Dialectique et science, des *Manuscrits de 1844* au *Capital*

Il est évidemment bien délicat d'aborder ici, d'une façon nécessairement très rapide et schématique, un des problèmes principaux que fait surgir l'œuvre de Marx : qu'entend, au juste, celui-ci par le terme de dialectique ? 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 dans le cadre de cette note. 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 le ferons donc en prenant le risque d'avancer malgré tout, et trop brièvement, quelques propositions d'interprétation sur ce point, par ailleurs décisif.

1 - Les *Manuscrits de 1844*

Lorsqu'en 1873, dans la *Postface* du *Capital*, l'auteur s'explique sur sa méthode dialectique, il tient à préciser qu'il a critiqué "le côté mystique de la dialectique hégélienne il y a près de trente ans[[1]](#footnote-1)". La remarque est de poids car elle implique d'abord que l'ouvrage est à considérer comme l'aboutissement d'un parcours que Marx avait, du reste, estimé nécessaire d'exposer dans la *Préface* de la *Contribution à la critique de l'économie politique* en 1859. Mais de plus la date évoquée est très significative, puisqu'elle renvoie aux *Manuscrits de 1844*. Or ce texte, longtemps inédit, apparaît rétrospectivement comme le laboratoire originaire où commence à s'ébaucher, sur un mode encore philosophique, certains aspects fondamentaux du *Capital*. On y assiste en effet à la critique croisée, l'une par l'autre, de l'économie politique et de la philosophie hégélienne. De sorte que l'on y voit s'élaborer conjointement une première critique de l'économie politique, ainsi qu'une philosophie de l'homme et de son histoire qui se trouvent organiquement liées l'une à l'autre. Et c'est bien ce dispositif qui rend possible l'opération, évoquée dans la *Postface*, consistant à "remettre sur ses pieds" une dialectique qui, chez Hegel, "marche sur la tête[[2]](#footnote-2)". Une opération que Marx réalise, pensons nous, à travers la transposition critique de la philosophie de l'esprit hégélienne.

La transposition critique de la *Phénoménologie*

Le retournement de la dialectique de Hegel ne va pas, en effet, sans une difficulté majeure, parce que celle-ci ne saurait être réduite à une logique formelle, dont on pourrait manipuler les catégories indépendamment de leur substrat. Elle se présente au contraire comme consubstantielle d'une métaphysique idéaliste, qui pose l'identité de la pensée et de l'être, et où l'Idée - selon la formule de Marx - est "le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'Idée[[3]](#footnote-3)". Dans *La Phénoménologie de l'esprit*, en particulier, qui va être l'objet privilégié de la réflexion critique de Marx dans les *Manuscrits*, la dialectique est inhérente à la philosophie de l'histoire qui s'enracine dans cette métaphysique. Car Hegel pense l'histoire humaine comme la manifestation de l'esprit ; celui-ci devant se déployer en des mondes successifs afin de *se produire* dans sa forme accomplie, en tant qu'esprit pleinement effectif et vrai, comme identité confirmée de la pensée et de l'être.

Le point de départ de ce processus est la "belle unité", encore immédiate cependant, de "l'ordre éthique", illustrée par la Grèce antique. L'individualité s'y dessine, mais sans venir briser l'équilibre d'ensemble. Toutefois l'esprit - en développant son activité spirituelle, celle du sujet moral et connaissant - fait émerger l'individualité qui est en lui, et aboutit à la négation de cette totalité première. En affirmant ainsi le moment de son individualité, l'esprit se trouve en effet déchiré. Il est alors scindé en lui-même, divisé entre deux mondes qui s'opposent : il est ce "monde de l'effectivité" où, en tant que "pouvoir de l'État" et "richesse", l'esprit est étranger à soi ; et il est le "monde de la foi" vers lequel l'esprit qui "fuit" sa propre aliénation comme monde effectif, s'échappe - et échappe aussi à lui-même. Cependant cette phase d'*aliénation*, de division et d'opposition à soi de l'esprit - qui est liée, pour Hegel, au processus même d'objectivation de l'esprit en un monde réel - est également celle qui lui permet de *dépasser* la sphère d'une effectivité qui n'est pas encore la sienne propre, celle de l'esprit. De fait, ayant désormais extériorisé les aspects contradictoires de son essence, il peut maintenant s'engager dans la réappropriation de celle-ci. Ce mouvement est celui de la négation du moment négatif précédent, il est celui de la réconciliation de l'esprit avec lui-même. Les étapes de ce processus sont celles de "la religion", puis celles de la philosophie moderne. Elles conduisent l'esprit à se produire enfin dans sa figure ultime - celle du "Savoir absolu", qui est "la science". La forme accomplie, pleinement effective et vraie, de l'esprit est donc le savoir de lui-même ; il est l'esprit qui se pense en tant qu'esprit, c'est-à-dire qu'il se conçoit comme le résultat du processus de son auto-production. En ce sens, dit Hegel, la science est "*l'histoire conçue*[[4]](#footnote-4)". Et cette science est, par suite, l'identité confirmée de la pensée et de l'être, car elle est l'esprit advenu en tant que *pensée* *de soi-même*, sa saisie conceptuelle d'une histoire qui n'est autre que le déploiement de son être, déploiement par lequel il s'est fait ce qu'il *est* .

Le parcours politique et philosophique du jeune Marx l'avait déjà conduit, dans la foulée de Feuerbach et de son matérialisme naturaliste, à considérer que l'esprit hégélien était la représentation abstraite et spéculative de l'homme ; celui-ci étant posé comme un être de chair et de sang qui, loin d'être le produit de l'Idée, est un être de nature. Cependant c'est la première rencontre de Marx avec les économistes, en 1844, qui va s'avérer décisive, et lui permettre cette "remise sur ses pieds" de la dialectique de Hegel qu'il rappelle dans la *Postface*.

En effet, à travers l'importance que Smith et Ricardo assignent au *travail*, créateur des richesses, Marx "découvre" dans le travail *l'activité propre* de l'homme - qui vient se substituer ainsi à celle, purement spirituelle, abstraite, de l'esprit. Il pense donc désormais le travail - l'activité matérielle consciente d'élaboration de la nature extérieure - selon le modèle hégélien de l'activité spirituelle, c'est-à-dire en tant qu'il est l'activité *essentielle*, celle par laquelle l'essence humaine se réalise. Il en résulte que tout le processus hégélien d'auto-production de l'esprit lui apparaît maintenant comme l'image inversée du processus d'*auto-production de l'homme.* C'est "sur la tête", sur l'esprit, que repose le processus hégélien ; Marx le "retourne" en posant l'homme comme une "essence naturelle humaine[[5]](#footnote-5)", d'abord immédiate - et qui se donne l'effectivité, qui se réalise, en se produisant dans sa forme accomplie par le déploiement de son travail. Il s'agit donc bien là d'une véritable transposition critique de la dialectique de l'esprit en une *dialectique de l'homme*.

Ne pouvant analyser ici les détails de cette transposition critique - qui fait corps avec la critique de l'économie politique - on se contentera de mentionner que "la propriété privée" est conçue, dans les *Manuscrits*, comme le moment de la négation des formes sociales primitives, dans lesquelles l'individu ne se distinguait encore qu'à peine du groupe, de la tribu. De même que dans *LaPhénoménologie*[[6]](#footnote-6), c'est en effet l'émergence de l'individualité - en contraste avec *l'universalité* spécifique de son activité matérielle consciente d'elle-même qu'est, ici, le travail - qui entraîne l'opposition à soi, et l'aliénation, de l'essence humaine[[7]](#footnote-7). Car si l'individu s'affirme, il ne peut, dans un premier temps, objectiver le caractère *social* de son travail qu'en des produits qui lui échappent, des richesses devenues la propriété d'un autre, et qui le dominent[[8]](#footnote-8). La propriété privée se révèle ainsi comme le moment de l'aliénation de l'essence humaine, celui de la séparation du capital et du travail, qui est désormais *travail aliéné*. Une séparation que l'économie politique constate, mais n'explique pas, écrit Marx "parce qu' elle ne comprend pas l'enchaînement du mouvement[[9]](#footnote-9)". En fait ce mouvement est, pour lui, celui de l'opposition à soi du travail humain ; celui du rapport antagoniste entre le travail, force *subjective*, de l'ouvrier - et le travail *objectivé*, comme capital, séparé du travail[[10]](#footnote-10). Le jeu de ces contradictions conduit alors, nécessairement, au "dépassement" de la propriété privée, c'est-à-dire au communisme. Celui-ci, en tant que négation de la négation, est "l'*appropriation* effective de l'essence *humaine* par l'homme et pour l'homme[[11]](#footnote-11)", la réconciliation de l'homme avec lui-même. Il est l'émergence d'une société pleinement humaine, parce qu'elle est formée d'individus devenus chacun véritablement *humain,* des *individus-universels,* qui se reconnaissent l'un l'autre comme tels[[12]](#footnote-12). En fait le communisme est la naissance de l'homme, de cet homme effectivement humain, *libre*, qui est le résultat de l'histoire, elle-même conçue comme étant fondamentalement le développement du travail humain, dans une sphère qui tenait encore jusque là de la *nécessité* vitale, naturelle[[13]](#footnote-13).

Cette transposition critique du processus d'auto-production de l'esprit débouche, on le voit, sur l'élaboration d'une *conception de l'histoire* qui conserve, en quelque sorte, la structure d'ensemble, dialectique, de celle de Hegel ; et qui, en cela, fait signe, avec évidence, vers "l'histoire conçue" qu'est "la science" dans la *Phénoménologie*. Mais des différences capitales se font jour, qui découlent de la critique de l'idéalisme hégélien. Tout d'abord l'homme, qui vient en place de sa réprésentation abstraite qu'est l'esprit, est un *être humain.* Par là, il est l'unité de l'être et de la pensée[[14]](#footnote-14). Il est un être humain qui, pour vivre, doit affronter la nature extérieure, la transformer par son activité pratique, réelle, qu'est le travail. Et il est, aussi, un être humain qui pense et se pense. Il en résulte que l'histoire est le déploiement de cette double activité. Mais c'est l'activité pratique, le travail, qui s'avère la puissance créatrice *essentielle* du monde de l'homme. C'est donc dans cette sphère, celle du monde réel, et par *la pratique* de l'homme, que doit s'achever le processus historique. La conscience humaine est alors l'instance où vient s'inscrire dans la "forme théorique", se "répéter dans la pensée", *l'activité pratique ,* et "la vie sociale réelle" qui en résulte[[15]](#footnote-15).

