

THÉORIE COMMUNISTE

N°21

Février 2007

Directeur de publication

Roland Simon

B.P. 17

84300 Les Vignères

Site

<http://www.theoriecommuniste.org>

contact@theoriecommuniste.org

La lutte anti-CPE	5
<i>Annexe 1</i>	10
<i>Annexe 2</i>	11
T.C. brûle-t-il ?	14
<i>Annexes</i>	22
Karl Marx et la fin de la philosophie classique allemande	33
<i>L' hégélianisme comme force politique</i>	36
<i>Le communisme philosophique</i>	40
<i>Il y a un virus dans le communisme philosophique</i> ..	50
<i>L'abolition du travail dans la théorie de Marx et Engels (1845 -1847)</i>	66
<i>Notre « abolition du travail » n'est pas celle du communisme philosophique</i>	84
<i>Final</i>	91
<i>Annexe 1</i>	91
<i>Annexe 2</i>	92

Le texte que nous publions sur la lutte anti-CPE est une synthèse des textes parus dans Meeting 3 sur cette lutte. Cette synthèse était originellement destinée à servir de base à une discussion lors d'une rencontre internationale en 2006.

A propos des émeutes de novembre 2005, nous estimons que l'essentiel de nos positions a été publié dans Meeting 3.

La lutte anti-CPE

Une mesure nécessaire

Tout le monde sait que le CPE n'est pas en lui-même une mesure plus agressive que la multitude des situations existantes, il n'apporte de ce point de vue rien d'essentiellement nouveau. Dans sa globalité, le patronat n'était pas très demandeur, ce qu'il souhaitait c'était la généralisation du CNE aux entreprises de plus de 20 salariés. Le CPE était une mesure nécessaire, mais une demi-mesure qui renforçait encore la spécificité française de la segmentation de la flexibilité et de la précarité sur les jeunes comme « variable d'ajustement ». Quand le patronat indique l'objectif du contrat unique (disparition du CDI), que le gouvernement cherche à moduler les étapes, que les syndicats sont adeptes de la flexsécurité, de « l'accompagnement du salarié sur l'ensemble de sa carrière », il apparaît que la modification entreprise est une *nécessité*. On ne combat pas une nécessité comme s'il s'agissait d'un mauvais choix ayant chassé le bon choix (de toute façon, la continuité des politiques de « droite » et de « gauche » depuis trente ans nous vaccine contre l'idéologie du choix). Contrairement à ce qui s'était passé à propos des retraites en 2003, le mouvement anti-CPE n'a jamais formulé de « politique alternative » à celle du gouvernement. Quand Laurence Parisot, présidente du *Medef*, tire pour le patronat les leçons du mouvement, elle le trouve éminemment positif dans la mesure où « on a parlé de la précarité ». Elle a raison, la lutte de classe se déroule maintenant sur cette base, comme étant sa situation acquise. Il s'agit de l'affronter comme acquise et non dans un rêve de retour au salariat imaginaire des « Trente glorieuses » et du *Welfare*. Du côté patronal comme du côté du prolétariat, on marche désormais au pas de la réalité.

Au-delà de la précarité formelle du contrat de travail, la précarisation générale du travail salarié jusqu'à y inclure « l'exclusion » du marché du travail s'impose, dans le mode de production capitaliste tel qu'il est issu de sa restructuration, comme mode privilégié de l'exploitation et de la gestion de la force de travail. Tous n'en mouraient pas mais tous étaient atteints. Elle signifie un *système de reproduction capitaliste mondial*. Le principe général de cette gestion et exploitation de la force de travail au niveau mondial réside dans la disjonction entre la valorisation du capital et la reproduction de la force de travail. Là où il y avait une localisation jointe (sur une aire nationale pour simplifier) des intérêts industriels, financiers et de la reproduction de la main-d'œuvre peut s'installer une disjonction entre valorisation du capital et reproduction de la force de travail. Les schémas de la reproduction élargie doivent être pensés mondialement. La mondialisation n'est pas une extension planétaire, mais une structure spécifique d'exploitation et de reproduction du rapport capitaliste.

Les acteurs

Au premier abord, la lutte anti-CPE dont l'étalement sur trois mois est une donnée de base apparaît comme le fait de six acteurs :

→ La masse des salariés, favorable au retrait du CPE, mais ne participant à la lutte que comme « mouvement d'opinion » se manifestant par deux jours de grève, à une semaine d'intervalle, accompagnant les grands défilés syndicaux, il

s'agit essentiellement des travailleurs du secteur public. Cette masse a toujours coïncidé avec sa représentation syndicale.

- La masse des étudiants, favorable au seul retrait du CPE et opposé à l'attaque de la « valeur des diplômes », participant de façon épisodique aux AG et aux « grandes manifestations » et qui ne désirent pas autre chose que faire pression sur le gouvernement.
- Les participants aux AG : une attitude de participation minimale. Souvent on vote la reconduction de la grève et on rentre chez soi.
- Les fractions actives : elles réalisent le blocage des facs (les blocages sont antérieurs à la grève) puis les blocages des voies de circulation, en elles sont recrutés les représentants aux *Coordinations Etudiantes*. Une partie non négligeable de ces fractions se sent de plus en plus coincée dans le carcan autolimitatif des AG de fac et s'organise (ou non) ailleurs, passe d'une fac à l'autre ou erre de manifs en actions et s'oppose au camp des « minorités responsables ». Au long du mouvement, le fossé se creuse de plus en plus entre l'ensemble de ces minoritaires et la masse des étudiants (motion de soutien aux émeutiers de novembre, élargissement de la revendication à l'ensemble de la loi « Egalité des chances », annulation du CNE, mouvement « ni CPE, ni CDI »), mais ils ne peuvent se passer de la légitimité que leur donne cette masse.
- Les lycéens dont l'entrée dans le mouvement provoque, par leur nombre et par le caractère souvent violent et « incontrôlable » de leurs actions, un changement de dimension de celui-ci.
- Des « indésirables » (regroupés sous l'appellation « jeunes de banlieues ») qui s'auto-invitent *naturellement* dans le mouvement, souvent de façon violente et qui jouent un rôle de plus en plus important dans les manifestations, tant dans l'affrontement avec les flics que dans l'agression d'étudiants, et qui surtout sont, contre le point de départ du mouvement, l'existence physique de l'inanité de cette revendication et sa remise en cause.

Clivages, contradictions et dynamique du mouvement

La composante étudiante de la fraction active du mouvement, si elle a multiplié les appels vers « les salariés », « les chômeurs » ou les « sans papiers », a tenu dans la réalité à conserver ses formes d'organisation sur son « lieu de travail » et, en fait de salariés, elle ne s'est liée occasionnellement qu'avec le personnel enseignant et non enseignant des universités. Pour les autres (salariés – souvent syndicalistes de SUD – chômeurs, précaires ou sans papiers), un délégué de temps en temps à la tribune pour affirmer « les passerelles » virtuellement possibles entre des luttes qui ne feront que se côtoyer épisodiquement, et, après une belle salve d'applaudissements, chacun retourne dans son coin. L'auto-organisation des étudiants en tant qu'étudiants n'a été qu'un cor-

poratisme qui a paralysé le mouvement. Les syndicats ne s'y tromperont pas, ils se garderont bien de dénoncer le « gauchisme » et « l'extrémisme » des *Coordinations Etudiantes*. La force d'inertie de la masse étudiante, le fonctionnement extrêmement lourd des débats et l'isolement catégoriel posé en principe se révélant des moyens d'autolimitation bien plus puissants que les méthodes de magouilles ou de calomnies classiques. Les syndicats étudiants abandonnent les AG aux « radicaux » en se réservant la représentation médiatique, les négociations avec le gouvernement et la diffusion omniprésente du discours limité au refus du seul CPE. Les AG se radicalisent en vase clos ; les *Coordinations* se condamnent à produire des déclarations toujours plus déconnectées des pratiques réelles dans les facs. Jamais les AG parisiennes (sauf celle de la « Sorbonne en exil ») ne se poseront la question de ce qu'elles peuvent faire à partir de leurs propres forces. En province, les AG, à partir de leur propre force organiseront les « blocages de flux » et les « déménagements ».

La nature du mouvement l'amenait à un conflit avec sa revendication initiale. La revendication initiale contenait la nécessité, pour la faire triompher, de l'élargir et de ne pas se cantonner au simple retrait du CPE, d'étendre la lutte à d'autres secteurs, ce qui aurait impliqué d'ouvrir les assemblées pour en faire des pôles de convergence et surtout de ne plus se considérer en tant qu'étudiants. Mais alors ce n'est pas le triomphe de la revendication, mais sa remise en cause qui était à l'arrivée. La minorité active était enfermée dans une contradiction : d'une part la nécessité de s'organiser sur SA fac pour garantir la pérennité des AG, d'autre part la nécessité contenue dans la revendication initiale de son élargissement au risque de sa disparition. Mais ce n'était pas que la minorité active qui était enfermée dans cette contradiction, c'était l'ensemble du mouvement. Cette contradiction reflétait toutes les coupures et les clivages du monde étudiant actuel en France et, encore plus fondamentalement, l'anomalie de départ de ce mouvement : ce qui fut objectivement un mouvement étudiant n'avait rien d'étudiant dans son sujet. Le CPE est un *contrat de travail*, non la énième réforme des universités et du *cursus* scolaire. En dehors du caractère objectivement général du mouvement de précarisation et de la nature de la revendication, la nécessité de cet élargissement existait de fait dans la situation des étudiants *eux-mêmes*. Dans les universités les plus combatives (qui correspondent aux filières offrant le moins de débouchés) l'immense majorité des étudiants est salariée, souvent à temps partiel, beaucoup viennent de la banlieue, certains sont sans papiers...et tous ne s'expriment pourtant qu'en tant qu'étudiants. Si, individuellement, beaucoup des acteurs (actifs) portent des critiques qui sortent du cadre étudiant, la position collective exprimée nivelle cela au plus petit commun dénominateur. Dans la pratique la plus terre-à-terre, cela signifie que les facs « occupées » et « bloquées » le sont avec l'accord de l'administration, d'ailleurs ce n'est qu'une partie des locaux qui est concédée pour « l'occupation » et selon des modalités et des horaires négociés consensuellement avec elle (les amphithéâtres ne sont pas pris mais quelques-uns sont accordés par le président, les piquets sont tenus sous le contrôle des vigiles qui en règlent les modalités, les grévistes s'emploient à ce que soit respecté le règlement intérieur - parfois contrôle des cartes d'étudiants pour accéder à certains couloirs). Le fait est que le blocage ne s'est jamais fait contre la direction de la fac mais est toujours considéré comme une décision démocratique prise par l'AG représentative des

étudiants à laquelle l'administration serait censée être obligée de se plier : les usagers de l'université (grévistes et non-grévistes, étudiants et profs, personnel et direction administrative) occupent démocratiquement leurs facs. En s'organisant en tant qu'étudiant, en reproduisant la séparation avec « les autres », on produit une identité commune fictive que vient sanctionner l'auto-organisation exemplaire du mouvement.

La frange active du mouvement oscille constamment entre, d'une part, l'identification à l'ensemble des exploités, non comme simple déclamation, mais sur la base objective qui fait du CPE une mesure entrant dans le cadre d'une précarisation généralisée (que beaucoup connaissent déjà) et, d'autre part, la défense d'une condition d'étudiant devant tout de même offrir quelques garanties supplémentaires par rapport au prolo *lambda*. Entre les deux, c'est toujours le second terme qui majoritairement l'emporte. C'est là la racine de cet ultadémocratie-bureaucratique qui sera l'outil (non la cause, mais sa forme d'apparition) empêchant toute liaison avec les lycéens de banlieue qui, à Paris, mènent au même moment et à quelques stations de RER de distance une lutte massive (plusieurs milliers extrêmement actifs qui développent leurs actions et leurs modes d'organisation de manière complètement parallèle). Les lycéens vivent au rythme local des manifs sauvages, caillassages, affrontement avec la police, blocages des voies de circulation, pillages de quelques supermarchés, sans que les étudiants parisiens n'en soient nullement informés. Quand le lycée se trouve dans les abords immédiats d'une fac, des actions coordonnées sont organisées, c'est-à-dire qu'il y a alliance, mais jamais fusion. Les quelques tentatives d'AG communes (Nanterre et Tolbiac) furent un véritable « bordel ». Les lycéens étant incapables de se couler dans le moule ultra-policé du mode d'organisation étudiant, il y fut mis un terme immédiatement.

Une dynamique contradictoire et un dilemme

Cependant, dans toutes ces limites énoncées, il apparaît que la classification faite au début de ce texte ne correspond pas à des identités définies une fois pour toutes, ce sont des instances ou des moments du mouvement entre lesquelles les individus circulent, passant de l'une à l'autre et en assumant même parfois plusieurs à la fois. En effet, il n'y a pas plusieurs mouvements, mais un mouvement unique dont la différenciation fonctionnelle des acteurs est le fruit de sa dynamique conflictuelle et même contradictoire.

La lutte anti-CPE était un *grand mouvement revendicatif dont la dynamique consistait à se remettre en cause en tant que tel*.

Positivement, tout le monde sait ce qui, à terme, va sortir d'un retrait du CPE. Au mieux, si les projets syndicaux triomphent ce sera une flexsécurité à la française. Qui en veut ? Certainement pas la majorité des étudiants, précaires, lycéens qui étaient dans la rue. En tant que mouvement revendicatif, cela est pourtant la seule issue. Issue que le mouvement ne peut pas se dire à lui-même. *Un mouvement revendicatif dont la satisfaction de la revendication est inacceptable pour lui-même en tant que mouvement revendicatif*. En tant que mouvement revendicatif, le mouvement des étudiants ne pouvait se comprendre lui-même qu'en devenant le mouvement général contre les conditions actuelles du marché du travail et de l'exploitation, c'est-à-dire un mouvement général contre la précarisation. Mais alors soit il se sabordait lui-même dans sa spécificité, soit il ne pouvait

qu'être amené à se heurter plus ou moins violemment à tous ceux pour qui les émeutes de novembre 2005 (qu'ils y aient participé ou non) ont montré que la lutte contre la précarité passe par le refus de tout ce qui produit cette situation, de toute cette société, et le refus de ce que l'on est soi-même, la volonté de ne plus continuer à être ce que l'on est. Faire aboutir la revendication par son élargissement, ce à quoi le mouvement ne pouvait que tendre pour se comprendre lui-même, sabotait la revendication.

Inversement, la généralisation du mouvement qui le conservait en tant que mouvement revendicatif dans sa revendication initiale était paradoxalement la condition de son étouffement. Malgré la manifestation du 18 mars, le « front de luttes » *n'échappait pas* aux syndicats, il leur était *étranger*. Les syndicats n'étaient pas encore des représentants susceptibles d'être reconnus du mouvement, *ils devaient le devenir*. Ce fut le rôle des immenses manifestations et journées de grève du 28 mars dont tout le monde, syndicats et gouvernement, souhaitait la réussite. Seule une grande journée de grève et de manifestations pouvaient placer les Confédérations en situation de représentantes du mouvement lui ayant donné toute son ampleur. A partir de là tout ce qui pouvait se faire sans elles pouvait apparaître, dans la tête de ses acteurs et dans sa réalité de mouvement revendicatif, comme une décroissance, comme un recul.

Bernard Thibaut (secrétaire général de la CGT) pouvait déclarer en novembre : « On n'a pas vu de banderoles, de drapeaux syndicaux certes, mais il est bien question d'emploi, de moyens pour vivre et de dignité ». Qui pouvait croire, pendant le mouvement anti-CPE, à la jonction avec les émeutiers de novembre sur la base d'un CDI pour tous ?

De novembre à mars

Les émeutiers de novembre sont objectivement par leur situation et subjectivement par leur pratique la disparition du CDI pour tous et ils le savent. Que le mouvement anti-CPE le veuille ou non, cette jonction est d'une part, objectivement inscrite dans le code génétique du mouvement et, d'autre part, cette *nécessité* même de la jonction induit une contradiction toute aussi objective.

On peut considérer comme une évidence qu'aucune compréhension du mouvement anti-CPE n'est possible en dehors de l'ensemble formé par cette lutte et les émeutes de novembre. Au-delà de l'objet commun que représente le mouvement général de précarisation de la force de travail, la liaison entre les émeutes de novembre et la lutte anti-CPE fut consciemment vécue et pratiquée dans le mouvement anti-CPE. C'est précisément là le problème. Les classes moyennes ont vu l'ascenseur social se bloquer, les « exclus » savent qu'ils ne pourront jamais le prendre et on fait savoir en novembre que leur propre situation, dans tout ce qui la représente, leur est devenu insupportable et est une cible. L'élargissement du mouvement ne pouvait être le résultat d'une addition de situations, mais *leur rencontre conflictuelle*. En allant à son fondement, parfois malgré lui, le mouvement revendicatif rencontre, dans les « casseurs », son impasse comme mouvement revendicatif. La dynamique revendicative est alors rompue dans la généralisation du mouvement sur sa base propre, sur sa raison d'être ; la généralisation devient un conflit à l'intérieur du mouvement. Par sa nature même, la lutte ne se généralise comme lutte revendicative qu'en se trouvant confrontée avec ceux qui n'ont aucun espoir à mettre dans

la revendication de la lutte. Dans son propre processus de lutte revendicative, la lutte revendicative rencontre sa propre incohérence par rapport à sa revendication même.

Les jeunes de banlieue mais aussi les marginaux de tous les systèmes scolaires ne pouvaient qu'être là, mais leur seule présence était la manifestation physique (personnalisée) de l'inanité de la revendication du retrait du CPE. Une telle nature du rapport à l'intérieur du mouvement entre ses divers éléments ne prend pas la forme d'un long fleuve tranquille.

La reconnaissance d'une unité objective entre les émeutes de novembre et la lutte anti-CPE est un point de départ minimum. Cependant cette base objective commune donne des analyses divergentes si ce n'est franchement opposées. Pour les uns, cela ne veut pas dire que les « deux bouts du bâton » (les « émeutiers » et les « étudiants ») peuvent se rejoindre ; bien au contraire, les différences d'origine sociale pour ne pas dire de classes entre les émeutiers de novembre et les opposants au CPE font que chacun demeure dans sa sphère et dans sa lutte (la coïncidence est renvoyée à un possible futur qui réunira les éléments aujourd'hui distincts). Pour d'autres, la base objective s'est manifestée comme unité d'action et de lutte, la lutte anti-CPE est devenue lutte contre toute forme de précarité et plus fondamentalement lutte contre le salariat en tant que lutte revendicative anti-CPE s'élargissant. Enfin, d'autres affirment que la rencontre a eu lieu car les acteurs ne sont pas très différents (pas de « classes dangereuses », de « vrais prolétaires » d'un côté et de « classes moyennes » de l'autre), mais ils remarquent que la rencontre ne fut que partielle du fait de « manques » dans la pratique des uns et des autres.

Toutes ces analyses se situent dans le cadre de la coïncidence soit pour dire qu'elle est inexistante, malgré la situation commune, soit pour dire qu'elle est quasi totale, soit pour dire qu'elle ne fut que partielle. Donc, on va juger le mouvement par rapport à la position du curseur sur l'axe de la coïncidence. Ce qui n'est pas pris en compte dans tous les cas de figures, c'est que l'unité objective est elle-même un problème et qu'en conséquence la coïncidence soit dans son absence, soit dans sa présence, soit dans sa partialité, ne peut être jugée par rapport à ce qui aurait pu ou dû être, mais comme un *antagonisme* qui n'a pas été massivement dépassé.

L'absence de coïncidence ne peut se limiter à la constatation d'une distance d'origines et de pratiques sociales, elle n'est pas un manque qui pourra se résorber, une solution de continuité à combler par des « revendications plus générales » ou « l'entrée en lutte de l'ensemble de la classe ouvrière », elle est un conflit, une contradiction qui a traversé la lutte anti-CPE.

Ce qui échappe à toutes ces analyses, c'est la dynamique *conflictuelle* de la lutte anti-CPE. *L'enjeu de l'élargissement revendicatif du mouvement était la remise en cause de la revendication, de sa pertinence même*. La simple présence *nécessaire* des émeutiers de novembre, ou la simple existence de ces émeutes trois mois auparavant, étaient l'existence physique de cette contradiction. La dynamique était contradictoire, une contradiction pouvant aller jusqu'à la violence entre les acteurs. Nous avons là un *écart (gap)* à l'intérieur de l'action en tant que classe entre n'exister que comme classe du capital et, par là même, se remettre en cause comme classe : une contradiction interne de l'action en tant que classe.

Retour sur la dynamique contradictoire du mouvement et son expression

Si l'on part de cette base objective commune qui est la restructuration de la gestion et de l'exploitation de la force de travail en France et à l'échelle mondiale et qui nous contraint à analyser conjointement les émeutes de novembre et la lutte anti-CPE, nous sommes amenés à envisager la lutte anti-CPE non seulement comme animée d'une dynamique, mais encore d'une *dynamique contradictoire*.

