en saisir l'essence.

⁵⁵ *Le Capital*, T. 1, p. 88.

La raison, pour Marx, en est claire : ce processus, celui du travail humain, est l'*essence*, intérieure, qui ne se donne à voir, à la surface de la vie sociale, que dans des formes phénoménales. Celles-ci, pour être véritablement comprises, demandent donc à être décryptées ; ce que seul l'outillage dialectique de la pensée peut réussir. En effet, la forme sociale de la production marchande implique en elle-même l'abstraction, la réification et l'inversion - ces caractères que Marx désigne d'un mot : le "fétichisme", qu'il soit celui de la marchandise, de l'argent ou du capital. Et c'est précisément de ces apparences trompeuses que les économistes restent prisonniers. Car même lorsque, avec Ricardo, ils saisissent bien, derrière la valeur, le travail qui en est la substance, ils ne parviennent pas à penser la *forme sociale*, historiquement spécifique, du travail créateur de valeur - le "travail abstrait".

Cette question est décisive, dans la démarche de Marx. Il atteint là, en effet, dans le surgissement de ces formes historiquement déterminées que sont la valeur et la marchandise, le mécanisme élémentaire, "cellulaire⁵⁶", de la société bourgeoise. Dès lors, il peut mettre en évidence le processus dialectique au travers duquel se produit le capital, "dépassant" les formes premières de son émergence que sont la marchandise et l'argent ; alors que dans sa forme sociale propre - celle du rapport antagonique du "travail vivant" et du "travail mort" - se révèle, à ses yeux, le moteur tant de son expansion gigantesque que de sa destruction inévitable.

Le mode d'exposition, tout comme le plan, dialectiques, du *Capital*, font ainsi ressortir le mouvement d'ensemble du système socio-économique bourgeois. Ils permettent d'explicitier la dialectique réelle qui y est à l'œuvre, et par là de "dévoiler la loi économique du mouvement de la société moderne⁵⁷". C'est à ce titre que Marx revendique pour *Le Capital* un statut scientifique. Il ne s'agit pas cependant, pour son auteur, de se déclarer économiste ; bien au contraire. Dans la mesure précisément où la dialectique constitue le socle de son ouvrage, c'est en rupture d'avec

⁵⁶ Préface de la 1ère éd. du *Capital*, p. 18.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 19.

l'économie politique existante - considérée comme une " science non-vraie ", inaccomplie - qu'il s'inscrit.

En définitive, la dialectique nous apparaît bien comme ce qui fonde l'originalité, tout à fait évidente, du *Capital*. Encore faut-il, en premier lieu, préciser que la représentation que nous venons d'en ébaucher, n'est qu'une des mises en perspective possibles qu'autorise ce texte polysémique. Mais en outre, elle est à coup sûr d'un abord plus facile pour un lecteur moderne, parce qu'il a accès aux autres textes de Marx, notamment à ses œuvres de jeunesse restées longtemps inédites ; et parce qu'il peut également puiser parmi les innombrables interprétations, divergentes voire contradictoires, auxquelles *Le Capital* a continué de donner naissance jusqu'à aujourd'hui. En bref, toutes les conditions culturelles, mais aussi politiques, d'une interprétation actuelle de Marx sont très profondément différentes de celles qui caractérisent les années 1870. Et c'est précisément sur ce point que nous voudrions attirer l'attention : pour lire Maurice Block, il nous faut prendre toute la mesure de la distance historique qui nous sépare de sa propre lecture, l'une des toutes premières en France, du *Capital*.