Dans cette perspective, ce ne peut être le "Savoir absolu", le savoir de soi-même de l'esprit, qui est le moment ultime du processus historique. A cette place, vient s'y substituer l'unité que constituent d'une part le communisme, comme forme sociale réelle, produit de *la pratique* historique, - et d'autre part le savoir de ce fait, élaboré par la conscience qui *pense* le communisme en tant que résultat nécessaire du processus de l'histoire[[16]](#footnote-16). En distinguant ainsi le mouvement réel, qui est celui de l'activité pratique, et le mouvement de la pensée - auquel il refuse par là toute prétention ontologique - Marx transforme la dialectique hégélienne elle-même. En la "remettant sur ses pieds", il l'extrait de sa gangue "mystique" et dégage son "aspect rationnel", pour reprendre ses termes de la *Postface*. Mais en même temps, il en *conserve* le noyau dur - et avec lui, notamment, le finalisme ainsi que l'universalité et la toute-puissance de la raison qui marquent la philosophie de l'esprit de Hegel.

Le retournement de la dialectique hégélienne

Que ce soit, en effet, précisément dans la mesure où Marx substitue le processus d'*auto-création de l'homme* à celui de l'esprit qu'il retourne la dialectique de Hegel, c'est ce dont témoigne ce passage essentiel des *Manuscrits* où, il établit, de façon critique, l'apport de celui-ci. L'auteur vient de souligner que Feuerbach rejette la négation de la négation hégélienne, où il ne voit "que la contradiction de la philosophie avec elle-même", et qu'il s'en tient à la "certitude sensible". Ce à quoi Marx oppose l'analyse suivante :

"Mais en considérant la négation de la négation - sous l'aspect positif qu'elle implique comme le seul positif véritable - sous l'aspect négatif qu'elle implique comme le seul acte véritable et comme l'acte de manifestation de soi de tout être, Hegel n'a trouvé que l'expression *abstraite*, *logique*, *spéculative* du mouvement de l'histoire qui n'est pas encore l'histoire *effective* de l'homme en tant que sujet donné d'avance, mais qui est seulement *l'acte d'engendrement*, *l'histoire de la naissance* de l'homme[[17]](#footnote-17)".

La valeur de la dialectique est ainsi attestée, contre Feuerbach, dans le même mouvement où Marx, soulignant les limites de Hegel, décrypte dans ses énoncés ce qu'il estime être la vérité du processus de l'histoire humaine, mais encore travestie dans les vêtements de la philosophie spéculative. L'être humain "biologique" est bien une donnée de la nature. Mais contrairement à ce que pense Feuerbach, il n'est pas encore homme, effectivement humain. Il doit se produire comme tel, au travers de sa pratique historique. Un processus que Hegel parvient à saisir, mais seulement sur le mode abstrait et spéculatif de l'auto-production de l'esprit.

Ce qui est en cause donc, nous dit Marx, ce n'est pas la dialectique elle-même, mais le substrat métaphysique auquel elle reste attachée chez Hegel. Et c'est en revanche le mérite de celui-ci - et "la grandeur de la *Phénoménologie*", ajoute-t-il - d'avoir découvert "la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur[[18]](#footnote-18)". C'est son mérite d'avoir compris que l'être n'est pas immuable et statique, tel qu'il s'offre à la "certitude sensible" dont se contente Feuerbach. La dialectique désigne, au contraire, son *auto-mouvement*, l' activité propre par laquelle il se produit ce qu'il est. Cette activité est l'unité de *l'acte en lui-même,* qui est la négativité à l'œuvre ; et de son *résultat*, le positif - où vient s'éteindre provisoirement l'activité, et où donc elle "se nie" en tant que négativité. De sorte que le positif, ce qui *est*, n'est pas donné, mais produit de la double négation qui constitue son propre processus. Toutefois le positif, en ce sens, est lui-même un équilibre instable et temporaire ; car il porte en lui les différences internes qui constituent le moteur de son mouvement propre, et qui le conduisent nécessairement à se produire dans une forme nouvelle.

Or c'est en cela que réside le caractère intrinsèquement *critique* de la dialectique. La négativité de l'être est sa critique en acte, son passage inévitable, de par sa propre activité, en un être autre. Marx souligne d'ailleurs que la *Phénoménologie* contient "bien qu'encore sous une forme aliénée - les éléments de la *critique* de domaines entiers comme la religion, l'État, la vie civile etc.[[19]](#footnote-19)". Et il est clair que, pour lui, la propriété privée implique le prolétariat et son action révolutionnaire, en tant qu'ils sont sa négativité et sa *critique en acte* ; en même temps que la *saisie conceptuelle* de ce mouvement et de son aboutissement qu'est le communisme, comme résultat du processus de la propriété privée, est la *critique théorique* de celle-ci[[20]](#footnote-20).

Ce qui est affirmé ici avec force c'est donc que la double négation ne relève pas, comme le prétend Feuerbach, d'un pur jeu rhétorique de la pensée spéculative avec elle-même. Elle ne procède pas non plus d'une logique abstraite, seulement subjective, et arbitraire. Elle atteint à la vérité même du processus "de tout être". Elle saisit le ressort de son élan vital et créateur, que ses catégories logiques permettent de penser. La *vérité* de la dialectique réside donc précisément dans cette rencontre du subjectif et de l'objectif . La dialectique est *en elle-même l'unité du subjectif et de l'objectif*. Sa valeur est celle de sa puissance critique, qui réside dans cet accord de la dialectique comme méthode de la pensée, subjective, - avec la dialectique réelle, qui anime l'objet de la pensée.

Mais c'est sur ce point, précisément, qu'achoppe Hegel. Dès lors, en effet, qu'en fonction de son présupposé idéaliste, les objets de la pensée ne sont que des manifestations de l'esprit, de la pensée - et non des objets réels - il se trouve enfermé dans un cercle purement spéculatif. La pensée critique, qu'est la dialectique, s'en trouve dénaturée. Car l'esprit qui pense fait face à des réalités humaines historiques qui ne sont pour lui que "des moments de l'*esprit*, des *êtres pensés*" ; l'esprit peut donc les "dépasser" d'une façon purement idéelle et factice - c'est -à-dire *justifier*, dans et par la théorie, leur maintien réel, en les appréhendant, dans le "Savoir absolu", comme des formes encore imparfaites de l'auto-développement de la raison consciente d'elle-même. Si bien "qu'on obtient pour résultat la dialectique de la pensée pure[[21]](#footnote-21)".

Dans les *Manuscrits,* la transposition critique de la *Phénoménologie* permet au contraire à Marx de "retourner" la dialectique au sens où - tout en en conservant l'essence, la toute-puissance de la raison - il la conçoit comme le *mouvement* de la pensée humaine qui parvient à appréhender, dans sa vérité, le *mouvement* du *processus humain* ; à le saisir en tant que développement historique d'une *pratique* productrice d'une forme sociale, la propriété privée, qui - parce que l'homme y est aliéné - ne peut que marcher vers sa destruction inévitable, permettant l'émergence d'une société véritablement humaine : le communisme. La dialectique s'avère ainsi le point de jonction de la pratique et de son savoir vrai. De sorte qu'elle se profile déjà nettement comme le lieu où se recoupent le champ socio-politique et celui de la science. La *Postface* du *Capital* - en des termes qui, sur le fond, se distinguent assez peu de ceux des *Manuscrits* - ne dit pas autre chose :

"Ma méthode dialectique, non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est même l'exact opposé. Pour Hegel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme. (...) Mais bien que, grâce à son quiproquo, 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 raisonnable.

Sous son aspect mystique, la dialectique devint une mode en Allemagne, parce qu'elle semblait glorifier les choses existantes. Sous son aspect rationnel, elle est un scandale et une abomination pour les classes dirigeantes et leurs idéologues doctrinaires, parce que dans la conception positives des choses existantes, elle inclut du même coup l'intelligence de leur négation fatale, de leur destruction nécessaire ; parce que saisissant le mouvement même, dont toute forme faite n'est qu'une configuration transitoire, rien ne saurait lui imposer ; parce qu'elle est essentiellement critique et révolutionnaire[[22]](#footnote-22)".

Cette page célèbre, que l'on se devait de citer presque intégralement, est l'une des seules que Marx ait publiée sur la dialectique. Or dans l' éloge vibrant de celle-ci, dont Hegel est reconnu comme le véritable "découvreur", on reconnaît bien sûr l'inspiration et l'apport des *Manuscrits*. La dialectique, parce qu'elle élabore un savoir vrai de l'auto-mouvement de la société, est elle-même "critique et révolutionnaire". Cette articulation de la théorie et de la pratique, du scientifique et du politique, s'origine clairement dans le texte de 1844. Comme s'y origine, également, le rapport de la dialectique elle-même et de la science, qui vient justifier, aux yeux de l'auteur du *Capital*, le caractère scientifique de sa théorie.

Dialectique et science dans les *Manuscrits de 1844*

C'est parce que Marx maintient l'unité du subjectif et de l'objectif au sein de la dialectique - tout en rejetant la prétention ontologique de la pensée qui la fonde chez Hegel - qu'il peut conserver, en la transposant, la problématique hégélienne de la construction du savoir vrai. En effet, dès lors que l'objet de la pensée est le *processus* d'auto-production de l'homme, l'acte de la pensée, par lequel celle-ci fait sienne ce processus historique réel, est nécessairement lui-même un mouvement, un *processus* de pensée, dont la *forme* doit renvoyer à celle de son objet. Car *penser* véritablement signifie, pour Marx comme pour Hegel, saisir l'objet, le comprendre, comme résultat nécessaire du développement de sa propre activité. Et la pensée ne peut appréhender ainsi son objet dans l'auto-mouvement qui le constitue - autrement dit le penser dans sa vérité - que si, par sa structure même, elle se révèle capable d'épouser ce mouvement et de l'expliciter. Cela signifie que le mode de penser, qui seul peut construire un savoir vrai de l'objet, est le mode de penser dialectique. C'est donc lui qui caractérise la science, au sens plein du terme.

Pour Hegel, il existe en effet deux types de science, procédant de deux niveaux de développement de la pensée, c'est-à-dire de l'esprit. Le premier est celui de l'esprit en tant qu'il est *entendement*. L'entendement s'en tient à des déterminations fixes et séparées, abstraites. Il considère son objet comme une suite d'éléments isolés et statiques, et il ne parvient à établir entre eux qu'un lien formel, relevant d'une nécessité extérieure. Les sciences qui procèdent de l'entendement mettent donc en œuvre des catégories abstraites, figées, et elles aboutissent à des lois qui n'énoncent encore qu'une "apparence de rationalité". C'est le cas notamment, à ses yeux, de l'économie politique[[23]](#footnote-23).