C'était là, la dynamique de ce mouvement et que la majorité des étudiants et scolaires s'y soit opposée n'y change rien mais souligne son côté conflictuel. Même minoritaire quantitativement, c'est paradoxalement de cette dynamique de dépassement du simple contenu revendicatif initial du retrait du CPE qu'est venue la satisfaction de la revendication. Sans le bouillonnement diffus et incontrôlable dans les collèges et lycées de la banlieue parisienne et son débordement sur les alentours (supermarchés, voies de communications), sans la jonction entre scolaires et jeunes prolétaires déscolarisés à Grenoble, Nantes, Rennes, Paris et dans une moindre mesure à Toulouse ou Marseille, sans les risques soulevés par des occupations comme celle de la Sorbonne ou de l'EHESS, sans l'ouverture réelle effectuée par les AG des facs de Nanterre ou Villetaneuse, sans l'ampleur prise en quelques jours par les blocages routiers et ferroviaires, sans les « cortèges improvisés » de parfois plusieurs milliers de personnes, il n'y aurait pas eu de retrait du CPE.

Quand le mouvement a commencé à prendre de l'ampleur à Paris, c'est-à-dire surtout après la manifestation du 7 mars, la dynamique contradictoire de ce mouvement est apparue dans l'autotransformation, dans la lutte entamée, d'une grande partie de la fraction active de ce mouvement. La revendication anti-CPE rencontrait très vite, mais contre elle dans sa singularité, l'ensemble de la question de la précarité et de l'évolution du rapport salarial. Ceux qui demeuraient insatisfaits des formes stériles développées dans les AG étudiantes voulaient se donner le moyens de se rencontrer. Il ne s'agissait pas d'introduire dans le mouvement une dimension qu'il n'avait pas, encore moins de lui montrer la voie ou de servir de modèle, mais de mettre en pratique ce qui était déjà là dans le mouvement. Cette mise en pratique passait par l'occupation permanente d'un lieu.

La première occupation, celle de la Sorbonne, fut tout à la fois un échec et un succès. Ce fut un échec car l'administration répondit à l'occupation par un blocus immédiat : on laissait quelques dizaines d'étudiants isolés s'attarder dans un amphi surveillé par les vigiles. Mais ce blocus fut dans les jours qui suivirent tourné par des centaines de manifestants, pas tous étudiants, qui entrèrent de force dans les bâtiments. La réaction fut immédiate, il était hors de question pour le gouvernement de laisser la Sorbonne être le point de ralliement que les occupants voulaient qu'elle soit. Le rectorat justifia explicitement l'expulsion par le fait que des non-étudiants avaient rejoint l'occupation. Ce fut un succès à cause du retentissement que cette occupation eut dans le mouvement, même si l'occupation de la Sorbonne n'avait absolument pas pour objectif premier d'être un acte « symbolique ».

L'occupation de l'EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), permise par la complicité (apparente) avec un certain nombre d'étudiants de cette institution, succéda dans la foulée à celle de la Sorbonne.

L'assemblée qui se réunit chacun des quatre soirs de l'occupation réunissait autour de quatre cents personnes (avec un fort renouvellement, c'est quelques milliers de personnes qui sont passés à l'EHESS soit pour les assemblées, soit en dehors). L'assemblée se tenait à 19 heures pour permettre aux gens qui travaillaient d'y participer et il y eut de fait une importante présence de jeunes précaires essentiellement de la restauration et autres intérimaires. N'étaient pas admis les opposants au mouvement et les observateurs (par définition les journalistes). L'assemblée était plutôt un « forum » qu'une « instance souveraine » ou « décisionnelle ». Une décision ne pouvait exister que parce qu'une partie des gens avait décidé de la rendre effective.

Il y eut cependant beaucoup de propositions et peu de réalisations. Elle posa la nécessité du dépassement du cadre étudiant du mouvement, elle appela, la première, à la généralisation du blocage des voies de circulation et organisa des actions dans ce sens, elle appela et organisa la « bifurcation » des manifestations qui réalisa même très partiellement la jonction avec les « éléments extérieurs », elle réalisa, au moment de la fin programmée du mouvement par la satisfaction de sa revendication, la brève occupation d'une Bourse du travail près de République affirmant dans le texte du moment « notre situation dans le capitalisme ne peut aller qu'en empirant » (4 avril 2006). *Dans la dynamique du mouvement, la grande mesure de l'assemblée d'occupation de l'EHESS fut sa propre existence.*

Ses limites furent celles du mouvement en général, parce que cette assemblée n'était pas une formation extérieure au mouvement, tout cela se confiait, se murmurait ou se disait de manière diffuse dans le mouvement. Son problème a été celui, général, du mouvement qui ne pouvait parvenir à son propre fondement que dans une conjonction encore aléatoire et constamment réversible entre, d'une part, le refus de la précarité « particulière » du diplômé, d'autre part, le refus de la précarisation générale existante, *et, enfin, le refus de tout ce qui produit cette situation.* Disons-le clairement : entre les étudiants refusant *comme étudiants* le marché du travail, les travailleurs stagiaires et les lycéens conscients que les études supérieures soit leur sont inaccessibles, soit, comme ils le voient par expérience dans leur famille, n'apportent pas la solution espérée, et les « émeutiers de novembre » qui n'étaient pas enfermés dans une particularité comme les rapports de police des « Renseignements généraux » l'ont montré ou les audiences des tribunaux.

Le mouvement est demeuré de fait un mouvement contre l'extension de la précarité formelle aux diplômés, mais, dans la situation actuelle du capitalisme, il ne pouvait échapper à sa dynamique, tout comme l'expression pratique de celle-ci ne pouvait s'échapper de ce dont elle était seulement la dynamique et non le dépassement. Dès les débuts du mouvement, le 22 février, à Rennes, les étudiants les plus actifs dans le mouvement, ceux qui ont initié le blocage de la fac afin que soit « libéré le temps et l'énergie sans lesquels il n'y aurait pas de lutte », posent en principe : « Nous considérons que rejeter une réforme qui aggrave nos conditions de vie ne doit pas signifier la valorisation unilatérale de l'état de chose pré-existant » (Rennes, *Tendance gréviste ni CPE/ni CDI*). « Ne nous leurrons pas : le CPE ne sera pas retiré si nous commençons à nous dire qu'il faudra peut-être reprendre les cours si le gouvernement ne cède pas très vite. Il ne sera retiré que si, partout, est reprise l'idée qu'il faudra la

police pour nous faire plier, que nous n'accepterons pas que l'immobilisme et la lassitude de ceux qui restent spectateurs du mouvement décident pour nous » (*ibid.*)

Ce sont aussi les étudiants qui votaient avec leur carte d'étudiant à la main qui ont participé à l'envahissement des gares, au blocage de dépôts de bus, aux barages de pneus en flammes sur les axes routiers, à la construction de murets sur les autoroutes. Non seulement, même marginalement (une « marge » significative), la jonction a eu lieu, mais encore la violence n'est pas demeurée le fait de ses spécialistes, mais s'est diffusée parmi les tenants « ordinaires » de la lutte anti-CPE. Même les spectateurs non-dispersés de ces affrontements les rendaient matériellement possibles par leur présence (la frontière entre les spectateurs et les acteurs étant souvent très mince). Tant et si bien qu'il fallait pour l'État, les syndicats et la police *recréer la différence*. Sarkozy donnait comme consigne aux flics de bien « distinguer les casseurs des bons manifestants », ce qui signifie que cela devenait difficile. La collaboration des SO syndicaux avec les forces de l'ordre n'est pas une pratique nouvelle ; en revanche l'entreprise de communication des directions syndicales visant à afficher leur travail avec la police pour assurer la dispersion des manifestants et l'arrestation des « retardataires » est relativement nouvelle. Elle marque la limite dans laquelle se retrouve le syndicalisme : quand bien même le mouvement est revendicatif et les syndicats veulent négocier, l'identité du manifestant à lui-même comme individu-moyen-raisonnable-désirant-la-négociation n'est plus assurée. Importante, quoique minoritaire, la « jonction » a eu lieu, c'était la dynamique du mouvement, en quelque sorte inscrite dans son code génétique (la « base objective »), mais alors *cette dynamique n'a pas été un simple élargissement revendicatif, mais une remise en cause de la revendication...* qui seule a fait aboutir la revendication.

La violence indique le niveau atteint par le rapport de forces, crée une communauté de lutte, montre que l'on attaque pas des idées mais une société concrète qui est présente dans des bâtiments (attaque d'une ANPE à Rennes, saccage des locaux de l'UNI et de l'UNEF lors de l'occupation de la Sorbonne), des lieux, une configuration urbaine, qu'il s'agit d'un système qui n'est pas un monstre automatique se reproduisant par sa propre inertie. L'exploitation est une contrainte et il y a des institutions spécialisées de la contrainte. La violence est quelque chose qui, à un moment, s'impose, naît spontanément du mouvement, devient une de ses formes d'expression. Mais si, dans le cours du mouvement, la violence demeure en son sein une affaire de spécialistes *ou l'affaire d'une catégorie particulière*, sa mise en œuvre ou pire sa valorisation devient la représentation, le *spectacle* de ce dépassement. Elle devient étrangère à elle-même, étrangère à ses propres auteurs. Le mouvement anti-CPE s'est tenu avec difficulté sur cette ligne rouge car si, dans la violence, s'est exprimée la rupture nécessaire de sa dynamique de mouvement revendicatif, cette rupture a été le fruit d'une conjonction aléatoire, constamment réversible. La conjonction est non seulement conflictuelle, ce qui n'est pas grave, mais elle peut confirmer et entériner la conflictualité, la bloquer comme conflictualité interne : impasse du mouvement qui ne parvient pas lui-même, dans sa pratique, à se dépasser.

Que certains ne se soient pas reconnus dans le mouvement, c'est ce qui est apparu de manière *frappante* lors de la manifestation qui s'est achevée aux Invalides. Cette segmentation en groupes antagonistes ne peut être inter-

prétée comme l'opposition entre les « jeunes de banlieue », qu'on les qualifie de « vrais prolétaires », de « classes dangereuses » ou de « lumpen-barbares » et les « étudiants des classes moyennes ». D'un côté, les étudiants sont loin d'être un groupe homogène comme « classe moyenne » et encore moins les étudiants qui étaient dans l'action ; de l'autre l'identification par la casquette ou le capuchon et les Nike n'a jamais fourni la base d'aucun groupe social, ni celle de comportements unifiés. Il est important d'interpréter la segmentation comme étant celle d'un tout, le prolétariat, dont une des caractéristiques communes est justement d'être en permanence segmenté. La segmentation est telle que les catégories segmentées – que ce soit les « étudiants », les « jeunes de banlieue » ou même les « classes moyennes » – sont dépourvues des caractéristiques communes qui font qu'on pourrait les considérer comme classe (aucune partie ne possède en elle-même la qualité du tout). Il n'y a pas de catégorie « tout en bas » qui serait seule à même de recueillir la légitimité prolétarienne. La dynamique était contradictoire, une contradiction pouvant aller jusqu'à la violence entre les acteurs.

C'est, fondamentalement, dans cette contradiction de la dynamique, que se sont situées une multitude d'initiatives foisonnantes ; on peut les repousser et les négliger comme minoritaires, comme le fait d'activistes, ou comme « paroles verbales ». Cependant, bien que minoritaires, cela dépassait et, de loin, les supposés activistes professionnels (qui, comme les « casseurs », ne sont pas des extra-terrestres), ensuite il n'existe aucun lien logique, théorique, historique, empirique entre la dynamique d'un mouvement et l'aspect minoritaire ou majoritaire de ceux qui, à un moment donné, l'ont exprimée. Dans la mesure où ces actions ne furent que la mise en pratique d'une dynamique et de nécessités apparues dans le mouvement, elles ne peuvent pas être qualifiées d'activisme. Elles ne peuvent l'être que dans la mesure où cette mise en pratique de la dynamique du mouvement s'est retrouvée comme étant une pratique *particulière* dans le mouvement qui vivait de la conflictualité de sa dynamique mais ne la dépassait pas.

Théorie

Cette dynamique contradictoire du mouvement n'est pas un trait accidentel, spécifique de la lutte anti-CPE. Elle est la forme particulière d'un trait général des luttes actuelles. Dans la revendication qui, dans sa logique même, se retourne contre elle-même, nous reconnaissons la contradiction interne des luttes actuelles. Exister et lutter en tant que classe de ce mode de production, agir en tant que classe, c'est d'une part n'avoir pour horizon que le capital (maintenant, de ce que l'on est en tant que classe dans le mode de production capitaliste ne surgira aucune libération, ni affirmation, aucune prise du pouvoir par le prolétariat) ; c'est, d'autre part, dans la contradiction avec le capital qui est devenue le seul lieu pour le prolétariat de son existence comme classe ne comportant plus aucune confirmation pour lui-même, être en contradiction avec sa propre reproduction comme classe. C'est un conflit interne et général de l'action de classe actuelle qui génère dans la plupart des luttes un *écart* entre les pratiques qui les constituent. Agir en tant que classe comporte le fait qu'être une classe est une contrainte existant dans le capital, face à soi. Les émeutes de novembre ont été une forme paroxystique (une totale extraversion en tant que reconnaissance de soi-même comme catégorie du mode

de production capitaliste), la lutte anti-CPE a été une forme ordinaire des contradictions internes que cela implique.

Dans de telles circonstances, l'autonomie ou l'auto-organisation du mouvement étudiant ne pouvait être qu'une pratique appartenant aux limites du mouvement, le fixant dans son identité étudiante et revendicatrice. L'auto-organisation elle-même (les *Coordinations nationales*) a été traversée par cette contradiction. D'un côté, elle ne parvenait pas à exprimer la *réalité* du mouvement dans son ensemble, de l'autre, elle se déséquilibrait elle-même dans un constant appel à son propre élargissement. L'enjeu de l'élargissement était non seulement la remise en cause de la revendication initiale, mais de quelque chose à revendiquer. Dans le cas spécifique de cette lutte contre la *précarité*, un élargissement qui aurait été le refus de la précarisation générale de la force de travail, ne pouvait trouver, par l'objet même de la lutte, dans l'existence de la force de travail rien d'autre que le capital. Qui va trouver dans l'affirmation libérée de la force de travail précarisée la base de la société future ? Se reconnaître comme classe, c'est poser sa propre existence de classe comme une contrainte extérieure existant dans la reproduction du capital. Se reconnaître comme n'existant comme classe que dans l'existence du capital peut donner lieu à toutes sortes d'organisation, mais ce sera le contraire exact de l'auto-organisation, c'est-à-dire de la classe, du sujet, se prenant elle-même comme objet de son affirmation.

Ce qu'annonce une dynamique contradictoire comme celle de la lutte anti-CPE, c'est que le prolétariat n'a plus, dans la reproduction du capital, de base pour se constituer en classe autonome, c'est inversement l'unification du prolétariat contre son existence en tant que classe, dans son abolition.

Avis de recherche pour mouvement disparu

Le retrait du CPE « obtenu » tout est « rentré dans l'ordre en un clin d'œil » (ou presque). La manif du 1^{er} mai n'a même pas été un enterrement, mais une inexistence. Le mouvement, dans son cours même, montrait bien que le retrait ne serait pas vécu comme une victoire. Aucun discours démocrate radical n'est venu positiver la « victoire ». Le contenu de celle-ci, tout le monde le connaît : au mieux, la fameuse « flexsécurité » syndicale. La satisfaction de la revendication n'était pas satisfaisante, mais l'empilement des revendications n'était pas non plus la dynamique du mouvement.

Tout s'est arrêté.



Annexe 1

Chronologie accélérée de la lutte anti-CPE

16 janvier 2006 : annonce par le gouvernement de l'instauration du CPE dans le cadre de la loi « Égalité des chances »

9 février : début du mouvement à Rennes, blocage de la fac.

18 février : première coordination nationale réunie à Rennes, 30 facs représentées, quasiment aucune n'est en grève.

21 février : Nanterre entre dans le mouvement.

7 mars : première grosse manifestation et affrontements avec la police

13 mars : début du mouvement lycéen à Montreuil, ballade sauvage des lycéens. Le mouvement étudiant continue à croître. Plusieurs attaques d'ANPE, d'agences d'interim, sièges du Medef, Mac Do...

15 mars : Paris, manifestation sauvage, affrontements avec la police. Affrontements devant la Sorbonne.

16 mars : affrontements et manifestations sauvages à Nantes, Montpellier, Toulouse, Paris, Rennes, Chalon-sur-Saône, le Raincy, Vitry. Paris : manifestants agressés par les « casseurs », affrontements à Sèvres-Babylone avec la police. Le soir 2 000 personnes affrontent les CRS devant la Sorbonne. Un supermarché est pillé par les lycéens à Arpajon.

17 mars : le mouvement étudiant atteint son apogée. 66 universités sur 84 sont en grève, 40 sont bloquées. Mais les votes contre les blocages commencent à se multiplier (Orléans, Bordeaux, Nancy, Avignon, Paris V). A partir de ce moment, en tant que mouvement étudiant, la lutte anti-CPE commence son déclin.

18 mars : grosse manifestation syndicale. Affrontements à la Nation à Paris (34 CRS blessés, 167 arrestations), à Clermont-Ferrand, Grenoble, Tours, Marseille, devant la Sorbonne.

20 mars : occupation de l'EHESS. Manifestations d'une dizaine de lycées de la Seine-St-Denis : Drancy, voitures en flammes, caillassage avec les flics ; Fontenay-sous-bois, 300 lycéens bloquent l'autoroute.

21 mars : plus que 15 universités bloquées. Mais au même moment 814 lycées sur 4 300 sont bloqués, 191 fermés. Plus significatif du changement de nature du mouvement : en Seine-St-Denis, 25 lycées sur 64 sont bloqués dont 8 fermés par l'administration. Les deux lycées de La Courneuve et les deux lycées de Noisy-le-Sec sont fermés.

22 et 23 mars : les votes contre les blocages des facultés se multiplient.

23 mars : nouvelle grosse manifestation. Affrontement avec la police aux Invalides et agressions des manifestants par des « bandes venues de banlieue ». Ce qui n'est pas fortuit par rapport au basculement intervenu dans le mouvement. Le matin des affrontements avec la police ont lieu à Savigny-sur-Orge, Ivry, St-Denis.

24 mars : 150 « casseurs » dévastent le centre ville de St-Denis entre 9h et midi. A ce moment-là, depuis le début du mouvement : 1 420 interpellations, 453 flics blessés. Evacuation de l'EHESS. Les syndicats sont reçus par le Premier ministre

28 mars : encore une grosse manifestation syndicale. Affrontement à la République (Paris) avec la police, intervention musclée du Service d'ordre de la CGT. Saccage dans le vieux Lille.

29 mars : blocage sauvage du Périphérique à Paris par les lycéens. Manifestation non autorisée à Châtelet (Paris). Aux Ulis (banlieue parisienne) bataille avec les flics devant le lycée. Blocage des voies ferrées en banlieue parisienne.

31 mars : après le discours de Chirac, manifestation sauvage de nuit à travers Paris entre 20h et 3h du matin. Nuit d'affrontements à Nantes.

3 avril : Caen dégradation de plusieurs agences d'intérim.

4 avril : nouvelle grosse manifestation syndicale (la cinquième). Les syndicats discutent officiellement avec l'UMP de la nouvelle loi. Lille : incendie d'une agence d'intérim

7 avril : à Montreuil, les lycéens bloquent l'autoroute.

9 avril : la huitième coordination nationale maintient le retrait de la totalité de la loi « Egalité des chances » mais...

10 avril : plus que 33 universités « perturbées ». Chirac annonce le retrait du CPE.

11 avril : levée des derniers blocages (ceux qui existaient encore). *Le mouvement qui s'arrête ici n'est plus le mouvement étudiant qui avait commencé.*

Bilan : 822 majeurs déférés devant un tribunal dont 271 en comparution immédiate. Parmi ces 271, 71 prennent du ferme (32 à Paris), 167 prennent des peines avec sursis. 221 mineurs passent devant un juge, 2 sont incarcérés.

Commentaires

Voilà un mouvement social qui n'apas gonflé jusqu'à la victoire mais qui fut *victorieux quatre semaines après le début de son déclin*. Après le 17 mars, le mouvement spécifiquement étudiant faiblit, le mouvement lycéen et celui des « indésirables » gonflent. L'élargissement n'a pas été que « paroles verbales » de la part des coordinations. Le mouvement ne pouvait que se diffuser, mais se diffusant il devenait minoritaire en tant que mouvement étudiant. La revendication initiale était soit remise en cause, soit tout simplement abandonnée pour un pur et simple rejet de ce qui était, pour beaucoup d'acteurs entrant alors en scène, leur situation déjà existante.

A ce moment-là, la lutte n'a pas débouché sur une négociation entre syndicats et gouvernement comme sortie de crise dans la mesure où la sortie de la crise pouvant être réglée par une négociation était largement entamée par le reflux même du mouvement dans sa revendication initiale. Les syndicats n'ont jamais été en position d'avancer positivement « la solution » de la « sécurité sociale professionnelle ». Le mouvement qui s'achève le 11 mars est un mouvement qui a remis en

cause la revendication initiale ; tendanciellement il n'est plus revendicatif mais n'a aucune autre perspective. Il ne s'agissait plus pour ce mouvement de faire reculer la précarité mais de lutter contre la précarité réellement existante, sans revendications. Soudainement, le retrait du CPE relégitime la revendication qui avait été remise en cause et place ce mouvement au-dessus du vide.

Annexe 2

Le mouvement étudiant : un mouvement des « classes moyennes » ?

L'économiste allemand Gustav Schmoller forgea la notion de « nouvelles classes moyennes » (bureaucraties industrielle et étatique) en 1897. Ces couches, en expansion tout au long du XX^e siècle ne sont plus reproduites. On peut les définir par les revenus ou le type d'emploi, on peut aussi les définir comme une fonction sociale (un mouvement de la société) : la crise convoque (cristallise) les classes moyennes qui existent comme fluidité et promotion sociale. La prolétarianisation n'est pas un avenir, elle est visible, actuelle.

- Cinq ans après leur sortie, 7 % des titulaires d'une licence sont au chômage ; 5 % sont ouvriers ou employés non-qualifiés ; 14 % sont ouvriers ou employés qualifiés.
- Sur environ 240 000 bacheliers (chaque année, la part des bacheliers généraux diminue dans le nombre total des bacheliers) entamant, chaque année, des études supérieures, 25 % les arrêtent au bout d'un an, seulement 38 % deviennent diplômés du supérieur.
- La moitié des étudiants travaillent, cela est de moins en moins vécu comme un stade transitoire et de plus en plus comme un mode d'entrée dans la « vie active », 62 % des étudiants n'auront aucun diplôme du supérieur.
- Les enfants d'ouvriers et d'employés dont les parents représentaient, en 2004, 30 % de la population, occupaient 23,1 % des places universitaires (la sous-représentation a perdu son caractère abyssal des années 1960). En outre, les statistiques sur la surreprésentation des classes moyennes et supérieures dans l'enseignement supérieur ne présument en rien de l'origine des étudiants engagés dans la lutte anti-CPE qui créa, parmi les étudiants, une opposition suffisamment forte pour ne pas hésiter à se manifester. En effet, il est facilement imaginable que sur les 62 % qui n'obtiennent aucun diplôme et les 25 % qui arrêtent au bout d'un an, les enfants d'employés et d'ouvriers soient surreprésentés, tout comme dans les 50 % qui travaillent et que ces catégories-là aient fourni les gros bataillons du mouvement. Les chiffres en masse ne nous donnent pas les chiffres en flux sur les deux premières années universitaires qui fournirent la masse des étudiants engagés dans le

mouvement (si les enfants d'ouvriers et d'employés représentent 23,1 % de la masse des étudiants, si 25 % des étudiants abandonnent durant la première année, considérant que dans ces 25 %, les enfants d'ouvriers et d'employés sont surreprésentés ; étant donné l'origine sociale connue des diplômés, il en résulte que la proportion d'enfants d'ouvriers et d'employés entrant à l'université est sensiblement supérieure à 23,1 %).

- On peut présenter toutes les statistiques ; ce qui est évident, c'est que pour la masse des entrants dans l'enseignement supérieur, celui-ci ne fonctionne plus comme un appareil de reproduction et cela se sait *au présent*. La « prolétarisation » est visible, *actuelle*. Même un diplôme ne garantit plus l'accès à des revenus réguliers ; en revanche l'absence de diplôme garantit d'être dans la « merde ».
- Enfin, même s'il est indéniable que la masse des étudiants est issue des classes moyennes, le mouvement anti-CPE (*cf.* chronologie) ne se limite pas, loin de là, à un mouvement étudiant, et ce fut là sa dynamique contradictoire.



T.C. brûle-t-il ?

Commentaires sur « Les derniers feux du programmatisme prolétarien » de Guigou et Wajnsztein (*Temps Critiques*)

—
[www.anglemort.net/article.php
p3?id_article=78](http://www.anglemort.net/article.php?p3?id_article=78)

« N'étant pas candidat à l'élection présidentielle, je me fous complètement du mariage homosexuel ».

(Louis Martin, *Mémoires apocryphes*)

Le texte de J. Guigou et J. Wajnsztein (G&W) *Les derniers feux du programmatisme prolétarien* globalement ne fait que répéter les thèses habituelles de *Temps Critiques* dont la critique déjà faite ne présenterait aucun intérêt à être répétée (cf. *Fondements critiques d'une théorie de la révolution*, Ed. Senonevero, pp.317 à 363) si le point 2 de ce texte ne présentait des critiques pertinentes aux thèses développées par *Théorie Communiste* (TC) dans le texte *L'auto-organisation est le premier acte de la révolution la suite s'effectue contre elle* et plus généralement dans le n° 20 intitulé *Théorie de l'écart*. Certaines positions de ces textes doivent être précisées à la suite de ces critiques qu'il est difficile de considérer indépendamment des positions générales de *Temps Critiques* dont il sera question dans les annexes.

Globalement ce que *Temps Critiques* ne pardonne pas à TC c'est de considérer que durant toute la période de la fin des années 1960 et du début des années 1970, l'existence indéniable dans les luttes de cette période d'une remise en cause de l'affirmation du prolétariat et de la révolution comme émancipation du travail, n'était qu'une détermination interne de cette affirmation et de cette émancipation, c'est-à-dire que le mouvement demeurerait programmatique y compris dans la remise en cause de celui-ci. Ce n'est que dans sa caractérisation dominante et à partir d'elle que l'on peut comprendre ce qui la remet en cause. Il ne s'agit pas d'une querelle d'archéologues de la lutte de classe. L'enjeu est actuel et il est double. Détacher du reste du mouvement, les pratiques qui remettent en cause l'affirmation de la classe et l'émancipation du travail deviennent des éléments précurseurs d'une perspective *aclassiste* de la révolution. Se trouverait ainsi justifiée l'identification de toute lutte ouvrière au programmatisme, la remise en cause du programmatisme devient alors un abandon de la révolution comme action du prolétariat c'est-à-dire d'une classe.

Passons sur la mauvaise foi certaine qu'il y a à dire que nous faisons de l'auto-organisation un « ennemi ». Tout le texte *L'auto-organisation est le premier acte de la révolution, la suite s'effectue contre elle* montre que l'auto-organisation formalise dans la lutte revendicative l'irréconciliabilité des intérêts entre la classe ouvrière et la classe capitaliste, elle est par là le moment nécessaire de l'apparition de l'appartenance de classe comme limite et comme contrainte extérieure et la forme dans laquelle peut s'amorcer contre elle la révolution communiste. Nous nous contentons de marquer les limites intrinsèques de l'auto-organisation, la traiter en ennemie serait tout simplement une connerie. Nous laisserons également de côté la « concession majeure » faite par TC au

démocratisme radical : du fait que nous critiquons l'auto-organisation, nous ne pourrions nous en détacher. Autant parler de notre concession majeure à Staline du fait que nous parlons de lutte de classe, ou notre concession à Kautsky ou Lénine du fait que nous critiquons le programmatisme dont ils sont deux éminents représentants.

C'est dans le deuxième paragraphe que la critique nous contraint à préciser notre analyse. TC dit « l'auto-organisation est inséparable d'une classe ouvrière stable », c'est exact. G&W oppose à cela le développement des luttes italiennes de 1962 à 1975. En effet, ces luttes sont d'une part le fait « des franges récemment prolétarisées de la jeunesse, d'individus issus du milieu rural du sud » et, d'autre part, « ce ne sont pas des luttes revendicatives qui s'imposaient mais une révolte clamant : *vogliamo tutti*, ce qui passait concrètement par des revendications touchant tous les aspects du travail. »

Pour le premier point, nous pensons que l'essentiel, ce qui est déterminant pour décrire cette « classe ouvrière stable », ce n'est pas son origine mais son arrivée dans la grande usine (peu de sous-traitance), dans le quartier ouvrier, etc. Cette immigration *interne* s'intègre (souvent conflictuellement) à une classe ouvrière structurellement en contrat à durée indéterminée avec un emploi stable, les systèmes de protection sociale sont plus ou moins garantis et les systèmes institutionnels encadrant la force de travail (pour le meilleur et pour le pire) fonctionnent. Par « classe ouvrière stable », nous n'entendons pas le parcours individuel de tel ou tel prolétaire ni même de fractions du prolétariat, mais des structures d'exploitation et de reproduction définissant la force de travail. En outre si cette fraction de la classe ouvrière est importante dans les luttes des années 1960, il ne faut pas pour autant en surestimer l'importance au point d'en faire l'unique acteur de ces luttes.

Pour le second point, il faut bien comprendre que les ouvriers peuvent « tout vouloir », mais « tout vouloir » *en tant qu'ouvriers* : généraliser leur condition, émanciper le travail, s'approprier les moyens de production, devenir classe dominante, etc. La classe ouvrière peut tout vouloir et l'auto-organisation être la forme et le contenu adéquat de cette affirmation totale d'être la société. Ce qui s'est passé en Italie (comme en France au même moment mais d'une autre manière) ne se limite pas à cela, loin de là, mais « vouloir tout » ce n'est pas automatiquement être au-delà de l'auto-organisation et l'auto-organisation ne peut être autre chose que l'affirmation de l'identité ouvrière comme limite que la lutte exprime pour elle-même.

L'auto-organisation et l'autonomie parviennent dans les luttes italiennes de cette époque à leur remise en cause à l'intérieur d'elles-mêmes avant de devenir la simple expression de l'existence du prolétariat comme limite de sa propre lutte en tant que classe ¹. L'autonomie et l'auto-organisation étaient sur la base d'une identité ouvrière confirmée à l'intérieur de la reproduction du capital la pointe extrême de ce cycle de luttes comportant leur propre critique et remise en cause dans leur manifestation même. Cependant ces critiques et remise en cause ne peuvent être détachées de ce dont elles sont la critique et de ce qui est remis en cause. Le cycle de luttes suivant (le cycle de luttes actuel) n'est pas leur victoire par leur accession à l'indépendance. Ainsi, on peut bien sûr parler avec raison de l'anti-ouvriérisme de Mai 68, mais on ne peut en parler sans parler simultanément de son ouvriérisme et de cet anti-ouvriérisme comme une détermination interne, une contradiction interne, de cet

ouvriérisme à *cette* époque. Cet anti-ouvriérisme avec, en France, son discours post ou crypto-situ, ou, en Italie, son contenu « transversaliste alicien », disparaît en même temps que ce dont il n'est que la critique comme détermination interne. Plus fondamentalement, le refus du travail des années 1960 ou du début des années 1970 n'est pas le même que celui des années 1990 ou 2000. Le premier se limite, comme nous allons le voir dans la longue citation de TC 19 qui suit, à n'être qu'une séparation d'avec la condition ouvrière, le second est en tant qu'ouvrier une attaque de tout ce qui définit cette condition comme attaque de ce que l'on est : de Bologne 1977 aux émeutes des banlieues de 2005.

« La période de la fin des années 60 et du début des années 70 fut la période de la première crise et du premier mouvement révolutionnaire en subsomption réelle. Ce dernier fut plus la liquidation de toutes les anciennes formes du mouvement ouvrier et de tout ce qui pouvait se fonder sur une identité ouvrière ouvrant la voie à l'affirmation du prolétariat comme classe dominante, que la résolution des questions spécifiques de la révolution en subsomption réelle du travail sous le capital. Ce qui fut entrevu, c'est que le communisme n'est pas un mode de production et que l'abolition du capital ne pouvait être que la négation des classes et du prolétariat lui-même dans la production de ce que l'on appelait à l'époque "la communauté humaine". S'il ne fut pas question de l'"usage de l'arme de la centralité du travail", c'est que le contenu critique essentiel de Mai 68 fut de se heurter pratiquement au fait que la révolution n'est pas une question de gestion, d'érection du prolétariat en classe dominante qui généralise sa situation, universalise le travail comme rapport social et l'économie comme objectivité de la société en tant que rapport entre les choses. Les ouvriers ont fui les usines occupées par les syndicats, les plus jeunes et d'autres ont rejoint la contestation étudiante, mai 68 était la critique en actes et souvent « avec les pieds » de la révolution comme montée en puissance et affirmation de la classe. Les ouvriers n'ont réinvesti les usines qu'au moment de la reprise, souvent pour s'y opposer violemment.

« Il était alors devenu évident que la révolution n'était plus l'aboutissement de la montée en puissance de la classe à l'intérieur du mode de production capitaliste, montée en puissance s'achevant dans son affirmation en classe dominante, en pouvoir des Conseils ouvriers ou en État socialiste. Théoriquement, nous n'héritons, tout d'abord, que d'un premier élément qui venait confirmer les productions théoriques les plus lucides de la fin des années 1960 : l'impossibilité de la révolution comme affirmation de la classe et libération du travail. Mai 68 ne resta pas dans cette impasse. Le capital en subsomption réelle avait soumis toute la reproduction sociale, tous les aspects de la vie.

« La révolte embrassa alors la totalité. Le mouvement de 68 nous fournissait ainsi un autre élément. La révolution ne pouvait plus se limiter à changer les propriétaires des usines, ni même se limiter au procès de production. En englobant toute la vie quotidienne, la révolution était la négation de la condition prolétarienne et ne pouvait être révolution qu'à cette condition. C'est de cette façon que le mouvement de mai posa, dans l'histoire de la lutte de classe, la nécessité d'abolir le prolétariat, mais ce ne fut *que de cette façon*.

« La révolte ouvrière contre la condition ouvrière, révolte contre tous les aspects de la vie, était prise dans un déchirement. Elle ne pouvait s'exprimer, devenir effective qu'en se retournant contre sa base réelle, la

condition ouvrière, mais non pour la supprimer, car elle ne trouvait pas en elle-même le rapport au capital qui eut été cette suppression, mais pour s'en *séparer*. D'un côté, un mouvement ouvrier fort aux racines encore solides, la confirmation dans le capital d'une identité ouvrière, une puissance reconnue de la classe mais une impossibilité radicale à transformer cette puissance en force autonome et en affirmation révolutionnaire de la classe du travail, de l'autre, cette impossibilité était *positivement* l'extension de la révolte à toute la reproduction sociale, révolte au travers de laquelle le prolétariat se niait.

« La révolution ne pouvait être que la négation de la condition ouvrière mais il fallait chercher celle-ci, non dans le rapport du prolétariat au capital, mais dans l'universalité de l'aliénation. Aliénation *universelle* et par là *humaine*, celle-ci se justifiait elle-même par la contestation des modes de vie imposés, de la consommation, de la "prospérité capitaliste", comme disent Dauvé et Nésic. Cette révolte contre la condition ouvrière qui s'étendait hors du procès de travail produisait sa raison d'être en dehors d'elle-même. Comme universalité de l'aliénation, elle s'autonomisait de ses conditions réelles, elle apparaissait non pas découler directement de la situation de l'ouvrier, mais être un fait de l'ensemble de la société, de l'"aliénation universelle" dont l'ouvrier était le résumé, la condensation. Ce n'est pas un hasard si cette révolte ne devint effective que dans sa rencontre avec la contestation étudiante. Elle se détacha d'elle-même, devint étrangère à elle-même et se dédoublait en une révolte ouvrière enfermée dans son impasse et la même ayant pris, pour elle-même, une forme autonome et mystérieuse : la révolte contre tous les aspects de la vie mettant l'ouvrier en lumière et en mouvement en tant qu'être *universel* et par là *humain*. Si cette révolte contre la "totalité de la vie" a été comprise comme "révolte humaine", c'est que l'on ne pouvait alors considérer que le prolétariat puisse aboutir, à partir de sa situation même en tant que classe, à autre chose que son affirmation et au mieux à l'impossibilité de celle-ci, en même temps que cette impossibilité était la révolte contre la condition ouvrière, c'est-à-dire la révolte contre l'ensemble de la vie quotidienne. Si la révolte ouvrière se détache d'elle-même et se fixe dans les nuages, constituant ainsi le royaume autonome de l'humanité, cela ne s'explique que par ce qui apparaît, pour nous maintenant, comme les limites, l'autodéchirement et l'autocontradiction de cette révolte ouvrière.

« L'impossibilité de l'affirmation était conservée comme le dernier mot de l'activité révolutionnaire de la classe, mais son contenu purement négatif pouvait alors être dépassé en étant investi d'une dimension positive. La "solution" était de considérer le prolétaire dans sa dimension totale, sa dimension d'individu humain, sa dimension d'Homme. La fin des années 1960, c'est la prospérité (s'épuisant) et la critique de la prospérité (société de consommation, vie quotidienne, aliénation), c'est le mouvement ouvrier et le refus du travail, cela apparut comme la solution de l'énigme. La révolution devait être ouvrière et humaine, mais ouvrière parce que dans l'ouvrier, c'était l'homme qui était nié. En tant qu'ouvrier, le prolétaire avait la possibilité de casser cette société, en tant qu'homme de construire la nouvelle. En demeurer là, c'est en demeurer à une idéologie née de l'échec de 68. L'échec de 68 ce fut d'avoir été le dernier grand mouvement à ne pouvoir avoir pour perspective que la gestion ouvrière, *au moment même où la plupart de ses activités était la critique de cette perspective*.

« Comment une classe agissant strictement en tant que classe peut-elle abolir les classes ? Telle est la question centrale de la théorie. Alors qu'à partir de la fin des années 1970, les transformations en cours du rapport d'exploitation étaient en train de nous fournir une nouvelle solution qui ne passait plus par l'affirmation de la classe et l'incroyable période de transition, la plupart des réflexions théoriques de l'époque, au lieu de comprendre l'échec de 68 comme un changement de période historique dans la contradiction entre les classes et simultanément l'affirmation du prolétariat comme une époque révolue, insufflaient de l'humanité dans le prolétaire. Les plus radicaux dans cette démarche abandonnaient toute théorie de la révolution comme prolétarienne (*Invariance*), les autres faisaient du prolétariat le dépositaire d'une « tension vers la communauté humaine » et considéraient l'idéologie qu'ils avaient produite sur l'échec de 68 comme la formule révélée de la révolution communiste : sous le prolétaire, l'homme ; sous le travail, l'activité humaine.

« L'époque de l'affirmation du prolétariat n'était pas comprise comme surmontable dans les termes mêmes du rapport d'exploitation entre le prolétariat et le capital, mais parce que la subsomption réelle permettait d'adjoindre à ces termes la révolte à titre humain. On avait créé un prolétariat chimérique, mi-classe, mi-humanité. Il était une contradiction interne, il pouvait donc se nier. Fondamentalement, ce qui avait été l'échec de 68 était conservé, mais on en avait fait une théorie selon laquelle cela aurait pu réussir si la contradiction interne avait été poussée à son terme. Dans son impossibilité où se révélait l'humanité, la révolution comme affirmation de la classe devenait le dernier mot de l'histoire des luttes de classes.

« Naturellement, le « refus du travail », les émeutes, les pillages, les grèves sans revendication, devenaient l'activité par excellence sur laquelle pouvait se fonder cette idéologie. Cette idéologie, résultant des limites et de l'échec de mai 68, devient la référence historique absolue, le mouvement qu'il s'agit d'achever tant théoriquement que pratiquement ou de réaliser le dépassement dont il a montré la voie. » (TC 19, pp.6-7-8)

Nous divergeons donc complètement d'avec G&W lorsqu'ils qualifient les luttes italiennes de cette époque comme « en deçà du strict caractère prolétarien, mais conduite à se porter au-delà par les transformations ultra rapides du capital. ». Pour G&W, le strict caractère prolétarien c'est non seulement le programmatisme, mais encore la lutte revendicative dans les codes du syndicalisme le plus banal. Donc ces prolétaires de fraîche souche qui n'ont pas intégré tous les codes de la revendication et de la lutte ouvrière seraient « en deçà du caractère prolétarien », car être ouvrier pour G&W c'est agir dans « l'ordre du corporatisme » et du monnayage de sa situation. La lutte *ouvrière* pour G&W est condamnée à la revendication ou au programmatisme. Il est pour eux impensable que la classe ouvrière puisse dans sa lutte contre le capital, à partir de sa situation même de classe, s'abolir en tant que classe. *Le programmatisme étant identique à l'action ouvrière et vice versa, toute remise en cause ou manifestation des impasses de la lutte programmatique dans cette période de la fin des*

années 1960-début de années 1970 est assimilée à un dépassement, à un au-delà de l'action en tant que classe et du simple fait qu'il y ait encore des classes.

Cette assimilation se trouve ensuite déclinée de diverses façons. « Luttes quantitatives », « ordre corporatiste », « valeurs traditionnelles » de la classe ouvrière, « revendication sur la *professionalita* » renvoient à caractère prolétarien ; « luttes qualitatives », « critique du travail », « revendication non-hiérarchisées » à l'au-delà de ce caractère prolétarien. C'est un peu simpliste.