La science véritable, en revanche, est la philosophie, "la science spéculative" ; celle que construit l'esprit qui, dépassant l'entendement, devient la *raison* consciente d'elle-même, et qui entre donc dans un mode de penser "dialectique" et "spéculatif" qui lui est propre. Cette science reconnaît l'apport des autres sciences et utilise les matériaux empiriques qu'elles fournissent, ainsi d'ailleurs que les catégories dont elles se servent. Mais en même temps, elle est leur dépassement en ce qu'elle a recours "aussi (à) des *formes propres*, dont la forme générale est le *concept*[[24]](#footnote-24)". Le concept, dans le mouvement ternaire qui le structure[[25]](#footnote-25), appréhende son objet - ce qui est, le positif - comme une "totalité concrète", en ce qu'elle est l'unité des déterminations séparées dont se satisfaisait l'entendement. Une totalité concrète qui est le résultat du processus de l'être, du déploiement de sa double négation ; ce qui implique qu'est saisie par là la *nécessité interne* qui en régit le développement, et avec elle la pleine vérité de l'être.

La distinction qu'établit ainsi Hegel entre les sciences de l'entendement et la science véritable - caractérisée par le concept, à travers lequel s'exprime la dialectique de l'être et de son essence - sert de référence à Marx dans les *Manuscrits*. Il est évident, en effet, qu'il voit dans l'évolution historique de l'économie politique le développement d'une science de l'entendement. Elle parvient certes, avec Smith et Ricardo, à faire du travail son principe unique, mais elle ne peut aller au-delà. Elle s'en tient donc à des catégories abstraites et séparées - telles que propriété privée, travail, capital, rente etc. - qu'elle relie de façon extérieure[[26]](#footnote-26). Or cette appréciation est organiquement liée à la démarche propre de Marx qui, s'inspirant de celle de la science hégélienne, consiste précisément à saisir *conceptuellement* le processus interne dont ces catégories ne traduisent que des moments. Ce processus s'avère celui du travail - travail séparé de l'homme lui-même, donc aliéné - qui s'objective dans la forme de la propriété privée ; de sorte que le processus de la propriété privée elle-même est celui de "l'aliénation effective du travail[[27]](#footnote-27)". En fait, à travers cette analyse dialectique du "mouvement de la propriété privée", c'est son *concept* que Marx édifie. La propriété privée est d'abord "en soi", l'objet immédiat. Mais elle est aussi le travail, l'activité elle-même, qui constitue "l'essence subjective de la propriété privée[[28]](#footnote-28)" - son moment en acte, "pour soi" - qui s'oppose à son moment objectif, le capital. Si bien que la propriété privée, en ce qu'elle est le produit de son rapport à soi[[29]](#footnote-29), présente ainsi la structure logique du *concept* hégélien. Car son mouvement résulte de l'émergence et de la contradiction des deux pôles antagonistes de son essence, le travail et le capital, ce qui la conduit nécessairement à sa fin, et à son dépassement dans le communisme[[30]](#footnote-30).

Cette élaboration conceptuelle du mouvement de la propriété privée constitue donc *en elle-même*, dans les *Manuscrits,* la critique de l'économie politique. Mais cela ne saurait déboucher, pour Marx, sur la volonté d'édifier une science véritable de l'économie politique, car la délimitation de celle-ci ne peut renvoyer qu'à la sphère du travail aliéné. La construction du *concept* de la propriété privée forme, en revanche, *le maillon central de la nouvelle conception de l'histoire*, celle de l'auto-production de l'homme. Cette conception se distingue, on l'a vu, de celle de Hegel, sur le plan épistémologique, en ce qu'elle se veut l'expression théorique du processus réel, celui de l'activité pratique de l'homme. C'est pourquoi elle est considérée par Marx, à l'époque, comme échappant à l'abstraction qui caractérise le mode de penser philosophique, et relevant d'un savoir vrai - de la science[[31]](#footnote-31). On remarquera, cependant, que cette conception de l'histoire, par ailleurs fortement marquée d'un caractère prométhéen, conserve une structure logique décalquée de celle de "l'histoire conçue" qu'est le "Savoir absolu" hégélien. Il n'en reste pas moins que les *Manuscrits*, montrent clairement comment le "retournement" de la dialectique idéaliste débouche, pour Marx, sur une conception *conceptuelle* de la science qui est la transposition de celle de Hegel. Or cette conception de la science, pensons-nous, inspire très profondément celle du *Capital*.

2 - Une période de "dialectique faible" (1846-1848)

*L'Idéologie allemande*

Cela ne signifie évidemment pas qu'il faille sous-estimer l'importance des transformations de la pensée de Marx entre ces deux textes. Et notamment celles qui se lisent dans *L'Idéologie allemande* ; cet ouvrage rédigé avec F. Engels en 1846, et dont Marx écrira qu'il leur à permis de "régler (leurs) comptes avec (leur) conscience philosophique d'autrefois". Cette question de la rupture avec la philosophie est complexe, et sa discussion approfondie sort de notre cadre actuel. On notera toutefois que *L'Idéologie allemande* marque un développement décisif de la critique de la philosophie spéculative des Jeunes-hégéliens, parmi lesquels se trouve maintenant rangé Feuerbach. Cette critique part de l'apport des *Manuscrits*, qui ont dégagé le rôle essentiel du processus de l'activité matérielle, du travail. Au regard de quoi les philosophes - les Jeunes-hégéliens tout comme Hegel - en substantifiant l'esprit, la conscience de soi ou "l'homme", falsifient le processus humain.

Il en résulte que Marx, rejetant la problématique de "l'homme" et de "l'essence humaine" qu'il avait lui-même repris de Feuerbach, doit maintenant repenser sa propre conception de l'histoire. Dans *L'Idéologie allemande*, elle ne renvoie plus à l'auto-production de l'homme, mais à celle *des hommes*. C'est-à-dire, en fait, à celle de la *société*[[32]](#footnote-32). Il lui faut donc expliciter - davantage que dans les *Manuscrits*, et dans une langue dépourvue des connotations spéculatives de la philosophie allemande - le caractère double du travail. Celui-ci est conçu comme un rapport à la nature qui est d'emblée, aussi, un rapport social. Plus précisément, le travail est d'abord l'objectivation de l'énergie humaine, transformant la nature en des produits nécessaires aux besoins. Mais, dans le même mouvement, l'appropriation et l'échange de ces produits structurent les rapports des hommes entre eux. De sorte que le travail est créateur des rapports humains, des rapports sociaux ; tandis que ceux-ci conditionnent la forme sociale et le degré de productivité du travail lui-même[[33]](#footnote-33).

C'est ainsi que l'on voit dans *L'Idéologie allemande* commencer de s'élaborer des catégories nouvelles qui permettent de *traduire*, dans une terminologie non philosophique, le processus dialectique de l'auto-mouvement de la société. Le moment "pour- soi" du processus - celui de l'activité elle-même, du *travail en acte* - est appréhendé à travers les notions de *forces productives*, et de *mode de production*. La première désigne l'activité et les moyens qu'elle utilise (outils et machines principalement ici), sous l'aspect quantitatif de leur productivité ; alors que la seconde, dont la signification est encore flexible dans ce texte, tend à pointer la forme sociale et le niveau technique de l'activité productive[[34]](#footnote-34). Quant aux *"relations humaines", "rapports sociaux", "rapports de production"* - cette dernière expression l'emportant dès l'année suivante, dans*Misère de la philosophie* (p. 110-, 114 ) - ils sont le *résultat* de cette activité sociale de production et, en tant que tel, ils sont aussi la condition déterminant la forme sociale de l'activité productive à venir[[35]](#footnote-35).

Ces nouvelles catégories permettent donc de penser le procès de production comme un processus *social* et *historique*, dont la société elle-même est tout à la fois le résultat et la condition du développement. La société - la "société civile" précise Marx, qui marque ainsi son opposition à la théorie hégélienne centrée sur l'État - devient ainsi "le véritable foyer, la véritable scène de toute l'histoire[[36]](#footnote-36)". Elle est en fait "le fondement de toute l'histoire", permettant de penser l'État à partir d'elle, et d'"expliquer par elle l'ensemble des diverses productions théoriques et des formes de la conscience, religion, philosophie, morale, etc. [[37]](#footnote-37)". En même temps, les notions de *classe* et de *domination de classe* - entraînant celle de "heurt de différentes classes[[38]](#footnote-38)" - se trouvent articulées avec celles qui traduisent le caractère social-historique du procès de production[[39]](#footnote-39). Il en résulte que cette conception de l'histoire permet de saisir l'avènement du communisme dans une problématique nouvelle.

Celle-ci ne procède plus de la négation de l'aliénation de l'essence humaine, mais du mouvement des oppositions sociales qui animent cette forme contradictoire qu'est le système de la propriété privée, et conduisent à sa négation. En effet, le développement des forces productives, entrant en contradiction avec les rapports de production fondés sur la propriété privée, aboutit à la formation d'une classe révolutionnaire, le prolétariat. De sorte que le communisme n'est pas un devoir-être ou un idéal abstrait, il est "le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel". Et Marx ajoute immédiatement : "Les conditions de ce mouvement résultent des prémisses actuellement existantes[[40]](#footnote-40)" ; soulignant par là que le mouvement *réel*, celui de l'évolution sociale qui engendre le communisme - et dont le prolétariat est l'agent - ne relève pas d'un quelconque mouvement spéculatif de "l'essence humaine", mais uniquement du jeu contradictoire des déterminations socio-économiques.

Toutefois dans ce texte non encore poli pour l'édition, et qui laisse transparaître la pensée à l'œuvre, il est possible de mieux discerner la démarche de Marx. Au moment où il cherche à se dégager de l'emprise de la philosophie, sa conviction communiste, qu'il s'est appropriée par un long travail de réflexion politique et philosophique depuis 1842, lui sert ici - de façon quasiment inconsciente, pensons-nous - de grille de lecture pour appréhender la réalité "empirique". C'est ainsi que l'universalité vraie, qui caractérisait en 1844 ce moment ultime de l'auto-production de l'homme qu'était le communisme, est maintenant pensée à travers l'articulation d'une double universalité. Il s'agit d'abord de celle, *objective*, du développement des forces productives, qui asservit de plus en plus les individus "à une puissance qui leur est étrangère (...) et se révèle en dernière instance être le *marché mondial*[[41]](#footnote-41)". Mais à cette universalité correspond celle du *sujet*, que ce mouvement engendre : celle qui résulte de la négation de la particularité, et que porte en lui le prolétariat en étant "déjà l'expression de la dissolution de toutes les classes, de toutes les nationalités etc.[[42]](#footnote-42)". Marx note d'ailleurs aussi que le développement mondial des forces productives prépare l'avenir, en ce qu'il "a mis des homme empiriquement universels, vivant *l'histoire mondiale* à la place des individus vivant sur un plan local[[43]](#footnote-43)".