G&W prennent acte de la fin du programmatisme en disant que dans les luttes italiennes de cette époque, l'accent est mis plus sur la valeur de la force de travail que sur la valeur du travail. Nous retrouvons le jeu de mots éculé depuis que Média l'a mis à la mode sur le terme de « valeur ». Au delà de ce jeu de mots, il est paradoxal de voir récuser une lutte sur l'exploitation au nom de la lutte sur la valeur de la force de travail. Il est exact cependant comme le relèvent G&W que les revendications quantitatives des OS font sauter tout l'appareil conceptuel de l'idéologie ouvrière du travail. Au moyen de revendications quantitatives sans phrases c'est tout le dispositif programmatique de la lutte de classe qui est miné, mais non dépassé. La remise en cause du cadre hiérarchique par les revendications égalitaires, le fait de bousculer le rapport entre avant-garde active et masse passive par les cortèges ouvriers, l'affirmation « nous avons tous les mêmes besoins », qu'est-ce d'autre que la lutte revendicative et sa perspective : l'émancipation du travail. Si G&W se réfèrent au livre de Giachetti et Scavino sur les luttes à Turin, ils en oublient le titre : « *La FIAT aux mains des ouvriers* » (c'est nous qui soulignons).

En effet, durant toute cette période, en Italie, en France ou ailleurs, la lutte de classe exprime mais ne dépasse pas les limites et les impasses de l'ancien cycle de lutte, celui de l'identité ouvrière, de l'autonomie, de l'auto-organisation. Le « refus du travail » et « l'auto-négation du prolétariat » furent les ultimes appellations idéologiques de ces limites. G&W passent très vite sur l'intrication entre les luttes d'OS en Italie et les Comités Unitaires de Base (CUB) qui naissent dans ces luttes et sont impulsés par elles. Nous ne multiplierons pas les exemples, autant se contenter du résumé des luttes de la période dans Grisoni et Portelli, *Luttes ouvrières en Italie de 1960 à 1976* (Ed. Aubier-Montaigne) : « La formulation est malheureuse nous ne devrions pas titrer nouvelles formes de lutte, mais nouveaux organes de lutte. En effet, les formes de lutte en 68-69 dépendent étroitement de l'apparition d'organes ouvriers autonomes qui ont permis le développement de nouveaux types de lutte. L'auto-organisation ouvrière (puis populaire) sera le trait saillant et décisif de cette période. Autour de lui se distribue l'ensemble de la nouveauté politique en matière d'intervention, de gestion, et d'action directe. A travers "l'automne chaud" et les mois qui le précéderent, s'est affirmée, confirmée et renforcée l'autonomie ouvrière, c'est-à-dire la capacité des travailleurs à élaborer leurs propres revendications, d'une part, et de l'autre, à inventer, gérer, et organiser leurs propres modes d'intervention. La suite montrera que cette capacité a été, pour l'essentiel, récupérée par les organisations traditionnelles et utilisée pour leur compte comme force dynamique de transformation. » (op. cit., p.127). A

1 C'est le genre de dialectique qui échappe à *Temps Critiques* qui préfèrent voir dans les contradictions des tendances réalisées totalement, en partie ou en voie de l'être : le général intellect et la valeur travail ; les classes, les individus et la communauté ; la plus-value et le profit...

propos des CUB les auteurs poursuivent : « Les CUB seront certainement la structure la plus originale en la matière. Ils se sont développés dans de nombreuses usines et ont acquis un solide enracinement ouvrier, préfigurant peut-être, aux yeux des travailleurs, les premiers germes de la mise en œuvre d'un pouvoir qu'ils avaient conscience de posséder mais n'avaient jamais pu exercer. » (*ibid.*, p.130).

Quand, dans le texte *L'Auto-organisation est le premier acte de la révolution, la suite s'effectue contre elle*, nous disons que « les secteurs ouvriers en lutte avaient été incapables de créer une assemblée » et que le mouvement avait été récupéré par la CGIL et ses « comités d'atelier », nous ne mettons pas l'échec sur le compte d'un problème ou d'un manque d'organisation, mais sur le compte du fait que cette organisation ne dépasse pas le processus d'affirmation ouvrière et en cela il implique de lui-même sa « récupération ». Si l'autonomie ne parvient pas au bout d'elle-même ne serait-ce qu'organisationnellement c'est à son contenu qu'elle le doit. De même, il ne sert à rien de dire que le mouvement des « autoconvocations » n'est pas un vrai mouvement autonome, mais une récupération syndicale. Le problème est précisément dans le fait que de par son contenu l'autonomie implique sa récupération et qu'opposer la « vraie » autonomie à l'autonomie « récupérée » ne mène à rien. En outre G&W savent pertinemment que ce mouvement date de 1984 et que nous le présentons dans le texte qu'ils critiquent pour montrer précisément la sclérose de l'autonomie dans la défense d'une « composition de classe » que la restructuration a déjà largement bouleversée.

La définition historique de la contradiction entre le prolétariat et le capital rend compte de l'intrication du programmatisme et de sa critique, mais aussi de l'autolimitation des luttes sur la question du pouvoir et de l'État par exemple. D'une part, cette contradiction, en subsumption réelle, ne peut avoir l'affirmation ouvrière et l'émancipation du travail comme contenu et perspective et, d'autre part, c'est une contradiction qui comporte la production et reproduction d'une identité ouvrière. Là est, dans ses propres termes, l'impossibilité du programmatisme dans cette époque. Ce qui sera théorisé, sans sortir de la période, dans l'opposition entre d'une part, l'affirmation du prolétariat même au travers de l'autonomie et, d'autre part, l'auto-négation de la classe. Mais ce dernier terme n'est que la pointe finale de la révolution comme autonomie du prolétariat se libérant de tout ce qui le définit comme classe du mode de production capitaliste ne laissant alors subsister que sa nature révolutionnaire qui logiquement ne peut plus qu'être son humanité aliénée. Avec Dauvé et Nésic, G&W constituent un quarteron d'ultimes soixante-huitards.

Déjà l'autonomie ouvrière tant en pratique que comme théorie est une crise de l'affirmation du prolétariat, disons une crise du programmatisme classique. En effet, dans l'autonomie, le processus révolutionnaire se situe en opposition, en rupture, avec toutes les médiations menant de la classe telle qu'elle est dans le mode de production capitaliste à la révolution par transcroissance, montée en puissance de la classe dans ce mode de production. Dans la dynamique autonome, la révolution réside dans toutes les pratiques pouvant manifester une rupture avec l'intégration et la défense de sa condition à l'intérieur de la reproduction du capital. L'auto-négation du prolétariat ou à l'extrême l'abandon de toute perspective classiste sont alors l'aboutissement idéologique de cette rupture, l'aboutissement de l'autonomie et de l'auto-organisation. Ce n'était qu'en s'opposant à ce qui

pouvait le définir comme classe du mode de production capitaliste que le prolétariat pouvait être révolutionnaire. Du « refus du travail » et de « l'auto-négation » du prolétariat, la pente était glissante jusqu'à l'abandon de la révolution comme une affaire de classe. L'auto-négation du prolétariat fonctionne sur la base d'une contradiction interne au prolétariat entre sa situation de classe et sa dimension humaine. En investissant le prolétariat d'une dimension humaine l'abolition des classes existe à l'état latent dans celui-ci. Si le prolétariat peut abolir les classes c'est parce qu'en lui-même il était déjà l'abolition des classes. La contradiction va alors jusqu'à la séparation : dimension humaine d'un côté, classe de l'autre. Alors, le temps des classes devient critiques.

Pour G&W, l'autonomie qui se manifeste durant ces années-là en Italie est *au-delà de l'auto-organisation ouvrière*, elle ne se limite pas à en être le contenu révolutionnaire. G&W hypostasient un aspect des luttes italiennes et c'est cet aspect dans son isolement qui est baptisé « autonomie ». C'est d'une autonomie de l'individu par rapport à la classe dont il serait question dans la perspective de G&W qui à l'occasion vont un peu vite de « l'automne chaud » aux luttes de 1977. Ce que *Temps Critiques* ne pardonne pas à l'analyse de TC c'est de considérer cette autonomie, non comme précurseur de la perspective *aclassiste* de la révolution mais seulement comme crise et impossibilité du programmatisme, disparaissant avec lui. Cette autonomie « prémonitoire » aurait trouvé son support social dans cette frange ouvrière constituée par les jeunes ouvriers lumpénisés venus du sud et imperméables aux vieilles traditions ouvrières et à la valeur du travail. Entre cette frange et la classe ouvrière traditionnelle du nord encore « habitée par l'identité ouvrière » c'est l'incompréhension et la franche hostilité. Le tableau réel est nettement plus complexe. Séparer les termes de cette façon tranchée, comme si les deux éléments étaient étrangers l'un à l'autre, permet de ne pas voir dans les luttes de cette « frange » les limites et les impasses de l'identité ouvrière mais quelque chose de radicalement nouveau. En un mot, pour G&W, quelque chose qui annonce ou qui est même déjà de l'ordre de *l'au-delà de la « perspective classiste »*. Il ne suffit pas d'être un jeune prolétaire venu du Sud et lumpénisé pour agir de cette façon, pour être dans son action la remise en cause des « valeurs ouvrières », encore faut-il que la période de la lutte de classe soit celle de la crise du programmatisme, sinon une telle chose serait survenu en Lorraine à l'arrivée des Polonais ou à Détroit à l'arrivée des Piémontais. Cela signifie que l'action de cette frange ne peut être comprise en elle-même, elle n'est pas auto-référentielle, elle ne tient pas le sens de son action d'elle-même mais de la situation d'ensemble de la lutte de classe dans laquelle elle est immergée et dont elle ne fait qu'exprimer les limites et les impasses.

Les grèves du style de celles qui eurent lieu durant « l'automne chaud » viennent de loin, ce n'est pas une classe ouvrière toute novice qui entre sur scène en 1969. Les actions de cette classe ouvrière sont imbriquées à l'intérieur de la mise en place même du fordisme en Italie dans l'après-seconde guerre mondiale. En 1959, dans l'industrie métallurgique et mécanique du Nord, la base impose aux organisations syndicales l'interdiction des heures supplémentaires. Durant ce mouvement les ouvriers imposent aux trois grands syndicats italiens l'organisation de piquets de grève commun. Les mouvements de base contre les heures supplémentaires éclatent dans les entreprises du Nord tout au long de l'année 1960. A Turin,

dès 1960, Panzieri souligne que des assemblées de base contestent aux syndicats la direction de la lutte². Durant l'été 1960, des émeutes éclatent en Italie à la suite de l'autorisation donnée par le gouvernement au MSI (neo-fasciste) de tenir son congrès à Gênes, la « citadelle ouvrière ». Il faut donc constater que les jeunes ouvriers fraîchement arrivés du Sud laissent douze d'entre eux morts lors de ces émeutes pour défendre une « citadelle ouvrière ». C'est la plus jeune génération d'ouvriers la plus déterminée dans ces affrontements. Si les affrontements sont si violents c'est que, comme l'écrit *Quaderni Rossi* dans un texte fondé sur des interviews d'ouvriers : « le fascisme évoque le spectre de la domination de classe dans sa forme la plus pure ». Un ouvrier déclare : « Pour moi le fascisme c'est le patron »³. Les « nouveaux ouvriers étrangers aux traditions du mouvement ouvrier », non seulement sont loin de signifier la fin de la lutte de classe, mais encore s'inscrivent à l'intérieur d'une tradition ouvrière et d'une identité ouvrière qu'ils mettent en crise sans la dépasser. Aux débuts des années 1960, les premiers numéros de *Quaderni Rossi* qui tentent de cerner la nouveauté de ces luttes sont publiés avec la coopération des sections locales à Turin et Milan de la CGIL. Cette classe ouvrière dite sans tradition n'apparaît pas subitement en 1969, c'est elle que l'on retrouve dans les luttes les plus dures dès le milieu des années 1950 dans les usines les plus modernes du nord de l'Italie où elle accompagne la mise en place et le fonctionnement du fordisme.

Dans *L'enquête sur FIAT* qu'il présente à la conférence de la fédération turinoise du PSI (ce qui n'est pas sans signification) au début de 1961, Alquati, qui anime les *Quaderni Rossi*, défend l'idée selon laquelle les ouvriers tendent à passer d'une critique de leur travail individuel à une remise en question de la rationalité de la division du travail dans l'entreprise prise dans sa totalité. Les critiques des ouvriers révèlent de l'intérêt pour la question de la gestion ouvrière, « même si ces jeunes ouvriers n'ont jamais entendu cette expression », conclut-il. Cependant quand de nouvelles grèves sauvages sans revendications éclatent à la FIAT en 1963, Alquati lui-même revient sur ses analyses précédentes et contre la CGIL qui défend une perspective autogestionnaire, il soutient qu'une telle perspective est maintenant destinée à limiter la lutte des ouvriers contre l'organisation du travail en voulant la leur faire prendre en charge, donc en défendant la neutralité de l'organisation de la « grande usine » et des forces productives.

Les revirements d'Alquati ne reflètent pas qu'une évolution théorique personnelle (sa critique des thèses de *Socialisme ou Barbarie*), ils sont significatifs des contradictions de la lutte de classe dans cette période. Une identité ouvrière forte, confirmée dans la reproduction du capital existe sur la base de la « grande usine », de l'intégration de la reproduction de la force de travail dans le cycle propre du capital. Mais, les raisons mêmes qui la font exister lui interdisent immédiatement tout début de réalisation, de passage à l'effectivité. L'O.S qu'il soit du Sud ou du Nord de l'Italie, de Biskra ou de Ourzazate n'a rien à prendre en charge, n'a rien à gérer et ce qui le justifie et le fait encore agir comme membre d'un grand mouvement ouvrier est la négation même de l'autonomie nécessaire au moindre début de réalisation d'une quelconque affirmation de lui-même en tant qu'ouvrier et d'émancipation du travail.

Cette contradiction interne au cours de la lutte de classe apparaît en Italie d'une façon bien concrète à partir du milieu des années 1960 dans l'extension des luttes en dehors de l'usine. D'une part la figure centrale

de la classe ouvrière italienne, celle par qui est structurée toute la lutte de classe, est celle du Triangle industriel Milan-Turin-Gênes et dans ce Triangle principalement les ouvriers productifs des grandes entreprises. D'autre part une telle concentration implique et n'existe que par la socialisation et la massification de la classe ouvrière au-delà du procès de production immédiat, la lutte ouvrière c'est aussi la ville, les transports, le logement, toute la vie sociale. En englobant toute la vie quotidienne, la lutte de classe devenait un refus de la condition ouvrière, mais elle n'englobait toute la vie quotidienne qu'à partir de l'usine, cette extension même n'existait que sous le leadership, la tutelle de l'ouvrier de la grande usine : Turin c'est FIAT. Ce mouvement contient en fait une contradiction entre, d'une part, la figure centrale de l'identité ouvrière, encore dominante et structurant la lutte de classe, à partir de laquelle il existe et, d'autre part, la lutte sur l'ensemble de la reproduction qui ne peut alors donner tout ce qu'elle contient, c'est-à-dire la remise en cause de la condition ouvrière elle-même, du fait du premier terme. La lutte sur le salaire est le lieu qui est celui de cette contradiction, qui la rend concrète. Ce que les opéraïstes, dans une problématique et une perspective programmatique, ont théorisé comme « salaire politique » ou « auto-valorisation de la classe ouvrière » était, comme pratique, comme lutte particulière, cette contradiction où à partir de sa situation même comme ouvrier et à l'intérieur de celle-ci était remise en cause sa reproduction en tant que tel. La revendication du pouvoir ouvrier dans l'usine coexiste avec le refus de vivre en dehors comme un ouvrier et d'être employé comme ouvrier dans cette usine même. La lutte de classe se développe dans cette configuration hautement instable et contradictoire dans laquelle c'est le travail qui se refuse à fonctionner dans le capitalisme comme force de travail. L'autonomie en est le résultat et l'utopie pratique : exister pour soi comme travail.

L'autonomie ne peut être que programmatique, parce qu'elle est par nature l'autonomie ouvrière. Le mouvement de 1969 est toujours un mouvement d'affirmation du prolétariat et d'émancipation du travail, c'est sa caractérisation dominante, ce n'est que dans cette caractérisation dominante et à partir d'elle que l'on peut comprendre ce qui alors, en elle, est sa remise en cause, son impossibilité. Ce sont ces mêmes OS qui sabotent et organisent les défilés qui se regroupent dans les CUB comme à Pirelli ou se retrouvent à l'Assemblée ouvriers étudiants de Turin. C'est cette situation qui fait toute l'originalité et l'importance tant historique que théorique de cette période. En revanche, ce qui importe pour G&W c'est que cette frange de jeunes ouvriers sudistes lumpénisés qu'ils ne comprennent pas dans l'ensemble du mouvement mais qu'ils tentent de caractériser de façon isolée, « n'avait rien à libérer, si ce n'est une gigantesque créativité hors du travail qui apparaîtra bien dans le mouvement de 77, mais qu'on trouve déjà à l'œuvre dans le mouvement de 68 en France ».

À la fin des années 1970, la persistance de l'appellation *Autonomie* n'indique plus que le décalage entre la représentation idéologique et le niveau réellement atteint par le mouvement. À Bologne et ailleurs en Italie en 1977, l'usine n'est plus le centre de la lutte qui se situe au niveau de la reproduction d'ensemble du rapport social capitaliste, conjointement l'affrontement avec l'État s'effectue au-delà d'une problématique de prise de pouvoir, cependant le discours est toujours celui d'une perspective d'affirmation ouvrière comportant sa remise en cause, la sienne en propre. Le mouvement se fracture

entre secteurs « privilégiés » et précaires et se perd dans la critique de la vie quotidienne. A partir de là, l'auto-organisation devient purement et simplement une limite incontournable et nécessaire de la lutte de classe.

En France, à partir des coordinations cheminotes de 1986, l'auto-organisation devient la forme dominante de toutes les luttes, elle n'est plus rupture d'avec toutes les médiations par lesquelles la classe serait une classe du mode de production (rupture libérant sa nature révolutionnaire), elle n'est plus qu'une forme radicale du syndicalisme. Toute lutte revendicative de quelque ampleur ou de quelque intensité est maintenant auto-organisée et autonome, auto-organisation et autonomie sont devenues un simple moment du syndicalisme actuel. *Temps Critiques* s'étonne de ce que les gens de TC s'intéressent maintenant (un peu tardivement) à l'opéraïsme. La raison de cet intérêt « tardif » est justement dans le fait que l'opéraïsme (nous ne parlons pas des élucubrations actuelles sur le *general intellect* et les trouvailles négristes) est devenu très actuel en tant qu'ultime idéologie révolutionnaire programmatique, elle permet d'accompagner actuellement la sorte de syndicalisme radical à laquelle se résume la plupart des théories et pratiques révolutionnaires en circulation.

Cependant, si la restructuration de la contradiction entre le prolétariat et le capital résoud en grande partie les contradictions et les limites du programmatisme (non sans que les luttes ouvrières y aient anticipé), elle ne nous rapproche ni d'une pureté de cette contradiction, ni d'une pureté du capital. Ce qui donne cette illusion, c'est que le mode de production capitaliste se restructure toujours nécessairement selon ce qu'il est et dépasse des limites qui avaient été les siennes propres (ses propres conditions de valorisation et de reproduction à un moment donné). La restructuration est un dépassement qui, pour être imprévisible (constitué au fil de l'eau des luttes de classes), ne peut enfreindre ce qu'est le capital. Une fois la restructuration accomplie, les caractéristiques antérieures du capital apparaissent pour la période postérieure comme contingentes, non indispensables à ce qu'est le capital, mais, contingentes, elles ne l'étaient absolument pas pour la période antérieure. C'est ainsi que le devenir semble prédéterminé comme une marche vers la pureté. C'est le piège où tombent les idéologues qui ne peuvent concevoir l'histoire en dehors de la téléologie.

Lorsque nous caractérisons la restructuration, le cours actuel de l'exploitation et le cycle de luttes présent, nous disons : « maintenant la lutte de classe et la révolution se présentent de *cette* façon » (rassurons G&W, nous continuons à utiliser ce « vocable » de « révolution » dans notre « perspective communisatrice »). Nous ne disons pas « *enfin* elles se présentent telles qu'elles auraient dues toujours être, ou telles qu'elles sont en leur concept ». Ce qui ne nous empêche pas de dire, parce que l'histoire est simultanément périodes spécifiques et processus continu, que maintenant les questions antérieures peuvent être résolues et les limites antérieures de la révolution dépassées (limites que chaque période pose dans ses propres termes et non par-rapport à une norme et qui apparaissent comme telles pour la période suivante). Mais attention, ce dépassement pose actuellement à l'activité du prolétariat un problème à résoudre autrement plus redoutable que le programmatisme : agir en tant que classe est devenu la limite de son action en tant que classe.

En outre, la question relative au caractère « ultime » de ce cycle de luttes n'a pas de solution parce qu'elle ne peut strictement pas être posée *théoriquement* (et elle ne l'a jamais été pour aucun cycle de luttes). Est-ce à dire que la révolution et la communisation deviennent maintenant le seul avenir ? Cette question également n'a pas de sens, pas de réalité. La seule inéluctabilité c'est la lutte des classes par laquelle nous ne pouvons concevoir *que* la révolution de ce cycle de luttes, et cela non comme effondrement du capital laissant la place libre, mais comme pratique historiquement spécifique du prolétariat dans la crise de cette période du capital, c'est alors cette pratique qui *rend* le mode de production capitaliste irréproductible (il est sûr que cette pratique n'est pas indéterminée). C'est une pratique du prolétariat, une pratique déterminée qui rend toute restructuration impossible : la capacité du prolétariat, dans la crise de ce cycle, à traiter toute l'histoire passée comme prémisses et non comme rapports de production, c'est-à-dire positions sociales à reproduire. C'est le prolétariat contre le capital qui prend les mesures qui sont son irréproductibilité et non son irréproductibilité qui est le préalable des mesures de communisation de la société.

Par contre, G&W ayant identifié programmatisme et lutte de classe, ce qui leur importe c'est de trouver dans ces mouvements de la fin des années 1960 et du début des années 1970 la généalogie de leurs positions actuelles. Mais celle-ci n'est pas là où ils la cherchent et croient l'avoir trouvée.

A la fin des années 70 et au début des années 80, l'effondrement du programmatisme et la disparition, dans le cours de la restructuration qui a accompagné comme luttes de classes cet effondrement, de toute identité ouvrière confirmée dans la reproduction du capital, comme cela était auparavant le cas dans le cycle de luttes précédent, ont produit comme une des limites actuelles des luttes de classe *la disparition de leur propre compréhension et prise en charge d'elles-mêmes précisément en tant que contradiction entre des classes*. Dans cette limite, c'est cette contradiction, l'exploitation, qui produit son propre effacement. Comme contradiction, elle est la particularisation en classes (et on ne peut parler de classes que de par cette particularisation de la totalité et non en termes sociologiques de regroupement d'intérêts) de la même totalité contradictoire, le mode de production capitaliste. Cette totalité contradictoire elle-même se reproduit dans l'autoprésupposition du capital qui « efface » alors les classes quand elle ne comporte plus en elle-même la confirmation d'une identité ouvrière. Il en résulte que les conditions de sa reproduction apparaissent face à l'individu comme des conditions toutes faites et « naturelles », comme un simple moyen de réalisation de ses buts singuliers (ou obstacles à ceux-ci), comme une nécessité extérieure à sa propre définition et non comme sa particularisation d'être de la communauté en tant qu'appartenance de classe. C'est une tendance lourde de ce cycle de luttes qui court, par exemple en France, depuis les coordinations de 1986 jusqu'à la lutte des chômeurs de l'hiver 97-98, en passant par le mouvement de novembre-décembre 95 et les diverses luttes étudiantes et lycéennes. D'une part l'individu isolé et sa réunion avec d'autres sur la base d'intérêts communs, d'autre part la reproduction de la société comme moyens ou obstacles, comme économie (celle-ci posée corollairement à l'individu isolé essentiellement aux niveaux de l'échange, de la marchandise, de l'argent, de la consommation). La subjectivité individuelle peut alors se donner libre cours dans les rêves de vraie démocratie, de réap-

appropriation de la vie ou de la richesse, du choix entre les travaux concrets utiles ou néfastes, de la « maîtrise » en général, ou alors de la « quête identitaire » essentielle dans les analyses de *Temps Critiques*, etc.

Le fétichisme spécifique du capital, qui est celui de l'autonomisation et de la personnification des éléments du procès de production (la terre, le travail, les moyens de production) consiste à rattacher chacun de ces éléments de façon naturelle et autonome à un revenu dont la somme constitue la valeur produite (rente + salaire + profit ou intérêt). Avec la restructuration actuelle du mode de production capitaliste, la contradiction se situe au niveau de la reproduction du rapport entre prolétariat et capital, en cela pour chaque classe en présence, sa contradiction avec l'autre ne peut contenir une confirmation d'elle-même pour elle-même.

La société, en tant que résultat dernier du procès de production, est maintenant cette somme d'individus se mouvant « à l'aise » dans les formes réifiées du capital : comme des leviers ou des obstacles. C'est au travers de l'activité de ces individus que passe la reproduction des rapports de production comme rapports de classes à l'intérieur du mode de production capitaliste, et cela *parce qu'ils sont des rapports de classes*. Avec le grand effondrement des médiations collectives (partis, syndicats, représentations politiques institutionnelles), la reproduction de la société devient activités, participations individuelles, elle se donne comme régénérescence de la démocratie, comme faire-valoir social de l'individu isolé. Tel il est engagé dans les rapports de production, tel il est acteur de la société civile, plus on parle du citoyen moins il existe dans son abstraction définitoire, plus il ne peut être citoyen que comme citoyen déterminé (une contradiction en procès). Ces individus isolés peuvent donc se regrouper selon les forces de polarisation les plus diverses. Mais, convoqués individuellement et directement comme sujets politiques ou sociaux, ils peuvent ne pas répondre à la convocation si leur situation dans les rapports de production capitalistes n'est plus confirmée comme identité sociale *représentable* dans l'autoprésupposition du capital : c'est la situation actuelle de la *classe ouvrière* dans la représentation politique.

Les déterminations de la restructuration actuelle ne confirment plus des identités médiatrices exprimant collectivement les éléments autonomisés. C'est l'individu isolé de l'échange marchand qui *revient* comme le support du fétichisme spécifique du capital. L'individu isolé est directement investi par le capital et, sommé de se faire valoir, dans son individualité, en tant que représentant social des éléments fétichisés du capital, d'où la crise de la *représentation* et le « populisme » politique et même syndical. Comme résultat dernier du procès de production et de reproduction apparaît la somme des individus comme société. Dans le fétichisme de l'autoprésupposition, seuls apparaissent comme solides les individus isolés et les rapports qu'en tant que tels ils définissent entre eux. La reproduction des éléments du procès de production dans leur connexion interne nécessaire devient leur activité propre, le mouvement de leur volonté et des « contrats » qu'ils définissent entre eux.

Les luttes de la fin des années 1960 et du début des années 1970 auraient été annonciatrices de ce passage des contradictions de classes à la « quête identitaire » des individus, quête ballotée entre les « vieilles déterminations communautaires » et « l'aspiration à la communauté humaine ». Dans le même mouvement, la « lutte d'insubordination contre la domination », visible dans

les luttes italiennes aurait supplanté la « lutte à long terme contre l'exploitation » (pourquoi « à long terme » ?). Il y a là bien sûr un clin d'œil aux ex de *Hic Salta* et actuellement à *La Matérielle* (ce n'est pas le seul du texte, ce qui lui confère un certain aspect manœuvrier).

Une telle séparation et une telle primauté de la subordination ne peuvent être envisagées que pour un moment particulier de l'histoire du mode de production capitaliste : l'accumulation primitive. Au-delà de ce moment, une telle conception néglige le fait que le capital parce qu'il est procès de valorisation, rapport d'exploitation, se présuppose lui-même et que la simple extraction de plus-value concentre toutes les conditions de la reproduction du rapport du côté du capital et renvoie la force de travail à sa pure subjectivité. Bien sûr la transformation du surtravail d'abord en plus-value, puis de la plus-value en capital additionnel, suppose une activité réelle de la classe capitaliste face et contre la classe ouvrière. Mais sommes-nous à l'extérieur du rapport d'exploitation ? Evidemment non, l'extraction de plus-value implique son propre renouvellement, elle est déjà assignation sur du travail futur. Le procès d'autoprésupposition du capital n'est en rien un procès automatique, en lui se particularise l'activité des classes ; mais une fois accomplie l'accumulation primitive, ces activités particulières et cette constante « mise au travail » de la classe ouvrière par la classe capitaliste sont incluses dans ce qu'est l'exploitation : un rapport qui reproduit ses termes.

Mais le principal intérêt de la « lutte contre la subordination » (distinguée si ce n'est opposée à l'exploitation) permet de passer en contrebande autre chose que la lutte de classe. De l'exploitation, réduite à un phénomène comptable, ne pourrait s'élever qu'une conscience de la misère et non une pratique révolutionnaire constructrice du communisme, il faut alors une révolte, une insubordination. Mais alors que l'exploitation peut devenir une contradiction pour elle-même (surtravail/travail nécessaire ; travail productif/général intellect ; baisse du taux de profit), la subordination, non, elle réclame pour se révolter contre elle la référence à un extérieur. Sur quoi, au nom de quoi, se fait cette attaque ? Un « Homme » passe dans le besoin d'ajouter quelque chose à l'exploitation et à la contradiction entre les classes. Il faudrait « laisser tomber » l'exploitation en tant que telle ou alors lui adjoindre un *supplément d'âme*.

L'exploitation ne se réduit pas à la retenue d'un surplus de valeur, elle ne peut être comprise que si l'on retient l'ensemble de ses formes et conditions concrètes comme déterminantes. Or l'ensemble de ces formes concrètes inclut bien la retenue de valeur, mais également les contraintes implacables du procès de travail pris dans le procès de production, donc d'exploitation : division et organisation socio-techniques du travail, durée de la « journée de travail », cette notion propre au système capitaliste, donc introuvable avant lui, intensification des rythmes du travail, parcellisation des tâches, sur-qualification et dé-qualification des postes de travail, conditions matérielles de la concentration du travail (usine, atelier), accidents du travail, maladies professionnelles, etc. Et le procès de production doit lui-même (pour ne pas rester abstrait) être conçu comme moment décisif du procès de reproduction : reproduction des moyens de production mais aussi reproduction de la force de travail (famille, logement, enfants, éducation, école, santé, problèmes du couple, des jeunes, etc.) – sans parler de l'autre moment du procès de reproduction de la force de travail qui fait intervenir l'État, ses appareils (répressifs, idéologiques, etc.). Or ces questions dont la simple équa-

tion de la plus-value doit évidemment faire *abstraction* pour montrer l'exploitation dans la retenue de valeur, Marx en a traité dans les fameux chapitres « concrets » du *Capital*, qui jurent avec l'ordre d'exposition abstrait du *Capital*.

L'exploitation ne se constitue en contradiction que dans ses trois moments : achat-vente de la force de travail ; procès de production ; transformation de la plus-value en capital additionnel. L'exploitation n'est pas une contradiction « économique », en rester au partage de la valeur produite dans la journée de travail c'est ne même pas concevoir ce partage comme partage de la *valeur*, c'est-à-dire comme réalisation de la forme sociale du travail devenant étrangère à l'ouvrier et ne pas concevoir tout ce qui en découle. Ce qui en découle, c'est la baisse tendancielle du taux de profit comme étant une contradiction entre des classes, c'est la définition elle-même du prolétariat comme classe, c'est-à-dire particularisation d'une même communauté définie comme totalité par la subsumption du travail sous le capital, c'est cette appartenance à la communauté comme séparation d'avec celle-ci, c'est la constante non-confirmation du prolétariat en contradiction avec sa propre existence comme classe dans le capital, c'est pour le prolétariat le fait que sa propre existence de classe passe par la médiation d'une classe antagonique qui détient les conditions mêmes de sa reproduction, c'est la définition du cours contradictoire du capital comme histoire de la lutte des classes. C'est en feignant de croire que le prolétariat est l'ensemble repérable sociologiquement des travailleurs-productifs-pointant-chaque-jour-à-l'usine que *Temps Critiques* peut dire qu'il y a « disparition pure et simple des luttes sociales de classes ».

Avec la fin de la période programmatique de la lutte de classe semble disparaître toute possibilité de passer de ce qu'est la classe dans le mode de production capitaliste à la révolution et au communisme. La contradiction où s'ancrait l'affirmation du prolétariat, c'est-à-dire l'exploitation comprise comme perte par l'ouvrier de son produit et où en conséquence se situait le contenu de sa résolution comme retour dans le sujet de son objectivité perdue, n'apparaît plus que comme un simple partage inéquitable. Cette *réduction* de l'exploitation ouvre de nouveaux espaces théoriques. Elle permet d'introduire une disjonction, à l'intérieur de ce qui dans l'exploitation forme un tout, entre une exploitation réduite à un rapport comptable et une domination ou une subordination. Cette disjonction permet de réintroduire dans cette brèche une détermination communiste de la classe, comme le font Dauvé et Nésic dans *Prolétaires et travail : une histoire d'amour ?* avec un être du prolétariat scindé entre « adhésion » et « échappement », ou de conserver une perspective révolutionnaire qu'à la condition de sortir de toute problématique de classe et d'exploitation et sur la subordination ou la domination, fondée une révolution à titre humain.

L'exploitation est alors le concept à abattre. Il faut qu'entre les termes de la contradiction soit brisée l'implication réciproque que l'exploitation, saisie dans ses trois moments, pose comme intrinsèque à la contradiction elle-même et qui pour *Temps Critiques*, si tant est que les classes existent encore (on ne sait pas trop), rend de toute façon impossible une révolution « classiste ». Réduire l'exploitation à son allure comptable la renvoie à un pur moment objectif de partage de la valeur créée, il est alors possible de passer à autre chose de « plus fondamental » la perte de l'homme comme aliénation et le conflit entre les individus et leurs communautés.

Nous laissons de côté les dernières lignes de ce point 2 : la définition que G&W donnent de *l'écart* est une pure invention de leur part, ainsi que la conception des classes et du prolétariat en particulier qu'ils attribuent à *TC*. Pour l'un et l'autre point nous renvoyons à la lecture de *TC* 20. Oui, *TC* affirme qu'il y a une caractérisation sociologique de la classe même si l'on ne peut en rester là, *TC* continue à penser qu'il existe une classe « en soi », *TC* affirme même que cette existence, en s'objectivant dans le capital, est un moment déterminant du processus révolutionnaire, de la production de l'appartenance de classe comme contrainte extérieure, *TC* glisse même quelque part dans *TC* 20 ou 19 (ou les deux : tout lecteur attentif s'est aperçu de l'amour des rédacteurs de *TC* pour le « copier-coller ») qu'il pourrait y avoir quelque chose comme la classe « pour soi » non comme connaissance de soi-même comme conscience de soi mais connaissance de soi comme connaissance du capital. Se reconnaître comme classe est devenu une totale extraversion. Sur tout cela nous renvoyons à la réponse à *Aufheben* dans *TC* 19, p. 104-105.

Temps Critiques veut nous vendre « la révolution à titre humain » comme la forme achevée, dans son dépassement, de ce que fut la révolution prolétarienne, ils n'ont fait qu'ériger la disparition historique du programmatisme en disparition de la perspective révolutionnaire classiste, les contradictions du mode de production capitaliste (inessentialisation du travail, le capital comme contradiction en procès, etc.) en tendances (partiellement ?) réalisées, le problème essentiel de la révolution communiste, l'abolition des classes comme action d'une classe, en problème résolu à condition que l'on sache le voir. La position que *Temps Critiques* veut se créer entre *Invariance* dont il est l'élève et *Théorie Communiste* qu'il cherche à détourner à quelque chose d'équivoque pour tout le monde et d'embarrassant pour lui-même. Que *Temps Critiques* trouve son bien dans *Théorie Communiste* c'est tout simple, mais que malgré tout le talent de ses rédacteurs et l'expérience qu'ils ont acquise, il le laisse si bien voir pour laisser entendre que *Théorie Communiste* est infidèle à ses fondements, là est le mal.

Annexes

Annexe 1 : Temps critiques et la valeur-travail : procès et contradiction

Dans une note de leur texte, G&W écrivent que nous ne saurions trouver dans *Temps Critiques* « une seule ligne disant que le capital a aboli la valeur ou l'a vidée de son contenu » et dix lignes plus bas : « La capacité du capital à tout valoriser (au sens général) tout ce qui auparavant était rejeté permet de comprendre le processus de valorisation dans son sens général et symbolique et non plus seulement à travers le cadre restreint de l'économie. ».

Sans remonter au n° 6/7 de *Temps Critiques* (automne 1993) intitulé *La valeur sans le travail*, citons le très récent n°14 (hiver 2006) : « L'exploitation de la force de travail n'est plus l'opérateur central de la valorisation » (p.34) ; « je refuse de parler encore d'une productivité du travail qui n'est plus mesurable et qui ne fonctionne que comme un réflexe pavlovien chez les tenants de la valeur-travail » (p.42) ; « La plus-value s'efface devant le profit et le capital peut se présenter comme créateur de l'excédent de valeur » (p.135).

Et encore : « C'est le processus d'autonomisation de la valeur qui sera complété par d'autres, comme la transformation de la valeur en prix de production et le développement du capital fictif. Le temps de travail immédiat n'est plus le déterminant direct de la valeur (d'après ce qui vient d'être dit : de la valeur ou du prix de production ? nda). Le capital tend à être son propre équivalent général. Le capital domine la loi de la valeur en ce que le procès de valorisation domine le procès de travail. Tout peut donc être capitalisé, même ce qui n'est pas produit. Le travail apparaît comme travail immédiatement abstrait et il ne peut plus être défini qu'au niveau de l'ensemble des rapports sociaux de production et non seulement les distinctions entre travail productif et improductif tombent, mais aussi toute tentative de différencier le travail en général, le travail salarié, le travail socialement nécessaire, etc. Tout le monde est assujéti au travail comme le montrent les tentatives actuelles de restaurer la valeur travail (en fait le travail comme valeur et non comme producteur de valeur !), mais à un travail réduit à une pure abstraction » (*ibid.*).

Tout cela se présente comme la lecture sans a-priori ouvriériste du fameux *fragment sur les machines* dans les *Fondements* (le passage sur le capital comme contradiction en procès). Tout est juste et tout est faux (nous laissons de côté le lamentable jeu de mot sur la « valeur-travail »). On retrouve là le style inimitable de *Temps Critiques* consistant à glisser d'un sens à l'autre du même mot, puis d'un mot à l'autre et enfin de ce que dit un texte à son exact contraire : « processus d'autonomisation de la valeur » donc « le capital tend à être son propre équivalent général » ; « le capital domine la loi de la valeur » donc « tout peut-être capitalisé », etc. Il n'y a pas de « donc », il y a juste une analogie. Les rédacteurs de *Temps Critiques* sont des poètes, ils ont remplacé la progression métonymique du récit par la succession métaphorique.

Dans les développements que Marx consacre au capital comme contradiction en procès, *Temps Critiques* ne conserve que le « procès » et supprime la contradiction.

« Le vol du temps d'autrui sur lequel repose la richesse actuelle apparaît comme une base misérable par rapport à la base nouvelle, créée et développée par la grande industrie elle-même.

« Dès que le travail, sous sa forme immédiate, a cessé d'être la source principale de la richesse, le temps de travail cesse et doit cesser d'être sa mesure, et la valeur d'échange cesse donc aussi d'être la mesure de la valeur d'usage. Le surtravail des grandes masses a cessé d'être la condition du développement de la richesse générale, tout comme le non-travail de quelques-uns a cessé d'être la condition du développement des forces générales du cerveau humain.[...]

« Le capital est une contradiction en procès : d'une part il pousse à la réduction du temps de travail à un minimum, et d'autre part il pose le temps de travail comme la seule source et la seule mesure de la richesse. Il diminue donc le temps de travail sous sa forme nécessaire pour l'accroître sous sa forme de surtravail. Dans une proportion croissante, il pose donc le surtravail comme la condition – question de vie ou de mort – du travail nécessaire.

« D'une part, il éveille toutes les forces de la science et de la nature ainsi que celles de la coopération et de la circulation sociales, afin de rendre la création de la richesse indépendante (relativement) du temps de travail utilisé pour elle. D'autre part, il prétend mesurer les gigantesques forces sociales ainsi créées d'après l'étalon du temps de travail, et les enserrer dans les limites étroites, nécessaires au maintien, en tant que valeur, de la valeur déjà produite. Les forces productives et les rapports sociaux – simples faces différentes du développement de l'individu social – apparaissent uniquement au capital comme des moyens pour produire à partir de sa base étriquée. Mais en fait ce sont les conditions matérielles, capables de faire éclater cette base. » (Ed. Anthropos, t. 2, p 221-222-223).

Chez *Temps Critiques* c'est le « d'autre part » qui a disparu. La tendance telle que la décrit Marx n'est pas une projection à venir de la réalité historique phénoménale, c'est une expression des contradictions de la réalité, destinée à poser la situation et le contenu de l'activité du prolétariat, en ce qu'elle peut abolir le capital. L'analyse de l'essentialisation du travail doit s'effectuer avec de grandes précautions. Si cette dernière n'est conçue que « physiquement », du point de vue du procès de travail, et non comme contradiction du point de vue du procès de valorisation, il en résulte que le mode de production capitaliste a déjà effectué son saut au-delà du travail productif, et de la plus-value ou qu'il est en passe de le faire. Il s'agit d'un procès contradictoire et non d'une tendance réalisée ni même ayant vocation à l'être (même si elle n'y parvient pas).