De sorte que la révolution communiste menée par le prolétariat, en établissant le contrôle et la domination consciente des hommes sur leurs propres forces productives, présente ce caractère d'universalité *effective* qui résulte de l'unité du sujet et de l'objet. Cette révolution dépasse donc la particularité des classes en les abolissant, et elle ouvre la voie à la liberté et à "la réalisation totale des individus[[44]](#footnote-44)" - qui caractérise la singularité vraie (en tant que dépassement de l'opposition de l'universalité abstraite et de la particularité) - notamment parce que "dirigée contre le mode d'activité antérieur, elle supprime le *travail*[[45]](#footnote-45)". Ainsi l'individu se trouve-t-il libéré des limitations et contraintes que lui imposent une division du travail non maîtrisée, et une activité réduite à la fonction de *moyen* de vivre, au lieu qu'elle œuvre à l'épanouissement des hommes. Inutile de souligner que ce sont là les thèmes qui résultaient, dans les *Manuscrits*, de l'analyse dialectique du processus de l'essence humaine, et qui, maintenant, "informent" en quelque sorte l'étude de l'évolution historique réelle.

La conception du communisme met de la sorte en évidence ce qui spécifie, en fait, toute la théorie de l'histoire de *L'Idéologie allemande.* Marx organise en effet sa critique de la philosophie allemande autour de son caractère abstrait et spéculatif la conduisant à l'idéalisme ; d'une certaine façon, il ne va pas au-delà. C'est pourquoi il considère qu'en *déconstruisant* ces entités spéculatives, il retrouve la "vérité" de la réalité "empirique" qui leur a donné naissance[[46]](#footnote-46). Du coup il ne perçoit pas que sa propre saisie de la société et de son histoire, précisément parce qu'elle se situe dans le cadre de cette déconstruction, est elle-même fortement conditionnée par le contenu de la philosophie hégélienne - ou du moins de tout ce qui en est conservé, à travers son "retournement", dans sa propre philosophie de l'histoire de 1844. C'est d'ailleurs pourquoi il lui est possible - pour penser le procès de la réalité sociale, telle qu'elle résulte de ce mouvement de déconstruction - de traduire, comme nous l'avons noté, les catégories dialectiques de Hegel en des catégories socio-économiques ; une traduction qui équivaut, en fait, à une forme de "laïcisation" de sa philosophie dialectique des *Manuscrits*. C'est l'ensemble de ce processus, pensons-nous, qui contribue à expliquer cette sorte de "point aveugle" de sa pensée que constitue son déni du fondement philosophique de son œuvre ; et par là nous entendons non seulement *L'Idéologie allemande*, mais bien évidemment l'ensemble de son oeuvre à venir, et notamment *Le Capital.*

L'origine de ce déni se trouve justement dans *L'Idéologie allemande*. Marx en effet y souligne beaucoup plus explicitement qu'en 1844 que sa théorie de l'histoire, en rupture et en opposition avec la philosophie, ressort de la science. Expliquant qu'il ne s'appuie que sur des prémisses "vérifiables par voie purement empirique[[47]](#footnote-47)", il ajoute : "C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes[[48]](#footnote-48)". Cependant il faut bien convenir que cette opposition de la science et de la philosophie pose problème. Et d'abord parce que "les prémisses" invoquées sont identifiées comme telles à travers une grille de lecture qui relève de la dialectique du travail élaborée dans les *Manuscrits*. De même, dans la mesure où Marx voit dans la succession historique des formes sociales les manifestations du processus du travail humain - qui en constitue le centre, pour ne pas dire "l'essence" - processus qui mène nécessairement l'humanité à son plein épanouissement dans le communisme, son inspiration reste, comme en 1844, profondément hégélienne, dialectique. Tout comme elle le demeure lorsqu'il définit l'objectif de la science, consistant à expliciter "le processus de développement pratique des hommes".

En fait *L'Idéologie allemande* s'efforce bien de rompre avec la philosophie, mais au sens où il s'agit d'éradiquer ces entités spéculatives et idéalistes qui caractérisent, pour Marx, le mode de penser philosophique, et de déconstruire ce "monde de la pensée pure" dans lequel les philosophes veulent enfermer les hommes. Cependant si la première phase de cette rupture, en 1844, consistait à retourner la dialectique hégélienne de l'esprit en une dialectique de l'homme, en 1846 la seconde étape aboutit à *intégrer* cette dernière au sein de l'analyse de la réalité socio-historique elle-même. En rejetant la problématique de "l'essence humaine", Marx est en effet conduit, on l'a dit, à s'engager dans un processus de traduction de sa propre dialectique philosophique de 1844. Grâce à cette traduction, l'analyse socio-historique se trouve conditionnée *implicitement* par la dialectique de l'homme, tandis que celle-ci s'y *dissout*, perdant ainsi toute autonomie aux yeux de Marx lui-même - qui peut dès lors en toute bonne foi dénier le caractère philosophique de sa conception de l'histoire.

Il le peut d'autant mieux que, libéré du carcan de "l'essence humaine", il s'ouvre aux données concrètes de l'histoire économique et sociale qu'il étudie activement. Dans cette perspective élargie, il cherche avant tout à tester la pertinence de ses nouvelles catégories socio-économique. On comprend donc que la science qu'il oppose à la philosophie ne puisse procéder selon la méthode conceptuelle héritée de Hegel, et qu'elle se présente d'autant plus comme "empirique" qu'elle résulte d'une volonté consciente de rupture avec les "dogmes" et les abstractions des Jeunes-hégéliens.

En définitive, *L'Idéologie allemande* conserve bien, mais dans une forme nouvelle - celle de l'auto-mouvement de la société - ce qui constitue le cœur, le noyau, de la dialectique de l'homme de 1844. Elle maintient cette *conception de l'homme* qui est, sans conteste à nos yeux, d'ordre philosophique ; une conception qui pense les êtres humains comme des individus naturels-sociaux qui construisent leurs rapports sociaux à travers le développement de l'activité sociale de transformation de la nature ; et par là se produisent eux-mêmes, au long de l'histoire, comme des 'individus qui - ayant maîtrisé la nature, et leurs propres rapports sociaux qui les ont longtemps dominés - sont devenus "universels" et libres, en tant que membres singuliers de la société communiste. Mais dans la mesure où cette conception dialectique se trouve maintenant fondue - quant à son contenu comme à sa forme - dans un système d'analyse historico-sociale qui ne débouche pas sur une science conceptuelle, on pourrait dire, pensons-nous, qu'il s'agit d'une *"dialectique faible"*. Cette terminologie permettrait de distinguer plus clairement cette période de l'évolution de Marx où, luttant pour se dégager complètement de l'emprise des Jeunes-hégéliens, il ne conserve qu'une version à ce point "minimum" (et pourtant essentielle) de la dialectique de 1844 qu'elle semble avoir été totalement absorbée par une théorie "scientifique" de l'histoire, qu'en réalité elle sous-tend secrètement. De sorte que cette histoire - qui se veut "profane, mais est intérieurement investie par la dialectique - se subtitue à celle-ci et la gomme.

Le retour de Marx à l'étude de l'économie politique, tel qu'il se manifeste dans *Misère de la philosophie*, s'inscrit dans le cadre de cette science de l'histoire, qui conditionne donc la forme, historique elle aussi, que va prendre cette seconde critique de l'économie politique en 1847. Mais c'est à nouveau l'approfondissement de la critique de l'économie politique, à la fin des années 1850, qui conduira Marx à revenir à une *"dialectique forte"* - impliquant, avec l'utilisation explicite des catégories logiques de la dialectique, la construction de cette science conceptuelle, de type hégélien, dont relève *Le Capital*.

*Misère de la philosophie*

Le contenu même de la conception de l'histoire de *L'Idéologie allemande*, tout comme la décision de polémiquer contre Proudhon, vont donc amener Marx à se pencher à nouveau sur l'économie politique. *Misère de la philosophie* (1847) est le premier ouvrage touchant à cette discipline qu'il ait publié. Le seul aussi, à notre connaissance, où il se présente explicitement comme "économiste"[[49]](#footnote-49). Dans ce livre, Marx se rallie ouvertement à la théorie de la valeur de Ricardo, et il insiste avec force sur son caractère scientifique. C'est d'ailleurs là le thème initial de sa critique de Proudhon. Celui-ci en effet, ironise Marx, "donne comme "théorie révolutionnaire de l'avenir", ce que Ricardo a scientifiquement exposé comme la théorie de la société actuelle, de la société bourgeoise[[50]](#footnote-50)". Marx précise sa pensée quand il explique en quoi la doctrine de Ricardo est "un système scientifique". C'est d'abord, dit-il, que son auteur "nous montre le mouvement réel de la production bourgeoise qui constitue la valeur[[51]](#footnote-51)". A la différence de Proudhon qui raisonne à partir d'abstractions hégéliennes, mal comprises de plus est, Ricardo s'appuie donc, lui, sur l'analyse du mouvement économique réel, dont il donne "l'expression théorique" vraie. Puis, ajoute Marx,

 "Ricardo constate la vérité de sa formule en la faisant dériver de tous les rapports économiques, et en expliquant par ce moyen tous les phénomènes, même ceux qui, au premier abord, semblent la contredire, comme la rente, l'accumulation des capitaux et le rapport des salaires aux profits ; c'est là précisément ce qui fait de sa doctrine un système scientifique[[52]](#footnote-52)".

On voit bien là ce qui, dans la théorie de Ricardo, peut séduire Marx. Et cela d'autant plus que cette première réception de l'économiste anglais est profondément conditionnée par sa propre conception du caractère social de la production. De sorte qu'il intègre d'emblée la théorie de Ricardo dans le jeu des rapports de production bourgeois. La détermination de la valeur par le temps de travail nourrit alors sa propre conception de l'histoire, celle du caractère essentiel du processus social du travail ; et elle lui permet de penser plus avant, dans leur unité, les phénomènes de la vie économique dans lesquels se manifeste cette essence. C'est en ce sens, parce qu'il aborde à *l'essence* du processus historique de la production, que Ricardo relève à ses yeux de la science.