La crise du mode de production capitaliste n'est pas une crise du travail, mais une crise de l'exploitation, et l'essentialisation du travail n'est pas un moment particulier de l'histoire de ce mode de production, mais l'histoire de tout son cours. « Il est clair que la dynamique analysée par Marx exclut toute hypothèse d'un passage graduel au communisme par la disparition progressive de la loi de la valeur. Bien au contraire, la loi de la valeur ne cesse de se manifester avec force jusqu'à la destruction du capitalisme : la loi de la valeur ne cesse jamais de se détruire elle-même [...] mais pour réapparaître toujours à un niveau supérieur. [...] La nécessité d'une révolution s'impose par là même. » (Barrot, *Contribution à la critique de l'idéologie Ultra-gauche in « Communisme et question russe »*, Ed. La tête de feuilles, p 170). Tant que

l'on considère l'inessentialisation du travail comme une sorte de point final du mode de production capitaliste, on ne peut qu'être amené à la considérer comme réalisée en totalité, partiellement ou en tendance (et non comme contradiction), dans ce mode de production. Il devient alors naturel de franchir le pas que cela implique : l'abandon de l'exploitation comme contradiction entre le prolétariat et le capital.

Ce qui suit sont des extraits du chapitre « Disparition des classes et de l'exploitation : *Temps Critiques* et alii », in *Fondements critiques d'une théorie de la révolution*, Ed. Senonevero, pp 326 et sq.

« Le travail ne serait plus central dans la production mais, dans la reproduction, il demeurerait un moyen de contrôle social. Si le travail n'est plus central dans la production, c'est que l'on ne peut plus savoir d'où vient "la valeur" : science, technique, bureau d'études. En fait, ce qui est un procès contradictoire pour le capital est considéré comme réalisé, mais pour assurer sa domination le capital devrait faire croire que le travail est encore utile, il devrait masquer qu'il a résolu ses contradictions et la seule contradiction qu'il connaîtrait actuellement est celle consistant à masquer qu'il n'en n'a plus.

« *Temps Critiques* va nous prouver cela. La preuve que le capital ne se valorise plus par l'exploitation du travail, c'est que les entreprises se pompent de la plus-value entre elles (*Temps Critiques*, n° 6/7, p 25, dorénavant nous ne mettrons plus que le numéro et la page). Ce qui revient à dire que la preuve que le capital ne se valorise plus par le surtravail et la plus-value, c'est que la plus-value devient profit. L'État naturellement joue son rôle dans cette disparition de la valorisation par le travail, en autonomisant la valeur par rapport aux capitaux particuliers. Tout semble fonctionner de la façon suivante : puisque la valeur devient prix de production, puisque la plus-value devient profit et le profit péréquation du taux de profit, la valeur et la plus-value n'existent plus. La forme devenue n'est plus justement considérée comme "forme devenue" mais comme ayant radicalement supprimé son devenir. En conséquence "la valorisation, quand valorisation il y a, s'effectue de plus en plus en dehors du procès de travail : "capitalisme de casino", développement des "affaires" et des pratiques mafieuses. Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons dit à propos du capitalisme financier. Puisque le profit est devenu la forme totalement indépendante de la valorisation du capital, il est possible d'affirmer : ce n'est plus le travail ouvrier qui permet la valorisation massive du capital. Celle-ci est surtout l'œuvre du capital fixe..." (d°, p 17). La transformation de la valeur en prix de production et prix de marché devient, dans la langue de "*Temps Critiques*", "autonomisation de la valeur". La péréquation du taux de profit, la concurrence, les surprofits, deviennent la preuve de cette autonomisation. "Le temps de travail immédiat n'est plus le déterminant direct de la valeur" (d°, p 28), car on ne peut plus qualifier particulièrement un travail quelconque de travail productif. Admettons et attendons la suite. C'est une stratégie globale de concurrence, de commandes d'État, d'internationalisation, de sous-traitance, etc., qui détermine la valeur, pas le travail immédiat utilisé. Là l'auteur fait une grande découverte : la péréquation du taux de profit. Mais il a pour faire cette découverte confondu valeur et

prix de marché. D'un grand bon, il a sauté par dessus l'enchaînement complexe dans "*Le Capital*" entre valeur-prix de production-valeur de marché-prix de marché. Mais de telles choses rébarbatives peuvent-elles soutenir le choc, et servir de "tasse de thé" à tous les imbéciles, face à des formules comme "la valeur qui s'est autonomisée du travail" ou, encore plus marketing, "la valeur sans le travail". Regardez, bonnes gens, la plus-value récoltée par un capital ne dépend pas de la quantité qu'il a lui-même extorquée. Comment alors ce qui ne s'applique même pas à chaque capital, pourrait-il s'appliquer au capital total par nature si éloigné du procès de travail dans les multiples fonctions que ce capital total implique. Regardez également les grandes entreprises multinationales : dans leur course aux surprofits, elles échappent à toutes références à la valeur et à l'extraction de plus-value.

« La seule chose qu'il faudrait critiquer pour étayer son propos, l'auteur prend bien garde de s'y frotter : la somme des prix de marché se ramène à la somme des valeurs ; la somme des profits à la somme de la plus-value. Si l'auteur nous démontre que cela est faux, alors nous le croirons. Ainsi, l'auteur ne se risque pas dans la seule question qui aurait pu étayer son propos selon lequel le capital se valorise en dehors de son rapport au travail. Thèse que Guigou le Scoliaiste formule de son inimitable façon : "L'inessentialisation du travail dans le procès de réalisation du profit (sic) et l'englobement de toutes les activités humaines dans le mouvement de capitalisation de l'espèce..." (n°5, p 62)

[...]

« D'après *Temps Critiques*, Marx aurait approché toutes ces grandes découvertes en disant que "Le procès de production a donc cessé d'être procès de travail au sens où le travail considéré comme l'unité qui le domine serait le moment qui détermine le reste." (d°, p17). Tout lecteur un peu attentif de Marx sait qu'il n'y a rien là-dedans de ce que peut y mettre *Temps Critiques*. Ce dont il s'agit ici c'est du passage de la subsomption formelle du travail sous le capital à la subsomption réelle et des contradictions qui se développent alors dans celle-ci en tant que contradiction du capital en général. L'augmentation de la composition technique et organique du capital n'empêche pas le capital de toujours tout mesurer en temps de travail et en premier lieu sa propre valorisation, c'est justement là son problème. En outre, dans ce développement du capital fixe, le capital devient adéquat à son concept en ce que la domination du travail et son exploitation deviennent le fait même du procès de production dans son organisation la plus concrète. Pour *Temps Critiques* cela signifie qu'il n'est plus possible que ce soit le travail qui valorise le capital, il ne vient pas à l'idée de l'auteur que la valorisation devienne plus difficile. Ce processus (le capital comme contradiction en procès) n'existe donc et n'est explicable que parce que le capital est exploitation du travail et le demeure, que cela soit, dans le mode de production capitaliste, une contradiction, c'est ce qui échappe totalement à *Temps Critiques*. Si le capital n'est plus exploitation, il n'y a plus aucun problème à son "échappement".

« Cela leur échappe totalement parce que *Temps Critiques* a trouvé la grande erreur de Marx : sa théorie de la plus-value. "La plus-value [...] repose sur une loi

2 cf. Steve Wright, *Storming Heaven – class composition and struggle in italian autonomist Marxism*, p.34, Ed. Pluto Press – en cours de publication aux Editions Senonevero.

3 *ibid.*, p. 35

naturelle, sur la productivité du travail humain dans son échange avec la nature" (Marx, *Histoire des doctrines économiques*, cité in d°, p 17). Nous n'en saurons pas plus quant à la référence - huit volumes en Editions Costes, trois gros volumes en Ed Sociales, sous le titre *Théories sur la plus-value*, cela décourage d'aller vérifier une affirmation aussi étonnante. Mais cela permet surtout de placer la remarque qui "élève" le débat au niveau d'une conversation sur France Culture : "Il est remarquable de noter ce discours naturaliste de Marx sur la propriété naturelle qu'aurait la force de travail de créer de la valeur. Il y a là une influence du darwinisme que l'on retrouve chez de nombreux contemporains." (d°). Fi des contingences du procès de production, nous voilà au niveau du vrai débat d'idées. Laissons tomber "la propriété naturelle qu'aurait la force de travail de créer de la valeur", il suffit d'ouvrir les 10 premières pages du *Capital* pour voir qu'il s'agit d'une connerie. Revenons à la citation sur la plus-value et "la loi naturelle", censée fonder le naturalisme de Marx et l'empêcher de devenir un rédacteur de *Temps Critiques*. "Toute plus-value, pas seulement la plus-value relative, la plus-value absolue aussi, repose sur une productivité donnée du travail. Si la productivité du travail en était seulement au stade où le temps de travail d'un individu suffit simplement à le maintenir en vie, à produire et à reproduire ses propres moyens de subsistance, il n'existerait ni surtravail ni plus-value, ni différence entre la valeur de la force de travail et sa mise en valeur. La possibilité du surtravail et de la plus-value résulte donc d'une force productive donnée du travail, productivité qui permet à la puissance de travail de reproduire plus que sa propre valeur, de produire au-delà des besoins qu'impose son processus vital. Or il faut que cette productivité, le degré de productivité pris comme base de départ, soit présente d'emblée dans le travail agricole, comme nous l'avons vu au deuxièmement (pour qu'une masse de travailleurs puisse travailler en manufactures, nda) ; elle apparaît donc comme un don de la nature, une force productive de celle-ci. (souligné par nous)" (*Théories sur la plus-value*, Ed Sociales, t 1, p 36-37). Et c'est précisément ce que, dans ce tout début des *Théories sur la plus-value*, Marx critique chez les Physiocrates : "D'où les contradictions dans le même système (des Physiocrates, nda) : lui qui, le premier, explique la plus-value par l'appropriation de travail d'autrui, et ce sur la base de l'échange de marchandises, ne voit pas dans la valeur en général une forme du travail social ni dans la plus-value un travail en plus, un surtravail ; dans la valeur il voit simplement la valeur d'usage, rien que la matière, et dans la plus-value, un simple don de la nature qui, pour une quantité donnée de matière organique, fournit en retour une quantité plus grande." (d°, p 39-40).

« A la limite, tout ce que l'on peut trouver chez Marx à ce sujet, c'est que la productivité du travail, qui est elle-même le résultat d'un long procès historique, donne la possibilité de la plus-value. Mais de la possibilité à l'effectivité, il y a un "grand pas" à franchir : "Quand, grâce à de rudes labeurs, les hommes sont parvenus à s'élever au-dessus de leur premier état animal, que, par conséquent, leur travail est déjà dans une certaine mesure socialisé, alors, et seulement alors, se produisent les conditions où le surtravail de l'un peut devenir une source de vie pour l'autre, et cela n'a jamais lieu sans l'aide de la force qui soumet l'un à l'autre. [...] Le travail doit donc posséder un certain degré de productivité avant qu'il puisse être prolongé au-delà du temps nécessaire au producteur pour se procurer son entretien ; mais ce n'est

jamais cette productivité, quel qu'en soit le degré, qui est la cause de la plus-value. Cette cause, c'est toujours le surtravail, quel que soit le mode de l'arracher" (Marx, *Le Capital*, Ed Sociales, t 2, p 185-189). Enfin, parlant des heureux habitants des îles où pousse le palmier sagou, Marx nous dit que la première faveur que leur accorde la nature "c'est beaucoup de loisir" ; et pour qu'ils dépendent ce loisir en surtravail pour autrui, ils doivent y être contraint par la force (d°). Donc, pour quitter ces îles bienheureuses, et revenir à *Temps Critiques*, exit la plus-value reposant sur une loi naturelle ; pourtant cela était bien pratique. Critiquer la théorie marxienne de la plus-value en disant qu'elle repose sur une loi naturelle de la productivité du travail humain, cela permet de dire : "c'est une erreur naturaliste, darwinienne, que de la lier au travail". *Temps Critiques* peut alors lier la plus-value à tout ce qui lui tombe sous la main. Comme une telle critique est tout de même difficile à fonder en s'attachant aux textes, *Temps Critiques* essaie de nous la jouer à l'influence (il est fort probable que pris par leur propre discours, ils ne l'ont même pas fait exprès).

« *Temps Critiques* a découvert une seconde grande erreur de Marx, l'ayant empêché de voir que le capital n'exploitait pas le travail, mais le *dominait* : sa théorie de l'échange salarial. "Celui-ci repose (le rapport salarial, nda) sur une inégalité réelle entre les contractants : pour le travailleur, il y a contrainte au travail car il est séparé des moyens de production et l'obtention d'un salaire est la garantie de sa survie, alors que pour le capitaliste il n'y a pas véritablement de contrainte à l'embauche (il a des réserves), mais quand il embauche il s'approprie alors les produits du travail et le profit. C'est cette inégalité que Marx ne reconnaît pas quand il parle d'échange égal entre les contractants. A l'origine il voyait bien l'inégalité dans l'inégalité dans l'échange et un peu comme Proudhon, il voyait le profit comme provenant de la sphère de la circulation, du commerce conçu comme vol. Cette position étant incompatible avec la théorie de la valeur-travail, il l'abandonne pour développer sa conception d'un profit provenant de la plus-value et donc de l'exploitation. D'après sa nouvelle position, il y aurait égalité dans l'échange car la force de travail serait payée à sa valeur et il repoussera, contre Proudhon et le courant socialiste ricardien du droit naturel au produit intégral du travail, tout lien entre valeur et exploitation. Dans sa conception du taux d'exploitation, la force de travail est considérée comme une pure marchandise (surtout dans *Le Capital*) et c'est pour cela qu'elle aurait une valeur, qu'elle serait payée à sa valeur. Comme pour toute marchandise, cette valeur pourrait être abaissée en fonction des variations de prix des marchandises nécessaires à sa reproduction. D'où la théorie de la paupérisation. Dans la même perspective, il est logique que soit négligée la lutte des classes puisqu'une marchandise ça ne lutte pas ! (*Salaires, prix et profit* représente une exception, mais c'est un ouvrage destiné à la propagande en milieu ouvrier !). La valeur de la force de travail dépendait plutôt, pour lui, d'évolutions sur longue durée permettant des ajustements en fonction de ce qu'on pourrait appeler "un minimum vital historique et social". Derrière cela se dessine, implicitement, une théorie des besoins qui ne sera jamais développée par Marx, mais sera malheureusement reprise par les marxistes." (d°, 38-39).

« Valeur-travail et exploitation sont pour *Temps Critiques* les objectifs à abattre pour atteindre la cible principale : les classes. Celles-ci éliminées, on pourra laisser libre cours à l'individu, aux communautés, à la politique, à l'alternative. On ne peut abattre le concept

d'exploitation sans s'attaquer au rapport salarial. Tout d'abord, l'auteur a une façon bien particulière de définir l'exploitation qu'il critique : il la réduit au premier moment de l'échange entre le travail et le capital et laisse dans l'ombre le procès de production. Par là son problème est supposé résolu : s'il y a un incrément de valeur qui est produit dans ce rapport il ne peut l'être que dans le premier moment de l'achat-vente de la force de travail. Par conséquent cet échange ne peut être qu'inégal. En fait, la théorie de la valeur-travail a été supprimée avant même d'être critiquée, c'est beaucoup plus sûr. Le profit ne peut provenir que de la circulation, ainsi est supprimé tout rapport possible entre la valeur et le travail.

« Mais examinons tout de même cet échange "égal" ou "inégal". L'auteur confond deux choses : l'inégalité des échangistes et l'échange inégal. Dans le rapport salarial, les échangistes sont inégaux, l'échange est égal. Le prolétaire est contraint d'accepter cette situation où il va vendre sa force de travail, parce qu'il n'a rien d'autre pour vivre, même s'il la vend à sa valeur. C'est justement cet échange égal qui définit les contractants comme classes et la sujétion de l'une des classes à l'autre. C'est là un point sur lequel Marx ne cesse de s'appesantir : *Fondements...*, t 1, p 219-220 ; *Fondements...*, t 2, p 55, 73, 96, 189 ; *Le Capital*, t 4, p 291 ; *Chapitre inédit*, p 262-263 ; etc. Rappelons l'idée essentielle : "L'achat-vente de la force de travail comme résultat constant de la production capitaliste implique, au contraire, que l'ouvrier rachète constamment une fraction de son propre produit, en échange de son travail vivant. C'est ainsi que s'évanouit l'apparence du simple rapport entre possesseurs de marchandises : l'acte constant d'achat-vente de la force de travail et la perpétuelle confrontation de la marchandise produite par l'ouvrier et de lui même comme acheteur de sa capacité de travail et comme capital variable ne sont que des formes qui médiatisent son assujettissement au capital, le travail vivant n'étant qu'un simple moyen de conservation et d'accroissement du travail objectivé, devenu autonome face à lui. La forme de médiation inhérente au mode de production capitaliste sert donc à perpétuer le rapport entre le capital qui achète le travail, et l'ouvrier qui le vend. Elle masque sous le simple rapport monétaire, la transaction véritable et la dépendance perpétuée grâce à la médiation de l'acte de vente-achat qui se renouvelle constamment. Ce rapport reproduit sans cesse, non seulement les conditions de ce trafic, mais encore ses résultats, à savoir que l'un achète ce que l'autre vend. Le perpétuel renouvellement de ce rapport d'achat-vente ne fait que médiatiser la continuité du rapport spécifique de dépendance, en lui donnant l'apparence mystificatrice d'une transaction, d'un contrat entre possesseurs de marchandises dotés de droits égaux et pareillement libres l'un en face de l'autre. Ainsi, le rapport initial devient lui même un moment immanent de la domination du travail vivant par le travail objectivé qui s'est instauré avec la production capitaliste" (Marx, 6^e Chapitre, 10/18, p262-263).

« Bien évidemment, la lutte de classes n'est pas extérieure à ce rapport, puisqu'il n'est pas un rapport entre contractants égaux, ni même un rapport entre "contractants", mais un rapport de classes. Tout le Livre I du *Capital* pourrait être lu selon un double itinéraire : celui des "lois", celui des "luttes de classes". Le parcours du "Livre I", dont on se plaint souvent à vanter l'abstraction, est en réalité continuellement "cassé" par des développements historiques, statistiques, sociaux, que l'on considérerait à tort comme des exemples et non pas comme des développements à part entière de la constitu-

tion des lois que Marx expose. Ce serait donc une erreur d'effectuer cette "double lecture", les lois ne sont jamais développées purement comme lois d'un développement (la valeur n'est pas "la conscience de soi"), mais comme lois d'un affrontement entre les classes. Quant à *Salaires, prix et profit*, il est difficile de trouver un texte de Marx où soit affirmée avec autant de rigueur "la loi du salaire". Quant à cette "origine" où Marx voyait "le profit comme provenant de la circulation", là aussi une référence aurait permis à ceux qui ne connaissent pas aussi bien que les auteurs de *Temps Critiques* l'œuvre de Marx de s'y retrouver. Dès le "Premier Manuscrit" des *Manuscrits de 1844*, Marx définit le salaire : "Le taux minimum pour le salaire est la subsistance de l'ouvrier pendant le travail et l'excédent nécessaire pour pouvoir nourrir une famille et pour que la race des ouvriers ne s'éteigne pas.[...] La demande d'hommes règle nécessairement la production des hommes comme de toute autre marchandise. [...] L'existence de l'ouvrier est donc réduite à la condition d'existence de toute autre marchandise. L'ouvrier est devenu une marchandise et c'est une chance pour lui quand il arrive à se placer." (*op. cit.*, Ed. Sociales, p. 5-6). On pourrait, à la rigueur, tirer une telle compréhension de quelques passages d'Adam Smith, copiés par Marx dans ce "Premier Manuscrit".

« Mais le véritable problème n'est pas là : est-ce que pour *Temps Critiques* le profit provient de la circulation? Inutile d'espérer une réponse, nous savons que *Temps Critiques* n'en est plus à ce questionnement trivial. De la même façon : est-ce que la théorie de la valeur-travail est seulement une théorie qui fut toujours fausse, une simple vision de Marx, ou a-t-elle été une conceptualisation correspondant à la réalité et devenue maintenant inadéquate? Ici, il semble bien que la valeur-travail ne fut toujours qu'une "idéologie", même s'il apparaît que ce n'est que maintenant que le couple "domination et reproduction" est dominant en remplacement de "l'ancien couple exploitation-reproduction". Il y eut donc un moment où la "fausse théorie" de la valeur-travail a été vraie, ou alors il y eut une exploitation (puisque dans un lointain passé il y eut exploitation) qui n'était pas fondée sur la valeur-travail. On n'y comprend plus rien. D'autant plus qu'à la page suivante nous apprenons que la force de travail "qui n'a pas en soi de valeur ne trouve une valeur d'usage et d'échange qu'avec le capitalisme, sous la forme du salariat." Rien "en soi" n'a de valeur, mais ce n'est là qu'un "détail". La "force de travail trouve (souligné par nous) une "valeur d'échange", comment celle-ci se fixe-t-elle ? nous ne le saurons jamais. Encore une question triviale, en effet "elle est entièrement une production historique et sociale". Pourquoi cela l'empêchait-elle d'avoir une valeur et d'être une marchandise? Parce qu'elle n'a pas été produite pour la vente ; d'abord, hors mis un théorique "cycle 1 du capital" cela est discutable, ensuite beaucoup de choses non-produites pour la vente se trouvent être des marchandises, comme les exemples de "*Temps Critiques*". Enfin, dans le mode de production capitaliste, la fameuse théorie des besoins, qui déplaît tant aux idéologues qui n'en ont pas, n'est absolument pas un quelconque "naturalisme". C'est la grande production sociale du capitalisme d'avoir produit et réduit la reproduction sociale du prolétaire à une reproduction physique, et d'avoir donné à la première le contenu de la seconde, il a fallu pour cela tout un processus social et historique qui a séparé le travailleur de ses conditions. Mais pour "*Temps Critiques*" cela est

faux : le travailleur se reproduit dans des communautés qui échappent au capitalisme (d°, p 41), il doit s'agir des "restos du cœur".