On notera donc que proclamer ainsi que le "système" de Ricardo constitue une science n'entre pas en contradiction, en 1847, avec la conception de la science que Marx a élaborée l'année précédente. Cette science économique vient au contraire s'y inscrire. Et c'est précisément dans le cadre de cette conception de la science - la science de l'histoire, telle qu'elle ressort de *L'Idéologie allemande* - que se révèlent pour lui les limites de l'économie anglaise. Si en effet, à partir de la perspective historique qui est la sienne, Marx lit immédiatement dans les catégories de l'économie politique l'expression théorique des rapports de production bourgeois, il en ressort d'autant plus clairement qu'il n'en va pas de même sur le plan historique : pour les économistes, ces rapports sont "éternels"[[53]](#footnote-53). Ils sont "naturels" car, pour eux, "il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus[[54]](#footnote-54)". De façon plus précise, Marx indique, à propos des catégories économiques : "Les économistes nous expliquent comment on produit dans ces rapports donnés, mais ce qu'ils ne nous expliquent pas, c'est comment ces rapports se produisent, c'est-à-dire le mouvement historique qui les fait naître[[55]](#footnote-55)". Comme dans les *Manuscrits*[[56]](#footnote-56), reproche est donc fait aux économistes de ne pas aborder l'origine des rapports sociaux actuels, de ne pas les saisir comme résultats du processus historique.

Mais la réponse de Marx diffère profondément entre les deux dates. En 1844, il s'efforçait de penser ce processus en bâtissant le *concept* de la propriété privée - critiquant, dans le même mouvement où il les "dépassait", les catégories économiques. De fait, la critique de l' économie politique, comme science de l'entendement, était organiquement liée à l'élaboration de cette science de type hégélien qu'était alors sa conception de l'histoire. La situation est toute autre en 1847. En pleine polémique contre la méthode spéculative, "métaphysique", d'un Proudhon qui se revendique de Hegel, et veut ranger les catégories économiques non "selon *l'ordre des temps*, mais selon *la succession des idées*", Marx réplique que, au contraire, la pensée se doit de "poursuivre le mouvement historique des rapports de la production dont les catégories ne sont que l'expression théorique[[57]](#footnote-57)". Et c'est à une analyse de type *historique*, dans le prolongement de celles de *L'Idéologie allemande*, qu'il se livre pour critiquer les économistes[[58]](#footnote-58), en lieu et place de la construction de concepts *dialectiques*. Les modalités et la fonction de la critique de l'économie politique ont donc changé - et cela d'abord parce que sa conception de l'histoire elle-même a changé en 1846.

D'ailleurs si la science qu'est l'histoire est bien toujours la compréhension du "mouvement réel" qui conduit au communisme, elle est en train de devenir, plus explicitement que dans *L'Idéologie allemande*, la saisie des conditions et du développement de la lutte des classes, plus précisément de la lutte du prolétariat qui y mène[[59]](#footnote-59). Dans ce cadre, la doctrine de Ricardo, à laquelle Marx vient de se rallier, lui permet de pénétrer plus avant dans la compréhension des mécanismes de l'économie bourgeoise qui constituent les déterminations principales de cette lutte, et de saisir ce qui fait leur unité. Quant à la critique des économistes anglais, certes elle s'impose. Mais dans cette période de "dialectique faible" des années 1846-1848, elle est en quelque sorte *disjointe* de l'élaboration théorique elle-même. Marx qui voit en Smith et Ricardo les théoriciens d'un capitalisme naissant, encore encombré des restes du féodalisme, déclare sans ambages que leur mission est terminée[[60]](#footnote-60). C'est l'Histoire elle-même, la montée en puissance des luttes prolétariennes, qui détermine - sur un plan quasiment chronologique, et non plus logique - les limites de validité de cette science, présentée maintenant comme objectivement dépassée, qu'est l'économie politique. Ce qui amène Marx à conclure sur ce point÷ : "De même que les *économistes* sont les représentants scientifiques de la classe bourgeoise, de même les *socialistes* et les *communiste*s sont les théoriciens de la classe prolétaire[[61]](#footnote-61)".

3 - Dialectique et science dans *Le Capital*

Ces formules, qui semblent presque dispenser de toute critique théorique rigoureuse de l'économie politique, sont évidemment à replacer dans le contexte de 1847 : celui de la première véritable "lecture" par Marx du "système" de Ricardo, dont la cohérence l'impressionne visiblement, et qu'il utilise comme une arme dans sa lutte contre Proudhon. En réalité il est certain que Marx, quand il reprend ses études économiques vers 1856, va approfondir considérablement sa critique théorique de Ricardo et celle de l'économie politique en général. On ne comprendrait pas, sinon, l'élaboration de la nouvelle problématique qui marque ses travaux à partir des *Grundrisse* - ce texte rédigé en 1857-58, et qui constitue le véritable laboratoire où se préparent la *Contribution* ainsi que *Le Capital*.

Le retour à une "dialectique forte"

Durant cette rédaction, dans une lettre à F. Lassalle début 1858, Marx définit ainsi son travail : "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-même[[62]](#footnote-62)". Que la critique des catégories économiques implique ainsi, *en elle-même,* un exposé critique du système économique bourgeois suppose, évidemment, une rupture nette avec les conceptions à l'œuvre dans *Misère de la philosophie.* Par contre, cette problématique n'est pas sans évoquer celle des *Manuscrits de 1844*, où la critique des catégories "abstraites" des économistes donnait lieu à la construction d'une théorie conceptuelle, dialectique - et par là critique - du système de la production bourgeoise, explicitant la nécessité de son dépassement dans une forme sociale nouvelle.

C'est donc bien aux intuitions de 1844 que Marx revient quand il rédige les *Grundrisse*. Comme il revient, mais avec une toute autre maturité, à ce qu'elle présuppose : un outillage dialectique rigoureux de la pensée, qui implique du même coup l'édification d'une science conceptuelle, inspirée du modèle hégélien de la science. Ce "retour" à Hegel, d'ailleurs explicite[[63]](#footnote-63), marque ainsi toute la séquence de ses écrits qui, des *Grundrisse* au *Capital*, jalonnent la décennie 1857-1867 (et au-delà pour le livre II du *Capital*). Une "dialectique forte" - qui se distingue clairement de la "dialectique faible" des années 1846-1848 - y est à nouveau à l'œuvre. Mais les exigences méthodologiques de cette dialectique forte imposent à Marx un remaniement important de sa pensée : l'histoire en tant que telle - c'est-à-dire la saisie de l'évolution historique d'ensemble comme une totalité, dont la base est le développement du procès social de la production, déterminant les sphères du politique et de la conscience sociale - est en quelque sorte déchue du statut scientifique qui était le sien de 1844 à 1848.

La *Préface* de la *Contribution* de 1859 permet en effet de préciser, sur ce point, la position exacte de Marx. L'auteur qui évoque sa propre biographie intellectuelle, expose sous une forme devenue célèbre, sa théorie de l'histoire telle qu'elle résulte, en gros, de ses travaux de la période 1844-1846. Mais il est remarquable que le terme de "science", employé dans *L'Idéologie allemande,* ne soit pas prononcé ici. De fait Marx ne voit plus maintenant dans cette conception de l'histoire qu'un "fil directeur" pour les études qu'il a entreprises après 1846. En outre, il différencie soigneusement les deux volets qu'articule cette théorie. Quand s'amorce une époque de révolution sociale, écrit-il, "le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure". Mais dans ce cas, il faut "toujours distinguer entre le bouleversement matériel - qu'on peut constater d'*une manière scientifiquement rigoureuse* - des conditions de production économiques et les formes juridiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref, les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout[[64]](#footnote-64)". Autrement dit la structure économique de la société peut être objet de science. La sphère de la conscience sociale ne le peut pas ; en tous cas, pas au même titre - bien que l'on ait, ajoute Marx, à "expliquer cette conscience par les contradictions de la vie matérielle".

L'engrenage de ces deux sphères au sein de la théorie de l'histoire n'empêche donc pas de reconnaître leur hétérogénéité sur le plan épistémologique. Désormais ce n'est plus l'histoire dans son ensemble que Marx désigne comme objet de la science, mais "le système de l'économie bourgeoise" en 1859, ou de façon plus précise, dans *Le Capital*, "le *mode de production capitaliste* et les *rapports de production et d'échange* qui lui correspondent[[65]](#footnote-65)".

Pourtant ce bornage nouveau de l'objet scientifique, maintenant limité à ce qui constitue la base socio-économique du stade actuel de l'évolution historique, n'invalide pas la perspective d'ensemble que traçaient ses œuvres de jeunesse, et la conception philosophique de l'homme qui s'y trouvait incorporée. Bien au contraire ; c'est en son sein qu'il s'inscrit, et c'est elle, de par le caractère dialectique qu'elle conserve, qui permet de le construire. En témoigne d'abord ce que déclare la *Préface* de la *Contribution* : avec la société bourgeoise, peut-on y lire, "s'achève donc *la préhistoire* de l'humanité[[66]](#footnote-66)". On conviendra que l'expression fait directement écho à la conception de l'auto-production de l'homme des *Manuscrits* où l'histoire toute entière ne figurait encore que "*l'acte d'engendrement, l'histoire de la naissance* de l'homme[[67]](#footnote-67)". Plus largement, il est facile de constater dans *Le Capital* que la pensée de Marx est intimement structurée par ce thème philosophique hégélien essentiel de l'opposition du règne de la nécessité naturelle et de celui de la liberté - sans que jamais, toutefois, il n'en reconnaisse explicitement l'origine et le contenu philosophiques[[68]](#footnote-68).

Mais surtout - au-delà de ces références directes qui témoignent de la pérennité d'une conception de l'homme et de son histoire qui, pour nous on l'a dit, relève de la philosophie - il semble bien que cette conception, via la théorie du *fétichisme,* soit précisément à l'origine de la nouvelle définition de la science qui prévaut à partir de 1857, et qui exige cette délimitation restreinte de son objet que nous avons notée.

La théorie du fétichisme

Nous ignorons les étapes précises de la réflexion de Marx durant la décennie 1850, pendant ces longues années qu'il consacre à l'étude du fonctionnement du système économique (souvent à l'occasion de la rédaction des articles de journaux qui constitue son gagne-pain principal) , et à la critique de l'économie politique. Nous n'en connaissons que le résultat, tel qu'il est déjà structuré dans les textes de 1857-1858[[69]](#footnote-69). Mais il nous semble certain que l'élaboration de la théorie du fétichisme des catégories marchandes a dû jouer un rôle clef dans cette nouvelle phase de son parcours. Cette théorie du fétichisme est en effet remarquable en ce qu'elle renoue avec la conception de l'aliénation des *Manuscrits* qui, comme à l'époque, sert de fondement à une science conceptuelle. Elle indique ainsi clairement un retour à la "dialectique forte". C'est d'ailleurs pourquoi, à la lecture des écrits de 1857 à 1867, elle apparaît comme la cheville ouvrière de l'ensemble de la construction ; le lieu où viennent se nouer, avec la délimitation précise de son objet, la problématique, la méthode et la forme de la science esquissées dans les *Grundrisse,* et dont relève *Le Capital* .