« La force de travail ne serait pas une marchandise parce qu'elle échapperait en grande partie à une reproduction sur une base capitaliste. Mais l'auteur nous dit lui-même, visiblement à regret, qu'il ne faut pas s'illusionner sur les réelles capacités autonomes d'un tel mouvement, car "elles ne sont pas le résultat d'une activité libre". (d°). La force de travail se reproduisant librement comme non-marchandise, cela aurait été un scoop. Nous abandonnons donc la première raison.

« La seconde est que le marché du travail revêt un caractère particulier. Il est dominé par la position des offreurs d'emplois et donc ne correspond pas aux règles habituelles du libre-échange. Hormis dans les manuels marginalistes, un tel libre-échange n'existe pour aucune marchandise. Cependant, même de ce point de vue là, c'est faux. Le marché du travail n'est pas *toujours* dominé par les "offreurs d'emplois", mais les travailleurs s'y présentent toujours comme vendeurs d'une marchandise, la force de travail, qui les situe dans un rapport de classe avec les capitalistes. Dans ce rapport ils sont *toujours la classe dominée*. En tant que vendeurs de leur force de travail, ils peuvent avoir, dans le cadre du marché de la force du travail, une position de force, qui ne les fera pas pour autant sortir de leur position de prolétaires exploités, contrairement aux analyses un peu rapides de Tronti (*Ouvriers et capital*) sur la période de la guerre aux États-Unis.

« Troisième raison, la force de travail n'est pas vraiment vendue, "elle est plutôt aliénée au bénéfice du propriétaire des moyens de production". C'est exact, le prolétaire n'est pas un esclave. La force de travail est une marchandise vendue pour un temps limité, ou plutôt, comme pour toute marchandise vendue, c'est son *usage* qui est vendu, pour un temps limité. La location n'a jamais supprimé le caractère de marchandise de ce qui est loué. Lorsque Marx décrit la lutte sur la limitation de la journée de travail (au passage notons que "considérer la force de travail comme une marchandise", ne l'empêche pas dans *Le Capital* de considérer que cette "marchandise" lutte), il insiste sur un point souvent laissé dans l'ombre : le prolétaire cherche à ménager la durée de possibilité de vente, au cours de sa vie, de la seule marchandise qu'il a précisément à vendre. La "location", dans la lutte sur la limitation de la journée de travail, apparaît bien comme la vente, par fractions, d'une marchandise "totale" sur laquelle le prolétaire ne se fait aucune illusion : elle appartient dans sa totalité (y compris celle de ses descendants) à la classe capitaliste dans son ensemble avant même d'appartenir momentanément à tel ou tel capitaliste. "Je veux (fait dire Marx au prolétaire, n d a), en administrateur sage et intelligent économiser mon unique fortune, ma force de travail, et m'abstenir de toute folle prodigalité. Je veux chaque jour n'en mettre en mouvement, n'en convertir en travail, en un mot n'en dépenser que juste ce qui sera compatible avec sa durée normale et son développement régulier." (*Le Capital*, Ed Sociales, t 1, p 230). Même, Marx avance que ce n'est que lorsque l'esclavage entre comme composante du système capitaliste (États du sud des États-Unis) que les propriétaires se mettent à considérer la durée de vie de l'esclave comme une moyenne à consommer dans un certain laps de temps (sept ans, dit Marx, d°, p 232). Pour clore là dessus, dans le stade actuel du développement du mode de production capitaliste, où au moins la moitié du salaire est "socialisée", il

est évident que c'est toute la classe ouvrière qui vend sa force de travail à toute la classe capitaliste, avant que chaque prolétaire ne loue la fraction qu'il représente de cette force de travail générale à tel ou tel capitaliste.

« Enfin, quatrième et dernier argument "prouvant" que la force de travail n'est pas une marchandise : cette "aliénation" produit, pour le travailleur dans le procès de travail, une forme de socialisation, c'est bien la preuve qu'il ne l'a pas vendue. Nous ne reprendrons pas ici tout ce que nous avons pu dire sur la coopération et l'absorption par le capital des forces sociales du travail. Que la coopération crée, dans le cadre du procès de production capitaliste, un rapport entre les travailleurs, cela est indéniable, surtout en subsomption formelle du travail sous le capital, mais quand, dans le procès de production, les travailleurs entrent en contact entre eux, ils ont cessé de s'appartenir, les relations qu'ils définissent entre eux sont celles qu'ils trouvent préexistantes, celles que le capital a objectivé dans les machines. Mais le prolétariat est bien une classe de ce mode production et il n'existe pas en dehors de son rapport au capital. Classe qui n'existe que dans son rapport au capital, il ne trouve jamais sa confirmation dans cette reproduction. "L'aliénation", ou mieux l'exploitation, ne s'oppose pas à un être préexistant, mais définissent ce qu'est le prolétariat, c'est pour cela qu'il est si difficile de définir et d'envisager la révolution communiste dans les termes d'une lutte de classes. Mais en dehors de cela, il n'y a qu'un naufrage de la théorie communiste.

« L'auteur nous dit, se référant à K. Polanyi (le champion de la critique du capital ne prêtant pas à conséquences), que la force de travail n'est pas, "au sens strict" (gardons-nous toujours une porte de sortie), une marchandise, car elle n'a pas été produite pour la vente. Mais alors qu'est-ce qu'elle est ? Croyant faire une "critique", on produit la force de travail comme une force naturelle. On confond la force de travail avec sa valeur d'usage : le travail (qui est lui-même, à un autre niveau de production théorique des concepts, un rapport social). L'auteur, pour qui le procès de production n'existe pas, découvre qu'il y a production d'un supplément de "valeur", disons que le capital fait des bénéfices. Pour lui, cela rend incompréhensible qu'il puisse il y avoir "échange d'équivalent", "échange à la valeur". Il confond la valeur d'échange et la valeur d'usage de la force de travail. La *force de travail* n'existe *que* comme une marchandise, elle n'est pas une capacité latente devenant marchandise. La force de travail est une valeur d'échange et a une valeur d'usage, elle est produite et n'existe que dans certains rapports sociaux. Le capital *produit* cette marchandise pour la vente en séparant le producteur de ses conditions de production et a fortiori la *reproduit* constamment pour la vente. C'est considérer l'existence de la force de travail comme un phénomène naturel, comme la force du vent, que de dire qu'elle n'a pas en soi une valeur (en passant sur le "en soi" dont nous avons déjà remarqué l'inconséquence). On peut développer toutes sortes de particularités dans l'achat-vente de cette marchandise particulière qu'est la force de travail : son caractère historique, le fait qu'il est reproduction d'un rapport de classes et donc que le rapport "classique" entre vendeurs et acheteurs est la lutte de classes elle-même ; mais si on abandonne la base de l'achat-vente de la force de travail à sa valeur, ce sont justement ces particularités que l'on n'est plus à même d'appréhender. C'est ce que l'on voulait mettre en avant qui disparaît et qui s'évanouit dans les brumes de la "domination" et de "l'échange inégal".

Une contradiction réalisée et dépassée

« La critique de la valeur-travail et de l'exploitation aboutit chez *Temps Critiques* à poser que ce que l'on considère comme étant dans le capital une contradiction en procès (l'inessentialisation du travail immédiat et la nécessité de tout mesurer, y compris la valorisation, en temps de travail) est devenue (ou a toujours été : ce n'est jamais clair dans la mesure où l'on ne sait jamais si la valeur-travail ne fut toujours qu'une "erreur" ou si il y eut une époque où elle fut "vraie") le contenu même de la réalité actuellement. Le capital s'est échappé, même s'il doit, domination oblige, toujours "faire semblant". Nous verrons que ce moment de la contradiction *réalisée et dépassée* est important comme fondation des "grandes découvertes socio-politiques" de *Temps Critiques* : la fin du travail, la fin des classes, l'individu et les communautés, la politique à refonder.

« Considérons la façon dont *Temps Critiques* conçoit cet "échappement". Le travail ne valorise plus le capital, l'exploitation est une notion caduque, la "capitalisation" (en jouant sur le mot : sur son sens particulier désignant la transformation en "capital" de tout titre de propriété donnant droit à une rentrée "régulière" de revenus et sur son sens courant de valorisation et d'accumulation) du capital s'effectue maintenant en tant que "capital fictif" en dehors du procès de production. Tout cela n'est même plus une contradiction dans le cours du capital, mais une totale réussite, la "bulle financière" est devenue la norme et les crises boursières ne sont "qu'une accélération non-maîtrisée de la vitesse de circulation des signes de la valeur" (d°, p 52), les signes de la richesse l'ayant totalement emporté sur la richesse. Mais *Temps Critiques* conclut : "On ne peut toutefois parler d'échappement du capital". Va-t-on assister à un retour de la valeur ou de la plus-value? Dieu garde! "On ne peut toutefois parler d'échappement du capital", car investissements et production doivent se perpétuer pour que la reproduction du rapport social (ce qui fait la "légitimité" du capitalisme en tant que système "le moins mauvais") et la représentation de la richesse (ce qui fait sa fiabilité) continuent. C'est pour cela que toute activité doit toujours plus être transformable en travail et que tout travail doit donner une "production" (attention aux guillemets, n d a). Que celle-ci ait une matérialité ou non, une valeur marchande ou non, peu importe, du moment qu'elle a une valeur comptable et qu'elle est donc intégrée au PIB" (d°, p 53). Ne revenons pas sur cette "valeur comptable" et ce qui la fixe, nous sommes maintenant dans le "faux échappement du capital". Résumons : la forme suprême du capitalisme c'est l'échappement du capital plus prendre les gens pour des couillons. On fait semblant de continuer comme avant, pour être "légitime". Cependant ce "faire semblant" a une base concrète, il faut continuer à assurer un peu de production matérielle, nous voilà revenus à la valeur et au travail fondés en nature et à leur dépassement comme dépassement d'un certain stade de rapport à la nature.

« Alors qu'avec *Invariance* nous avions affaire à un "échappement du capital" franc et glorieux, culminant dans son anthropomorphose, avec *Temps Critiques*, à l'image de leur propre production théorique, l'échappement devient sournois et honteux. "La loi de la valeur-travail est inutilisable car la production de "richesses" n'a plus qu'un rapport extrêmement restreint avec le temps de travail utilisé (s'il y en a un, aussi "restreint" soit-il, c'est une contradiction dans le capital qui ne peut dépasser ce rapport, n d a). Cela ne signifie pas qu'il n'y a plus d'ex-

ploitation de la force de travail, mais ce n'est plus la quantité de travail prélevé qui joue un rôle fondamental, c'est la réalisation d'agencements complexes (formation-innovation-capital fixe-"ressources humaines"). Les dirigeants des firmes géantes n'achètent pas essentiellement de la force de travail, mais du pouvoir sur les agencements productifs et à ce titre la force de travail n'est qu'un facteur, parmi d'autres, de la mise en action du processus. En conséquence, on ne paie pas au salarié une durée effective de travail, une contribution précise au processus d'ensemble, mais une mise à disposition dans le cadre d'une fonction qui reste souvent à définir. [...] La société actuelle est régie par l'économie de temps, mais l'économie de temps suppose aussi l'économie de moyens et donc une utilisation moindre de travail vivant. [...] La réduction massive de temps de travail utilisé (les fameux "gains de productivité"), tend à rendre caduque l'utilisation de ce même temps de travail, comme mesure de la production. Penser que le phénomène de substitution capital/travail et la domination du capital fixe qui en découle servent à épargner du travail dont le capital serait friand, du fait de sa soif de plus-value, c'est raisonner encore dans les termes de la loi de la valeur-travail, alors que le M.P.C fonctionne maintenant à l'économie de temps, non pour dégager plus de temps libre à un endroit afin de l'utiliser à d'autres endroits (ce qui était le but du capitalisme à son origine : la reproduction élargie), mais parce que le capital fixe est doublement symbolique. Il est le "symbole" de "l'attitude technique" qui domine notre rapport actuel au monde et il est le symbole de la puissance humaine puisqu'il est la cristallisation des activités passées." (d°, p 54-55-56).

« *Temps Critiques* recycle quelques bribes marxistes dans un salmigondis idéologique destiné à poser les "grandes questions" permettant de participer au "grands débats", comme ceux sur la "technique" ou sur "la volonté de puissance" des dirigeants de grandes firmes ou des États. Si la loi de la valeur-travail est inutilisable parce que la production de richesse n'a plus qu'un rapport restreint avec le temps de travail, cela signifie stricto sensu que le capitalisme n'a plus aucune contradiction. En effet, ce rapport "restreint" dans le procès de production en tant qu'unité du procès de travail et du procès de valorisation, n'est justement plus un rapport restreint dès qu'on le considère du point de vue de la valorisation, c'est là tout le "problème" du mode de production capitaliste. Confondant à nouveau plus-value et profit (d'où le recours constant à la grande entreprise comme paradigme du capital en général, comme si ces entreprises ne formaient pas une totalité avec les bagnes à sueurs indonésiens ou autres, que la plupart du temps elles contrôlent directement), *Temps Critiques* peut concéder qu'il y a toujours exploitation. Avec le contenu donné à celle-ci, cela ne prête plus à conséquence : le capital fixe est tout autant productif de *profit* que le travail vivant. Cette "exploitation" n'est plus une quantité de temps prélevé, parce que les dirigeants mettent en œuvre autre chose que de la force de travail, ça c'est une grande découverte, suivie d'une autre tout aussi grandiose : la force de travail n'est qu'un facteur parmi d'autres dans la production. Mais le plus beau est dans le "En conséquence". La vieille exploitation, c'était quand on payait au salarié "une durée effective de travail, une contribution précise au processus d'ensemble". Si l'on avait payé au salarié une durée effective de travail, il n'y aurait jamais eu d'exploitation, mais puisque la force de travail "n'est pas une marchandise" le salaire ne pouvait être que le paiement de la durée effective du travail et de son effi-

cacité. Comme tout cela ne peut plus être déterminé avec précision (tout à fait exact) il n'y a plus maintenant d'exploitation (tout à fait faux).s

« C'est dans un texte "hors-série" de 1998, intitulé : *La nécessaire critique du travail* que *Temps Critiques* formule de la façon la plus catégorique sa conception de "l'échappement du capital". L'automatisation du processus de production entraîne que "le temps de travail humain ne peut plus être la mesure de la valeur"; il en résulte que "la production de valeur *semble* (souligné par nous) dissoute dans le mouvement général de circulation et le profit surgit de toutes parts sans qu'on puisse en saisir l'origine, sans qu'on puisse le mesurer précisément." *Temps Critiques* accumule ensuite comme preuves de cette disparition de la valeur-travail toutes les techniques destinées à accélérer la rotation du capital et donc à accroître le taux de profit, passant encore une fois à côté de la question. Mais il y est énoncé un élément nouveau révélant la totale incompréhension par *Temps Critiques* de ce qu'est la valeur-travail et de ce qu'est le capital. "La flexibilité n'est pas le triomphe de la loi de la valeur, c'est le signe d'une part de l'inessentialisation toujours plus grande de la force de travail dans le processus d'ensemble...". Mais c'est précisément cela qui fait du mode de production capitaliste "le triomphe de la loi de la valeur". Ensuite, nous avons droit à une série de phrases rentrant dans la série de celles destinées à "faire penser" : "c'est la valeur elle-même qui se pose comme richesse"; "ce n'est plus le travail qui crée de la richesse, c'est, au mieux, à la richesse que l'on demande de créer du travail..." ; "la valeur se présente comme un flux mondial de puissance". Et puis, d'un coup : "Tout ceci ne signifie pas que le travail productif a disparu du M.P.C. dans son ensemble, car il a été rejeté à la périphérie." Tout ce que l'on nous a dit jusqu'à maintenant n'aurait été valable que pour le centre? Non, car "la rationalité de l'ensemble est financière" et le capital ne se soucie pas du coût de la force de travail, ni du coup des investissements en général, puisque l'État se charge de boucher les trous..." (p4). Les ouvriers de la sidérurgie lorraine et d'autres apprécieront.

« Malgré cela *Temps Critiques* continue à parler d'exploitation. Il reste cependant à définir "ce qui est exploité" ; qu'est ce que l'exploitation, lorsque la force de travail n'est plus (n'a jamais été?) une marchandise, lorsque la valeur n'est plus déterminée par le travail ? Pour parler d'exploitation, il suffira alors de parler de "domination", "d'obligation à travailler" ; le contenu de cette "domination" de cette "obligation" c'est la nécessité de continuer à faire semblant. Il faut que les "représentations" continuent à fonctionner, pour cela elles doivent faire semblant d'être représentation de quelque chose. Ceux qui ont "une conception de la plus-value comme surproduit" (n° 10, p 25) demeurent sur la base d'une théorie de l'exploitation, mais ceux, comme *Temps Critiques*, qui ont une "conception de la plus-value comme partition antagonique de la survaleur" (d°) fondent une théorie de la domination. Il aurait été très amusant que l'auteur nous écrive cela en allemand : "une conception de la *mehrwert* (survaleur = plus-value), comme partition antagonique de la *mehrwert* (plus-value = survaleur)." Survaleur est certainement écrit ici à la place de "valeur ajoutée" ou "produit net", peu importe ce qui compte c'est l'art de la phrase, de ce point de vue "survaleur" impressionne le lecteur. C'est dans un débat entre "surfuseurs" du capital, entre idéologues de la "tendance réalisée", que *Temps Critiques* apporte quelques

fondements à sa théorie de la domination, en critiquant les thèses des néo-opéraïstes, de Zarifian et de Coriat (cf. d°, p 28 à 31).s

« Pour *Temps Critiques*, les néo-opéraïstes négligent que le "général intellect" s'objective dans le capital fixe, il n'est pour eux qu'une nouvelle forme de la puissance du travail ; pour *Temps Critiques* le "général intellect" s'accompagne de l'inessentialisation du travail. En ne mettant l'accent que sur la puissance créatrice du travail, pour les néo-opéraïstes, il n'y a plus de contradictions. Coriat et Zarifian, quant à eux, abandonnent d'entrée toute perspective critique. Les néo-opéraïstes ne visent qu'à se réapproprier le "général intellect" privatisé par le "commandement capitaliste". Pour *Temps Critiques*, il faut "déconstruire" cette puissance pour reprendre pouvoir sur nous-mêmes. Le capital s'est incorporé, dans le capital fixe, une puissance sociale, et à partir de là, il fait peser sa domination sur l'ensemble des rapports sociaux, et c'est cette domination qui est à la base du système de reproduction qu'est devenu le capital en lieu et place d'un système de production. Mais il ne s'agit là, en aucune façon, ni d'une "domination", ni d'un dépassement de l'exploitation : "Le développement du capital fixe indique jusqu'à quel degré le savoir social général, la connaissance, est devenue force productive immédiate, et, par suite, jusqu'à quel point les conditions du processus vital de la société sont elles-mêmes passées sous le contrôle de *l'intellect général*, et sont réorganisées conformément à lui. Jusqu'à quel degré les forces productives sociales sont produites, non seulement sous la forme du savoir, mais comme organes immédiats de la pratique sociale ; du processus réel de la vie." (Marx, *Grundrisse*, Ed Sociales, t 2, p 194). Le "général intellect" ne nous est pas contradictoire simplement parce qu'il s'objective dans le capital fixe, et par là nous domine en tant que "subjectivité", mais parce que, ce faisant, il n'est que le moyen de produire à partir de la base bornée qui est celle du capital, il est le moyen de poser le sur-travail comme question de vie ou de mort pour le travail nécessaire. Le "général intellect", que ce soit à la façon des néo-opéraïstes ou à celle de *Temps Critiques*, ne nous mène pas au-delà de l'exploitation, il est même l'existence criante des contradictions qui sont celles de l'exploitation. Les uns et les autres confondent le niveau atteint par la contradiction qu'est l'exploitation, comme condition de son dépassement, avec ce dépassement lui-même.