**Aliénation et fétichisme**

Les liens étroits que la théorie du fétichisme entretient avec celle de l'aliénation - et donc avec la conception philosophique de l'homme qui y est à l'œuvre - sont clairs. Sur le plan logique, la continuité est manifeste. Car dans les deux cas, la dialectique est requise pour expliciter la vérité d'un monde où les hommes sont dominés par les produits de leur travail, par des "choses sociales" toutes-puissantes : il s'agit là de la forme sociale, historiquement déterminée et transitoire, que revêt la production, dès lors qu'elle est le fait d'individus atomisés, travaillant indépendamment les uns des autres, et dont l'universalité humaine ne peut se matérialiser que par la médiation de l'échange marchand des choses, de leurs produits qui leur sont devenus étrangers. L'inversion des choses et des hommes, qui spécifie cette forme sociale-historique de production, masque ainsi sa nature véritable à ses agents eux-mêmes, comme à ses observateurs qui se veulent pourtant scientifiques.

En 1844 en effet, à la question "pourquoi les économistes ne voient-ils pas dans la propriété privée ce qu'elle est en réalité ? ", Marx réplique déjà en substance : parce que cette réalité est *cachée*. Car à ses yeux, on le sait, la propriété privée correspond à l'émergence de l'individualité, et elle implique donc pour l'homme l'aliénation de son essence. L'universalité humaine propre de l'individu - celle de son travail - ne parvient encore à s'objectiver qu'en opposition à lui-même. Si bien que cette aliénation débouche sur un monde *réifié* et *inversé*. L'ouvrier n'y vaut qu'en tant que marchandise ; tandis qu' à cette réification de l'homme, répond la domination des choses. L'ouvrier doit affronter son propre produit "comme un *être étranger*, comme une *puissance indépendante* du producteur" ; en fait comme un dieu, qui capte en lui-même la vie de l'homme qui le crée[[70]](#footnote-70).

Les économistes qui ne perçoivent d'abord dans la propriété privée que ce qu'elle paraît être - une chose, extérieure à l'homme[[71]](#footnote-71) - réussissent pourtant à la saisir comme produit du travail. Mais ils s'avèrent incapables d'appréhender "le mouvement" de la propriété privée, donc d'en construire le *concept* ; c'est-à-dire de comprendre la propriété privée comme ce moment nécessaire du processus d'auto-création de l'homme, où l'universalité du travail humain s'objective sous une forme hostile, dans la domination de la *chose* produite, celle du capital, sur le travail producteur.

Que Marx renonce à la problématique de l'essence humaine, dans *L'Idéologie allemande*, ne l'empêche pas de penser selon le même schéma cette phase du développement de la société qui est marquée par l'avènement de l'individu, et la division spontanée du travail qui s'ensuit. Désormais la "puissance sociale" qui en résulte, note-t-il, n'apparaît pas aux individus comme leur propre puissance conjuguée, mais comme "une puissance étrangère, située en dehors d'eux", et qui les domine avec la nécessité d'une force naturelle[[72]](#footnote-72). La notion d'aliénation est donc conservée. C'est d'ailleurs elle qui impose son rythme ternaire à la conception de l'histoire. Mais traduite dans un langage non philosophique, elle s'intègre maintenant, on l'a vu, dans une "science" de l'histoire qui n'est plus de forme dialectique.

Avec *Misère de la philosophie* Marx entre, par contre, dans un registre nouveau. En adhérant à la théorie de la valeur de Ricardo, il n'oublie pas que ce monde régi par la valeur est un monde inversé où, selon sa forte expression, "le temps est tout, l'homme n'est plus rien ; il est tout au plus la carcasse du temps[[73]](#footnote-73)". Mais l'axe de sa réflexion est ailleurs. La détermination de la valeur par le temps de travail lui permet de pénétrer plus avant dans le fonctionnement du système économique, et de voir dans l'articulation des catégories de l'économie politique l'expression des rapports de la production bourgeoise. Mais à la question : pourquoi Ricardo, qui saisit dans le travail l'essence des rapports de production bourgeois, perçoit-il en même temps ceux-ci comme "naturels" et "éternels" ? - la réponse que Marx apporte à l'époque est, on l'a dit, avant tout historique, et peu satisfaisante sur le plan théorique.

On peut penser cependant que cette question, celle de la critique théorique de Ricardo, va précisément inciter Marx à renouer avec ses intuitions des *Manuscrits*. Tout se passe en effet comme si, pour lui, l'élaboration de la théorie du fétichisme découlait de la nécessité de revenir à une analyse dialectique rigoureuse du processus de la production sociale ; celle-ci étant seule capable de mettre en évidence la dynamique historico-logique conduisant à l'émergence, puis au dépassement, de la valeur - et par conséquent de faire ressortir, dans le même mouvement, les limites théoriques de l'économie politique.

**Le fétichisme de la marchandise des *Grundrisse* au *Capital***

Telle est bien, pensons-nous, la fonction de la théorie du fétichisme, qui se propose de déchiffrer ce "hiéroglyphe[[74]](#footnote-74)" social de la valeur, constitutive de cet univers réifié et inversé qu'est le monde de la production bourgeoise. En ce sens, la théorie du fétichisme ne fait que reprendre celle de l'aliénation, mais pour penser une société où Marx perçoit désormais qu'à l'atomisation des individus répond le règne de la valeur. Et c'est précisément parce qu'il fait retour à la conception de l'aliénation de 1844, dans toutes ses implications, qu'il retrouve, en même temps, la nécessité de recourir à la méthode de penser et à la terminologie dialectiques reprises de Hegel, évidentes à la lecture des textes de 1857 -1867.

La différence essentielle entre aliénation et fétichisme se concentre en effet sur ce point : en 1857, l'universalité sociale propre à l'activité et au produit de l'individu est maintenant conçue comme s'exprimant dans la *forme valeur d'échange* du produit. C'est donc en elles - la valeur d'échange, et l'argent qui en est la forme "individualisée" - que s'objective, en dominant les individus, cette universalité sociale. De sorte que "le caractère social de l'activité, comme la forme sociale du produit, comme la part que l'individu prend à la production, apparaissent ici, face aux individus, comme quelque chose d'étranger, comme une chose ; (...) Dans la valeur d'échange, la relation sociale des personnes est transformée en un comportement social des choses ; le pouvoir de la personne s'est transformé en pouvoir des choses[[75]](#footnote-75)".

Cette première formulation du fétichisme (le terme n'est cependant pas prononcé) s'insère dans le chapitre inaugural des *Grundrisse* consacré à l'argent. Elle y clôt l'analyse dialectique de l'essence et de la fonction de l'argent, et débouche sur une réflexion concernant sa genèse, logique et historique[[76]](#footnote-76). C'est que la mise en évidence du fétichisme de la valeur d'échange permet précisément à Marx de faire ressortir le caractère historique de cette catégorie. Elle n'apparaît, en effet, que dans un deuxième stade de l'évolution de la société, une fois détruites ces "premières formes sociales" où dominent "les rapports personnels de dépendance". Tandis que l'évocation d'un "troisième stade" - caractérisé par "l'individualité fondée sur le développement universel des individus et la subordination de leur productivité collective sociale" - laisse clairement entendre que la forme valeur d'échange y est dépassée[[77]](#footnote-77).

Ces considérations prouvent donc nettement que Marx intègre maintenant sa conception philosophique de l'homme et de son histoire, dans ce qu'elle a de permanent depuis 1844, *au sein de la théorie économique*, pour en guider l'analyse critique. Car c'est précisément cette fusion qui va permettre une forme de critique "théorique-historique" - c'est-à-dire dialectique - des économistes, qui n'avait pas cours dans *Misère de la philosophie.* En témoigne le jugement sans ambiguïté porté à l'encontre de la conception a-historique, qui est celle des économistes : "Il est inepte de concevoir cette *connexion* (des individus), qui n'est qu'une *connexion de choses*, comme étant la connexion naturelle (...), immanente à la nature de l'individualité et indissociable d'elle ". Cette connexion, ajoute-t-il, "est un produit historique. Elle appartient à une phase déterminée du développement de l'individualité ; une phase où "l'autonomie et l'étrangeté" de la connexion sociale par rapport aux individus "prouvent tout simplement que ceux-ci sont encore et seulement en train de créer les conditions de leur vie sociale[[78]](#footnote-78)".

Avec la *Contribution à la critique de l'économie politique,* en 1859, Marx approfondit et développe ses analyses des *Grundrisse*. Un premier chapitre dédié à l'étude de la marchandise s'avère donc nécessaire, parce qu'il considère maintenant explicitement que "la marchandise prise isolément (apparaît) comme la forme élémentaire" de la "richesse bourgeoise[[79]](#footnote-79)". Il y traite du double aspect de la marchandise, qui est valeur d'usage et valeur d'échange. Surtout, Marx y dégage beaucoup plus clairement la notion de "travail *général abstrait*", comme travail créateur de la valeur d'échange[[80]](#footnote-80). C'est à cette forme de "généralité abstraite" que revêt le travail social, ajoute-t-il, qu'est dû le fait que "les relations sociales entre les personnes se présentent pour ainsi dire comme inversées, comme un rapport social entre les choses" ; une "mystification" qui ne concerne pas seulement la marchandise, mais tout autant l'argent et le capital, et dont les économistes n'évitent pas le piège [[81]](#footnote-81). Ainsi cette nouvelle conception du travail abstrait lui permet-elle d'amorcer très clairement la critique de la théorie de la valeur de Ricardo. L'économiste anglais, précise-t-il, qui n'envisage que la grandeur de la valeur, considère "la forme bourgeoise du travail comme la forme naturelle éternelle du travail social[[82]](#footnote-82)".

Le paragraphe sur "le caractère fétiche de la marchandise et son secret", dans *Le Capital*, est de loin le plus substantiel des trois exposés de Marx sur le fétichisme ; le seul aussi où le terme même soit prononcé. Il est en tous cas celui qui permet de saisir le plus nettement comment cette théorie du fétichisme, intégrée comme on l'a vu dans sa conception philosophique de l'histoire, constitue en même temps la pierre angulaire de la critique de l'économie politique, et donc, dans le même mouvement, celle de la *science* du mode de production capitaliste que veut être *Le Capital*. (la suite n'est pas tirée ; et voir sur le brouillon, petit morceau pas tapé ; le 29/5/2003)

Pour dire les choses de façon schématique, la théorie du fétichisme (telle qu'elle est exposée à propos de la marchandise, dans le Livre I ), permet d'abord de comprendre pourquoi les économistes classiques - bien qu'ils découvrent "que les produits du travail, en tant que valeurs, sont l'expression pure et simple du travail humain dépensé dans leur production" - restent prisonniers de cette "fantasmagorie qui fait apparaître le caractère social du travail comme un caractère des choses, des produits eux-mêmes[[83]](#footnote-83)". En effet, explique Marx, s'ils perçoivent ce qui constitue la valeur (le travail), et la grandeur de la valeur (la durée du travail), ils s'avèrent incapables d'aller au-delà. En fait, ajoute-t-il, l'économie politique "ne s'est jamais demandé pourquoi le travail se représente dans la valeur, et la mesure du travail par sa durée dans la grandeur de valeur des produits[[84]](#footnote-84)". Et s'ils ne se sont pas posé la question, c'est qu'ils restent, comme d'ailleurs les agents de la production eux-mêmes, victimes de "l'illusion" qu'engendre précisémant le fétichisme inhérent au monde marchand. Cette illusion consiste en ce que l'échangeabilité des produits du travail semble résider dans leur nature même, comme une qualité inhérente aux choses elles-mêmes[[85]](#footnote-85) ; de même que c'est par nature que les instruments de travail paraîssent être du capital[[86]](#footnote-86). Or l'illusion ne se dissipe, continue Marx, qu'à condition d'examiner la *forme* de la valeur ; c'est-à-dire de la saisir comme une forme sociale spécifique que prennent les produits du travail quand ils sont effectués par des individus, indépendamment les uns des autres. Le caractère social de leurs travaux privés ne peut alors se manifester que dans la forme valeur de leurs produits, dans cette *forme sociale* des *choses*, et par la médiation de leurs échanges marchands. De sorte que le rapport social des *hommes* dans la production ne leur apparaît que comme un rapport des *choses* entre elles ; un rapport qui s'autonomise, et domine les producteurs à tel point que leur propre mouvement, dans la production et l'échange, prend à leurs yeux "la forme d'un mouvement des choses, mouvement qui les mène, bien loin qu'ils puissent le diriger[[87]](#footnote-87)".

Elle est le *mouvement* de la pensée humaine qui parvient à appréhender, dans sa vérité, le *mouvement* du processus humain. En cela la dialectique, qui construit un savoir vrai, relève de la science. Il n'y a donc rien d'étonnant à constater que la conception de la science de Marx reprend, en la transposant là aussi, celle de Hegel.

Dialectique et science

Le retournement de la dialectique hégélienne dans les *Manuscrits* est ainsi *organiquement lié*, on le voit, à l'élaboration d'une conception dialectique de l'histoire, par ailleurs fortement marquée d'un caractère prométhéen. Celle-ci nous apparaît aujourd'hui ressortir de la philosophie. Mais elle est considéré par Marx, à l'époque, comme échappant à l'abstraction qui caractérise le mode de penser philosophique, et relevant déjà quasiment de la science[[88]](#footnote-88). Il est vrai que cette conception de l'histoire fait signe, avec évidence, vers "l'histoire conçue", qui est "la science" dans *La Phénoménologie.* Toutefois si le terme de *science* n'est encore employé qu'avec prudence, c'est que Marx ne saurait conserver à la science le statut que lui accorde Hegel.

 Pour le philosophe de Berlin en effet, on l'a rappelé, la science est le moment ultime - le résultat, et le but - de tout le mouvement de l'histoire humaine. Mais c'est parce que celui-ci, en fonction du présupposé de l'identité de la pensée et de l'être, est conçu comme processus de l'esprit. L'esprit doit donc dépasser le monde socio-politique, dans lequel il s'est d'abord extériorisé dans une objectivité qui lui est étrangère ; et il ne trouve son accomplissement véritable que dans le *savoir de lui même* - la science - où vient se confirmer son identité de sujet-objet.

Pour Marx qui récuse l'idéalisme hégélien, la pensée n'est pas créatrice de l'être, et celui-ci n'a pas à être "dépassé" dans la pensée. La pensée et l'être, note-t-il, sont "distincts, et en même temps ils forment une unité[[89]](#footnote-89) ". La pensée est celle *de* l'homme, lequel est un *être* humain *qui pense*. Et dès lors que c'est l'activité pratique, le travail, qui s'avère la puissance créatrice du monde de l'homme, c'est dans cette sphère, celle du monde réel, et par *la pratique* de l'homme, que doit s'achever le processus historique. La conscience humaine est alors l'instance où vient s'inscrire dans la "forme théorique", se "répéter dans la pensée", *l'activité pratique ,* et "la vie sociale réelle" qui en résulte[[90]](#footnote-90). Dans cette perspective, ce ne peut être le "Savoir absolu", le savoir de soi-même de l'esprit, qui est le moment ultime du processus historique. A cette place, vient s'y substituer l'unité que constituent d'une part le communisme, comme forme sociale réelle, produit de *la pratique* historique, - et d'autre part le savoir de ce fait, élaboré par la conscience qui *pense* le communisme en tant que résultat nécessaire du processus de l'histoire[[91]](#footnote-91). En distinguant ainsi le mouvement réel, qui est celui de l'activité pratique, et le mouvement de la pensée - auquel il refuse par là toute prétention ontologique - Marx rejette le fondement idéaliste de la science hégélienne, ainsi que son statut. Mais cela lui permet, en même temps, de conserver - en la transposant sur cette nouvelle base - l'architecture d'ensemble de cette science.

Car ce que Marx a désormais la possibilité de transposer directement de Hegel, c'est la dialectique - considérée dans l'unité de ses aspects objectifs et subjectifs, et qui fonde le savoir vrai. Pour les deux auteurs, en effet, la science est le savoir vrai de *l'histoire,* en tant que celle-ci est le processus constitutif de l'esprit pour l'un, de l'homme pour l'autre ( et quelque soit, bien sûr, les différences évidentes de "contenu" de cette histoire). La dialectique est donc d'abord cet auto-mouvement - effectif, réel - par lequel l'esprit ou l'homme se produisent, et qui se présente comme *l'objet* leur faisant face en tant qu'ils sont sujets dans l'acte du savoir. Mais la dialectique est aussi, pour l'un comme pour l'autre, relative à ce *sujet* qui cherche à construire le savoir vrai de l'objet. L'acte de la pensée, par lequel celle-ci fait sienne le processus historique objectif, est alors nécessairement lui-même un *mouvement*, un *processus* de pensée dont la *forme* doit renvoyer à celle de son objet. Car *penser* véritablement signifie précisément, pour l'un comme pour l'autre, saisir l'objet, le comprendre, comme résultat nécessaire du développement de sa propre activité. Et la pensée ne peut appréhender ainsi son objet dans l'auto-mouvement qui le constitue - c'est-à-dire le penser dans sa vérité - que si, par sa structure même, elle se révèle capable d'épouser ce mouvement et de l'expliciter. Cela signifie que le mode de penser, qui seul peut construire un savoir vrai, est le *mode de penser dialectique*. C'est donc lui qui caractérise la science, au sens plein du terme.

1. Karl MARX, *Postface à la deuxième édition allemande du Capital,* *op.cit*., T. I, p. 29. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Ibid.*, p. 29. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Ibid.,* p. 29. [↑](#footnote-ref-3)
4. G.W.F. HEGEL, *La Phénoménologie de l'esprit*, traduit par Jean Hyppolite, Paris Aubier, 1941, T. II, p. 313. Le mouvement du "Savoir absolu" est, en fait, celui de la *Phénoménologie* elle-même. [↑](#footnote-ref-4)
5. Karl MARX, *Manuscrits de 1844 ( Économie politique et philosophie)*, traduction de Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 138. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Ibid.,* p. 130. Marx souligne que Hegel ne sort pas de la sphère de la pensée abstraite "Quand par exemple il a appréhendé la richesse, la puissance de l'État, etc., comme des essences devenues étrangères à l'être *humain*, il ne les prend que dans leur forme abstraite. Elles sont des êtres pensés - donc seulement une aliénation de la pensée philosophique *pure*, c'est-à-dire abstraite. C'est pourquoi tout le mouvement se termine par le savoir absolu". [↑](#footnote-ref-6)
7. En fonction du matérialisme naturaliste de Marx, l'aliénation n'est donc plus liée, comme elle l'est chez Hegel, au processus d'objectivation elle-même, de "devenir chose" ; une conception que Marx critique explicitement . Voir p. 135-136. [↑](#footnote-ref-7)
8. A cette "aliénation économique" correspond "l'aliénation religieuse" et d'autres formes aliénées de "la vie humaine", telle que la famille et l'État ; *Ibid.*, p. 88. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Ibid.*, p. 56 [↑](#footnote-ref-9)
10. *Ibid.,* p. 84. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Ibid.*, p. 87. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ibid.*, p. 87-89. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Ibid.*, p. 87, et 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". [↑](#footnote-ref-13)
14. Ibid., p. 90 : "La pensée et l'être sont certes *distincts*, mais en même temps ils forment ensemble une *unité*". Voir aussi p. 136 et 138 pour une définition beaucoup plus précise de la spécificité de l'être humain. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Ibid.*, p. 90. Ce couple pratique/théorie découle dejà, dans les *Manuscrits*, de la critique de la philosophie, à laquelle il se substitue (voir aussi p. 95). Mais cette question sera approfondie de façon décisive dans les *Thèses sur Feuerbach*, rédigées l'année suivante. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Ibid.*, p. 87 : "Le mouvement entier de l'histoire est donc d'une part, l'acte de procréation *réel* de ce communisme - l'acte de naissance de son existence empirique - et d'autre part, il est pour sa conscience pensante, le mouvement *compris* ("begriffene") *et connu* de son *devenir*". Cette conception de la théorie, en tant que saisie conceptuelle du mouvement réel, est déjà ici le fondement de la critique du socialisme et du communisme français. Marx précise ainsi à la page suivant que c'est là ce qui manque à "cet autre communisme encore non achevé ": il ne se sait pas, théoriquement, le produit du développement réel de la propriété privée, et cherche donc ailleurs des justifications théoriques, unilatérales ou fausses. Il cite à ce propos Cabet et Villegardelle (p. 88), mais aussi Proudhon, Fourier et Saint-Simon (p.84-85). [↑](#footnote-ref-16)
17. *Ibid.*, p. 128. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Ibid.,* p. 132. [↑](#footnote-ref-18)
19. *Ibid.*, p. 131-132. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Ibid.*, p. 88. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Ibid.*, p. 132. [↑](#footnote-ref-21)
22. *Le Capital*, *Postface*, op. cit., p. 29. [↑](#footnote-ref-22)
23. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit,* Paris, Gallimard, 1940, Coll. Idées, § 189, p. 224. [↑](#footnote-ref-23)
24. G.W.F. HEGEL, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques,* trad. par J. Gibelin, Paris, Vrin,1952, Introduction, §9, p. 35 [↑](#footnote-ref-24)
25. Hegel définit ainsi les trois "moments de tout ce qui a une réalité logique, c'est-à-dire de tout concept ou de tout ce qui est vrai en général" : le premier moment du concept est celui de l'*être*, immédiatement donné dans ses déterminations abstraites, celles que relève l'entendement. Le deuxième moment est celui de l'*essence*, celui où ces déterminations se révèlent, pour la raison, prises dans le mouvement de leur négation ; de sorte que Hegel le désigne comme "le moment *dialectique* (qui) est la propre auto-suppression de telles déterminations finies, et leur passage dans leurs opposées". A ce moment "négativement rationnel" succède alors le moment "spéculatif ou positivement rationnel", celui où la raison "appréhende l'unité des déterminations dans leur opposition, l'*affirmatif* qui est contenu dans leur résolution et leur passage (en autre chose)". Ce moment - celui du *concept* lui-même - est donc celui où s'exprime le résultat *en tant que tel* du processus ; c'est-à-dire qu'il est le positif comme produit de sa double négation. Voir G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I - La Science de la logique,* trad. Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin, 1970, éditions de 1827 et 1830, "Concept préliminaire", § 79-82, p ; 342-344. [↑](#footnote-ref-25)
26. Karl MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p. 55 : "L'économie politique part du fait de la propriété privée. Elle ne nous l'explique pas. Elle exprime le processus *matériel* que décrit en réalité la propriété privée, en formules générales et abstraites, qui ont ensuite pour elle valeur de *lois*. Elle ne *comprend* pas *conceptuellement* ("begreift") ces lois, c'est-à-dire qu'elle ne montre pas comment elles résultent de l'essence de la propriété privée". Voir aussi p. 73, 79-82. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Ibid.*, p. 67. [↑](#footnote-ref-27)
28. *Ibid.*, p. 79. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Ibid.*, p. 73., et p. 84. [↑](#footnote-ref-29)
30. *Ibid*., p. 84-85. [↑](#footnote-ref-30)
31. Le terme de science, concernant l'histoire, n'est utilisé que lorsque Marx envisage qu'à l'avenir elle constituera "la science de l'homme" (p. 95-96). Mais si le terme est peu utilisé, pensons-nous, c'est précisément pour marquer la différence avec le "Savoir abolu". [↑](#footnote-ref-31)
32. Karl MARX Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 65, 69. [↑](#footnote-ref-32)
33. *Ibid.*, p. 58. [↑](#footnote-ref-33)
34. *Ibid.*, p. 49,58, 69. [↑](#footnote-ref-34)
35. *Ibid.*, p. 69. [↑](#footnote-ref-35)
36. *Ibid.*, p. 65. [↑](#footnote-ref-36)
37. *Ibid*., p. 69. Marx ajoute : "Ce qui permet alors naturellement de représenter la chose dans sa totalité (et d'examiner aussi l'action réciproque de ses différents aspects)". [↑](#footnote-ref-37)
38. *Ibid.*, p. 90-91. Le terme de "lutte des classes" n'est pas encore employé. [↑](#footnote-ref-38)
39. *Ibid.,* p. 68 notamment : "Les conditions dans lesquelles on peut utiliser des forces productives déterminées, sont les conditions de la domination d'une classe déterminée de la société". [↑](#footnote-ref-39)
40. *Ibid.,* p. 64. [↑](#footnote-ref-40)
41. *Ibid.*, p. 64, et 66-67. [↑](#footnote-ref-41)
42. *Ibid.*, p. 68. [↑](#footnote-ref-42)
43. *Ibid.*, p. 64. L'expression "des hommes *empiriquement* universels" témoigne bien de cet effort pour retrouver dans la réalité "empirique" le contenu "vrai " des entités abstraites philosophiques que Marx critique. [↑](#footnote-ref-43)
44. *Ibid.,* p. 322. voir aussi p. 67 : "la richesse intellectuelle de l'individu" se développe d'autant plus qu'il sera "délivré de ses diverses limites nationales et locales". [↑](#footnote-ref-44)
45. *Ibid.*, p. 68. [↑](#footnote-ref-45)
46. *Ibid.*, p. 67. [↑](#footnote-ref-46)
47. *Ibid.*, p. 45. Ces prémisses, précise Marx, "ce sont les individus réels, leur action et leurs conditions d'existence matérielles, celles qu'ils ont trouvées toutes prêtes, comme aussi celles qui sont nées de leur propre action". Voir de même p. 51. [↑](#footnote-ref-47)
48. *Ibid.*, p. 51. [↑](#footnote-ref-48)
49. Karl MARX, *Misère de la philosophie, Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 41. [↑](#footnote-ref-49)
50. *Ibid.,* p. 56. [↑](#footnote-ref-50)
51. *Ibid.,* p. 60. [↑](#footnote-ref-51)
52. *Ibid.,* p. 61. [↑](#footnote-ref-52)
53. *Ibid.,* p. 114 : "Les économistes expriment les rapports de la production bourgeoise, la division du travail, le crédit, la monnaie etc., comme des catégories fixes, immuables, éternelles". [↑](#footnote-ref-53)
54. *Ibid.,* p. 129. [↑](#footnote-ref-54)
55. *Ibid.,* p. 115. [↑](#footnote-ref-55)
56. *Manuscrits de 1844*, p. 55 : " L'économie politique part du fait de la propriété privée. Elle ne nous l'explique pas(...) elle ne montre pas comment ces lois résultent de l'essence de la propriété privée (...) elle ne comprend pas l'enchaînement du mouvement". [↑](#footnote-ref-56)
57. *Ibid.,* p. 114-115. [↑](#footnote-ref-57)
58. *Ibid.,* p. 130-131. [↑](#footnote-ref-58)
59. *Ibid.,* p. 133-134 et 177-179. Cette évolution découle du fait que l'histoire est conçue depuis *L'Idéologie allemande* comme fondée sur le procès socio-économique de la production qui détermine les différentes classes, et les contradictions qui les opposent. Elle s'exprimera de façon particulièrement aboutie en 1848 dans le *Manifeste communiste*, où il est dit des "thèses" des communistes : "Elles ne sont que l'expression générale des conditions réelles d'une lutte de classe existante, d'un mouvement historique qui s'opère sous nos yeux" (p. 69, éd. bilingue). [↑](#footnote-ref-59)
60. *Ibid.*, p. 132. [↑](#footnote-ref-60)
61. *Ibid*., p. 133. [↑](#footnote-ref-61)
62. *Lettres sur Le Capital*, lettre 29, 22 février 1858, p. 85. [↑](#footnote-ref-62)
63. (cf lettre de 1858 sur l'utilisation de la *Logique*, et la postface du *Capital*) [↑](#footnote-ref-63)
64. *Préface* p. 4-5 ; c'est nous qui soulignons. [↑](#footnote-ref-64)
65. Le Capital, Préface, p. 18. [↑](#footnote-ref-65)
66. Contribution, p. 2 ; c'est nous qui soulignons. [↑](#footnote-ref-66)
67. Manuscrits, p. 128. [↑](#footnote-ref-67)
68. (mettre les références) [↑](#footnote-ref-68)
69. . (probable qu'il l'élabore à partir de la forme monnaie à noterla suite) [↑](#footnote-ref-69)
70. *Manuscrits de 1844,* op; cit., p. 57-58. [↑](#footnote-ref-70)
71. *Ibid.*, p. 69. [↑](#footnote-ref-71)
72. *L'Idéologie allemande, op. cit*., p. 63. Marx précise alors sa "traduction", à propos de ce phénomène, en continuant par ces mots : "Cette "aliénation", pour que notre exposé reste intelligible aux philosophes, ..." [↑](#footnote-ref-72)
73. *Misère de la philos.ophie, op. cit.*, p. 64. [↑](#footnote-ref-73)
74. *Le Capital*, T. I, p. 86. [↑](#footnote-ref-74)
75. *Manuscrits de 1857-1858 ("Grundrisse")*, Paris, Ed. Sociales, 1980, T. I, p. 92-93. [↑](#footnote-ref-75)
76. *Ibid.*, p. 102-103. [↑](#footnote-ref-76)
77. *Ibid.*, p. 93-94. [↑](#footnote-ref-77)
78. *Ibid.,* p. 98. [↑](#footnote-ref-78)
79. *Contribution à la critique de l'économie politique, op.cit*., p. 7. [↑](#footnote-ref-79)
80. *Ibid.,* p. 9. [↑](#footnote-ref-80)
81. *Ibid.,* p. 13-14. [↑](#footnote-ref-81)
82. *Ibid.*, p. 37. [↑](#footnote-ref-82)
83. *Le Capital*, 1, p. 86. [↑](#footnote-ref-83)
84. *Ibid.*, p. 92. [↑](#footnote-ref-84)
85. *Ibid.*, p. 87. [↑](#footnote-ref-85)
86. *Ibid.,* p. 93. [↑](#footnote-ref-86)
87. *Ibid.*, p. 87. [↑](#footnote-ref-87)
88. 59 Le terme de *science*, concernant l'histoire, n'est utilisé que lorsque Marx envisage qu'à l'avenir elle constituera "la science de l'homme", intégrant en elle aussi les sciences de la nature (*Ibid.*, p. 95-96). Mais la conception de l'histoire qu'exposent les *Manuscrits* renvoie déjà, par sa structure, à celle de la science hégélienne, comme nous allons le montrer. [↑](#footnote-ref-88)
89. *Ibid.,* p. 90. [↑](#footnote-ref-89)
90. *Ibid.*, p. 90. Ce couple pratique/théorie résulte dejà, dans les *Manuscrits*, de la critique de la philosophie, à laquelle il se substitue (voir aussi p. 95). Mais cette question sera approfondie de façon décisive dans les *Thèses sur Feuerbach*, rédigées l'année suivante. [↑](#footnote-ref-90)
91. *Ibid.*, p. 87 : "Le mouvement entier de l'histoire est donc d'une part, l'acte de procréation *réel* de ce communisme - l'acte de naissance de son existence empirique - et d'autre part, il est pour sa conscience pensante, le mouvement *compris* ("begriffene") *et connu* de son *devenir*". Cette conception de la théorie, en tant que saisie conceptuelle du mouvement réel, est déjà ici le fondement de la critique du socialisme et du communisme français. Marx précise ainsi à la page suivant que c'est là ce qui manque à "cet autre communisme encore non achevé : il ne se sait pas, théoriquement, le produit du développement de la propriété privée, et cherche donc ailleurs des justifications théoriques, unilatérales ou fausses. Il cite à ce propos Cabet et Villegardelle (p. 88), mais aussi Proudhon, Fourier et Saint-Simon (p.84-85). [↑](#footnote-ref-91)