« Le mode de production capitaliste a opéré, dès son origine, un renversement radical dans la relation entre exploitation et domination. "Mais tous ces rapports (seigneur et valet, prêtre et laïques, suzerain et vassal, maître et compagnon, n d a) se distinguent du capital par le fait que ce rapport (l'exploitation, n d a) est enjolivé, qu'il apparaît comme rapport des maîtres aux valets, des hommes aux esclaves, des demi-dieux aux mortels ordinaires, etc. et qu'il existe en tant que tel dans la conscience des deux parties : c'est seulement dans le capital que ce rapport est dépouillé de tous ces aspects politiques, religieux et autres enjolivements idéels. Il est réduit - dans la conscience des deux parties - au simple rapport d'achat et de vente. Les conditions de travail se présentent en tant que telles, nues, face au travail, et elles se présentent face à lui comme *travail objectivé*, *valeur*, *argent*, qui se connaît lui-même en tant que pure forme du travail, et n'échange avec lui que pour se conserver et s'accroître en tant que *travail objectivé*. Le rapport apparaît donc dans sa pureté comme simple rapport de production : rapport purement économique. Mais, dans la

mesure où des rapports de domination se redéveloppent sur cette base, on sait qu'ils ne proviennent que du rapport dans lequel l'acheteur, le représentant des conditions de travail, se présente face au vendeur, au possesseur de la puissance de travail. (souligné par nous)" (Marx, *Manuscrits de 1861-1863*, Ed Sociales, p 139) » (Fin des extraits des *Fondements critiques d'une théorie de la révolution*)

On trouve dans le n°14 de *Temps Critiques* de l'hiver 2006, avec la question du surtravail, du temps libre et du temps disponible, une application de la même démarche consistant à conserver le procès sans la contradiction.

Pages 44 à 46 de ce numéro, *Temps Critiques* critique un tract de l'*Oiseau Tempête* sur les 35 heures. « L'*Oiseau-Tempête* ne tient absolument pas compte du fait que la baisse du temps de travail se situe à l'intérieur d'une tendance séculaire liée au développement des forces productives et à la domination toujours plus grande du travail mort sur le travail vivant. Les auteurs de cette revue croient donc ou feignent de croire que le capital cherche toujours à faire travailler davantage...[...]. Il y a là un problème bien réel - que Marx avait d'ailleurs anticipé - à savoir le développement des forces productives ne peut conduire qu'à cette libération de temps. Mais pour Marx c'est le socialisme qui devait réaliser cela alors que c'est la révolution du capital qui l'a mise en route. »

Marx n'avait rien anticipé du tout, il n'avait fait que formaliser une contradiction interne de l'accumulation du capital. Mais naturellement pour *Temps Critiques* la contradiction a disparu, ne reste que la réalisation tendancielle du phénomène par le capital. Pour *Temps Critiques* la difficulté intrinsèque au capital à transformer le temps libéré en surtravail devient la preuve que le capital se passe du travail nécessaire comme source du surtravail.

Temps Critiques ne cesse de répéter que le capital donne vie à toutes les puissances de la science et de la nature, comme à celles de la coopération pour rendre la création de la richesse indépendante du temps de travail qui y est affecté. Mais ils négligent de poursuivre l'analyse, il ne s'agit que d'un côté de ce qui constitue dans l'accumulation du capital une contradiction. En effet, de l'autre côté, le capital veut mesurer en temps de travail ces gigantesques forces sociales ainsi créées, et les emprisonner dans les limites qui sont requises pour conserver comme valeur la valeur déjà créée. Il s'efforce de réduire le temps de travail à un minimum, tandis qu'il pose le temps de travail comme seule mesure et source de la richesse. « C'est pourquoi il diminue le temps de travail sous la forme du travail nécessaire pour l'augmenter sous la forme du travail superflu ; et pose donc dans une mesure croissante le travail superflu comme condition - question de vie et de mort - pour le travail nécessaire. » (Marx, *Grundrisse*, Ed. Sociales, t. 2, p. 194 - nous utiliserons ici la traduction des Ed. Soc. pour sa plus grande précision en ce qui concerne le sujet étudié ; en effet l'édition *Anthropos* ne fait pas la différence entre « surtravail » et « travail superflu », utilisant toujours le premier terme, alors que Marx utilise deux termes différents - cf. MEW, t. 42, p. 602). Le but et la raison d'être du capital est de transformer le travail superflu (temps disponible) en surtravail, le premier dans le capital ne peut avoir comme existence que la forme du second. La « révolution du capital » n'a rien mis en route si ce n'est comme d'habitude la contradiction à résoudre. Le capital est enfermé dans la contradiction de par sa nécessité à transformer le temps de travail nécessaire libéré (travail superflu) en surtravail.

Dans le mode de production capitaliste, le développement du capital fixe est l'indice du degré du développement de la richesse en général, ou du développement du capital. Il faut se rappeler que la « richesse » n'est pas en soi la capacité de développer le surtravail, mais le temps disponible en plus du temps nécessité dans la production immédiate. « L'objet de la production immédiatement orientée vers la valeur d'usage, et tout aussi immédiatement orientée vers la valeur d'échange, c'est le produit même, qui est destiné à la consommation. La partie de la production orientée vers la production du capital fixe ne produit pas d'objets de jouissance immédiats, ni des valeurs d'échange immédiates ; du moins pas des valeurs d'échange immédiatement réalisables. Il dépend donc du degré de productivité déjà atteint - de ce qu'une partie du temps de production suffit pour la production immédiate - qu'une partie d'importance croissante soit affectée à la production des moyens de production. Cela suppose que la société puisse attendre ; puisse prélever une part importante de la richesse déjà créée, tant sur la jouissance immédiate que sur la production destinée à la jouissance immédiate, pour appliquer cette part à du travail non immédiatement productif (à l'intérieur du procès de production matériel lui-même). Cela nécessite un niveau élevé de la productivité déjà atteinte et de l'excédent relatif, et que ce niveau élevé soit directement proportionnel à la transformation du capital circulant en capital fixe. De même que la grandeur du surtravail relatif dépend de la productivité du travail nécessaire, de même la grandeur du temps de travail affecté à la production de capital fixe - que ce soit du travail vivant ou du travail objectivé - dépend de la productivité du temps de travail destiné à la production directe de produits. Une surpopulation (de ce point de vue) de même qu'une surproduction en sont la condition. C'est-à-dire que le résultat du temps utilisé à la production immédiate doit être relativement trop grand pour qu'il y en ait besoin en vue de la reproduction du capital utilisé dans ces branches d'industrie." (Marx, *ibid.*, p 195). La surpopulation et la surproduction dont il est question ici ne signifient pas nécessairement chômage et crise, mais création de temps libre, de temps disponible pour l'ensemble de la société : la capacité à différer la consommation immédiate. Mais la tendance du capital est nécessairement de créer d'un côté du temps disponible et d'un autre côté de le convertir en surtravail : « S'il réussit trop bien dans la première entreprise, il souffre alors de surproduction et le travail nécessaire se trouve interrompu faute de ce que du surtravail puisse être valorisé par le capital. » (*ibid.*, p. 196).

Dans le mode de production capitaliste malheur à ceux qui incarnent ce temps disponible qui ne peut être converti en surtravail. Le capital cherche tout autant à allonger le temps de travail (cf. les récents développements en Allemagne) et surtout à l'intensifier, qu'à « aménager », pour les plus « chanceux », à meilleur marché possible ce temps disponible qu'il ne parvient à transformer en surtravail, quant aux autres.... Ce ne sont que des « pauvres » et non des « prolétaires » nous disent les rédacteurs de *Temps Critiques*, ils ne montrent par là qu'une chose : ils ne savent pas définir une classe. Ils connaissent les trois moments de l'exploitation mais ils font semblant de croire pour étayer toutes leurs thèses que le prolétariat ne se définit que dans le second moment de l'échange avec le capital, celui de la consommation productive du travail.

Temps Critiques parle souvent de la lutte des chômeurs mais sans la comprendre comme lutte prolétarienne. Revendiquer un revenu déconnecté du travail, revendiquer l'appropriation du surtravail, c'est dans les contradictions du mode de production capitaliste, dans la lutte de classes, signifier que le temps disponible ne peut plus, et ne doit plus, avoir une base contradictoire. Le revenu n'est plus lié au travail nécessaire mais au temps disponible dégagé par le capital lui-même et qu'il ne peut plus convertir en surtravail. C'est la fin du temps disponible comme temps libre pour quelques-uns. Non seulement le capital « contribue à la création des moyens du temps social disponible (..) à libérer ainsi le temps de tous aux fins de leur propre développement », mais encore il est la contradiction entre les classes qui fait exister cette nécessité comme activité du prolétariat. Ce n'est pas le développement du capital fixe en lui-même qui indique à quel degré le savoir social général est devenu force productive immédiate, qui indique à quel point les conditions du processus vital de la société sont passées sous le contrôle de « l'intellect général » ; ce qui indique cela, c'est quelle lutte le prolétariat développe contre le capital dans le cadre de l'exploitation. C'est le développement d'un type de contradiction entre le prolétariat et le capital qui est le véritable contenu de ce degré de développement du capital fixe. C'est, pour parler des luttes des chômeurs et précaires, quand la définition du travail salarié par le chômage et la précarité devient un enjeu de la lutte de classes.

« Le surtravail de la masse a cessé d'être la condition du développement de la richesse générale, de même que le non-travail de quelques-uns a cessé d'être la condition du développement des pouvoirs universels du cerveau humain. Cela signifie l'écroulement de la production reposant sur la valeur d'échange, et le *procès de production matériel immédiat perd lui-même la forme de pénurie et de contradiction* (c'est nous qui soulignons). [...] Le temps de travail comme mesure de la richesse pose la richesse comme étant elle-même fondée sur la pauvreté et le temps disponible comme existant dans et par l'opposition au temps de surtravail ou à la position de l'intégralité du temps d'un individu comme temps de travail et donc à la dégradation de cet individu en simple travailleur, entièrement subsumé sous le travail. » (*ibid.*, p. 193, 196)

Annexe 2 : T'as le bonjour de Kondratieff

La référence explicite à Kondratieff et à la « perspective 2020 » se trouve dans *Théorie Communiste*, dans l'éditorial du n° 13 (février 1997). Dans ce texte polémique elle inscrit notre production théorique dans une perspective temporelle qui ne confonde pas l'immédiateté du communisme (la révolution comme communisation) et son immédiatisme (constamment possible). Immédiatisme qui repose toujours sur une nature révolutionnaire et qui malgré ses grands airs subjectifs ne peut que nous renvoyer aux conditions objectives pour nous expliquer la non-survenue de la révolution ou ses échecs.

Que les cycles Kondratieff soient des instruments d'analyse pertinents et efficaces ou non, là n'est pas la question *principale*⁴. La question c'est de reconnaître que le prolétariat est une classe du mode de production capitaliste et que dans ce mode de production *l'économie existe* (à partir de là on peut discuter de la validité des cycles Kondratieff)

C'est parce qu'à l'issue de chaque cycle productif toutes les conditions de la reproduction apparaissent du côté du capital, dans la reproduction du face à face du capital en soi et de la force de travail, que ces conditions de la reproduction de l'ensemble du rapport prennent la forme de l'économie et que la reproduction de la société se formule comme lois économiques. La critique de l'objectivisme et la critique de l'économie vont de pair. L'économie est le rapport entre l'objectivation des conditions de la production face au travail et le travail dans sa subjectivité, c'est-à-dire séparé de toutes ses conditions. C'est le capital qui, parce qu'il est un rapport social qui se présuppose, se présente comme objet face au travail. L'économie n'est que la façon dont se donne la reproduction du capital dans son autoprésupposition.

Le principal résultat du procès de production ce n'est ni la valeur, ni même la plus-value, mais la reproduction du face-à-face entre le prolétariat et le capital. C'est le rapport du capital, en ce qu'il est séparation du travail et de ses conditions, en ce qu'il est exploitation, c'est-à-dire rapport entre des classes, qui détermine sa reproduction comme régie par des lois objectives, elles-mêmes exprimant le fonctionnement de ce monde réifié. Dans l'exploitation, les conditions de la reproduction du rapport apparaissent toujours comme volonté étrangère au travail, comme nécessité inscrite dans l'existence du capital, comme chose, comme capital en soi face au travail et comme nécessité de son accumulation.

Il n'y a constitution de l'économie comme réalité et dynamique de la reproduction des rapports sociaux que dans la séparation totale du travail et de ses conditions objectives et la dissolution de l'appartenance à une communauté comme présupposition du travail de l'individu qui, membre d'une communauté, travaillait comme tel. L'économie est corollaire du travailleur dans sa nudité en tant que simple travailleur, ce qui est un produit historique. Il n'y a de réalité économique qu'avec le mode de production capitaliste. L'économie est alors un ensemble de conditions objectives régissant l'accroissement de la richesse sous forme de capital, ensemble de lois régissant le processus de la valeur se valorisant, de la valeur en procès. En tant qu'elle est cet ensemble, *l'économie est une réalité et l'objectivité de ses lois également*.. C'est le monde réifié dans lequel nous évoluons quotidiennement et le passage à l'effectivité de l'implication réciproque entre prolétariat et capital. Dans le cours de la lutte des classes la victoire du capital c'est de se reproduire comme économie et d'imposer l'économie comme le cadre nécessaire de la lutte des classes, ce n'est que de façon interne à ce jeu et non par un pas de côté que peut être produit l'abolition de sa règle.

La véritable critique de l'économie part du fait que de façon essentielle le mode de production capitaliste se constitue comme exploitation, comme contradiction entre le prolétariat et le capital, comme lutte de classes dont l'économie est un moment constitutif. Le mode de production capitaliste est unité et totalité dans le rapport entre la valeur comme capital et la seule valeur d'usage qui puisse lui faire face : le travail vivant. Il est par là valeur en procès. En cela les classes sont la particularisation nécessaire de cette totalité et leur contradiction en est son mouvement. Il en résulte la critique de l'économie non comme un rejet de celle-ci en tant que non-existante ou comme condamnation, mais comme interrogation sur son contenu, son origine, ses conditions d'existence et par voie de conséquence sur son dépassement. La critique du concept d'économie, qui intègre dans le concept ses propres conditions d'existence, évite

précisément de poser son dépassement comme une opposition à l'économie, cela du fait qu'est produit que la réalité de l'économie (sa raison d'être), est en dehors d'elle.

La critique de l'économie commence quand on produit théoriquement l'exploitation et la baisse du taux de profit comme contradiction entre le prolétariat et le capital, autant que comme développement du capital, les concepts centraux étant ceux d'exploitation et d'accumulation. Pôle de la contradiction du mode de production capitaliste, le prolétariat ne peut que coïncider dans son existence et sa pratique avec le cours historique de sa contradiction avec le capital en tant qu'exploitation et baisse tendancielle du taux de profit. Si l'on ne reconnaît pas l'économie comme un moment de la lutte des classes, ce n'est pas en insistant sur la « subjectivité prolétarienne » (ou autre) que l'on a avancé d'un poil dans la critique de l'objectivisme et de l'économie. Il ne sert à rien de proclamer que la révolution ne dépend pas du développement du capital, car on considère alors toujours d'un côté la lutte de classe et de l'autre le développement du capital. Qu'importe alors la relation ou l'absence de relation que l'on définit entre les deux. Le problème est dans la problématique.

Cette critique de l'économie ne dépasse le programmatisme que sur sa propre base, elle en conserve la problématique. En effet, la révolution en subsumption formelle du travail sous le capital et dans la première phase de la subsumption réelle, comme affirmation du prolétariat, nécessite l'économie. Si la révolution est affirmation de la classe, il faut nécessairement que le prolétariat, faisant la révolution, résolve une contradiction du capitalisme dont il ne soit pas un des termes, mais simplement l'exécuteur le mieux placé, afin que le dépassement de cette contradiction, loin d'être sa propre disparition, soit son triomphe. En l'absence de cette critique historique qui dit pourquoi la révolution est à *ce moment là* déterministe, économiciste, objectiviste, la critique interne dont le texte a beaucoup de mal à se défaire, souffre de ne considérer l'objectivisme que comme une « erreur » théorique ou une « déviation », ou au mieux comme une limite à dépasser.

La critique de l'économie ne peut pas n'être que la critique de cette séparation, elle ne s'achève que dans la critique du concept de *nature révolutionnaire* du prolétariat, définie une fois pour toute et se modulant selon les conditions. Le prolétariat n'est révolutionnaire que dans sa situation dans la contradiction qui l'oppose au capital, on ne définit pas alors une nature mais un rapport et une histoire. Tant que l'on pose un être révolutionnaire du prolétariat, il faut, en face de cet être, des conditions qui seront des conditions objectives. On peut dire que celles-ci n'ont aucune importance ou une importance « relative », ce qui est sans importance c'est de dire cela. On peut contre l'objectivité capitaliste ajouter la subjectivité prolétarienne et on pense par là avoir atteint la totalité du rapport, mais on n'a pas désobjectivé ce rapport on n'a fait que rajouter une détermination subjective face à l'objectivité. L'objectivisme n'est dépassé que du point de vue du prolétariat et conservé comme réalité du capitalisme. La critique n'a pas été une déconstruction de l'objectivité et une reconstruction de celle-ci comme économie, en tant que moment nécessaire du rapport entre les classes, elle n'a été que la même chose vue d'un autre point de vue. L'objectivité de l'économie est un moment nécessaire dans la reproduction de la contradiction entre le capital et le prolétariat.

La contradiction entre le prolétariat et le capital, telle qu'elle est le cours quotidien de la lutte de classe et le cours dynamique des contradictions du capital, constitue et nécessite la crise de la reproduction comme médiation de son dépassement. Cela parce que la contradiction devient nécessairement *économie* dans son procès et crise économique (crise de l'économie). En outre, cette crise est sous sa forme économique, en tant que baisse tendancielle du taux de profit, directement une contradiction entre les classes. C'est la contradiction entre le prolétariat et le capital, de par ce qu'elle devient nécessairement (économie), qui constitue cette crise en médiation de sa résolution.

A travers la baisse du taux de profit, l'exploitation est un procès constamment en contradiction avec sa propre reproduction ; le mouvement qu'est l'exploitation est une contradiction pour les rapports sociaux de production dont elle est le contenu et le mouvement.

Défini comme classe dans le rapport d'exploitation, le prolétariat n'est jamais confirmé dans son rapport au capital : l'exploitation est subsumption. C'est le mode même selon lequel le travail existe socialement, la valorisation, qui est la contradiction entre le prolétariat et le capital. Défini par l'exploitation, le prolétariat est en contradiction avec l'existence sociale nécessaire de son travail comme capital, c'est à dire valeur autonomisée et ne le demeurant qu'en se valorisant. Il en résulte que le prolétariat est constamment en contradiction avec sa propre définition comme classe car la nécessité de sa reproduction est quelque chose qu'il trouve face à lui représentée par le capital, il ne trouve jamais sa confirmation dans la reproduction du rapport social dont il est pourtant un pôle nécessaire. C'est là que dans le rapport du prolétariat au capital qui constitue l'économie se situe la critique de l'économie.

Dans cette contradiction c'est son aspect non symétrique qui nous donne le dépassement. En effet, cette contradiction ne porte son dépassement que de par la place et l'activité spécifiques du prolétariat dans cette contradiction. *Quand nous disons que l'exploitation est une contradiction pour elle-même nous définissons la situation et l'activité du prolétariat.* C'est là que le cours de la contradiction, parce qu'elle ne relie pas symétriquement ses pôles, devient l'histoire *du mode de production capitaliste*, parce que le capital est le pôle qui subsume l'autre et reproduit en lui la totalité (économie). Ce qui explique pourquoi dans ce drôle de jeu qu'est la lutte des classes c'est toujours le même qui gagne à moins que le jeu n'amène à l'abolition de sa propre règle.

Si la révolution et la production du communisme sont l'œuvre du prolétariat en tant qu'il est une classe de cette société, alors son action est soumise au développement des contradictions de classes de cette société, à leur histoire. Mais « si et seulement si », or *Temps Critiques* n'en est plus là.



READ THE LETTER FROM THE DIRECTOR OF THE F.B.I. AT THE BEGINNING OF THIS STORY.



THE MOST EFFECTIVE WAY TO FIGHT COMMUNISM IS TO LEARN ALL YOU CAN ABOUT IT.

AND BE SURE TO FOLLOW THIS SERIES THROUGH THE YEAR. NEXT MONTH: CHAPTER II OF "THIS GODLESS COMMUNISM"

Karl Marx et la fin de la philosophie classique allemande

« Plus que tout autre, le socialisme et le communisme allemands sont sortis de prémisses théoriques ; nous autres, théoriciens allemands, connaissons encore beaucoup trop peu du monde réel pour que les circonstances réellement données fussent à même de nous amener immédiatement à réformer cette "réalité mauvaise". Au moins, parmi ceux qui représentent publiquement de telles réformes, il n'est pas un qui ne soit venu au communisme par l'intermédiaire de Feuerbach, dissipant la spéculation hégélienne. Les conditions de vie réelles du prolétariat sont si peu connues parmi nous que même les sociétés bien intentionnées "pour le relèvement des classes laborieuses" où notre bourgeoisie traite maintenant la question sociale à tort et à travers, partent constamment des opinions les plus ridicules et les plus insipides sur la situation des travailleurs. »

(Engels, *La situation des classes laborieuses en Angleterre*, Ed. Costes, t. 1, « Avant-propos », p. XLIX)

Le texte qui suit n'est pas un pur exercice de marxologie, bien que ce type de travail soit loin de mériter le mépris qu'on se complait à lui manifester et présente souvent un grand intérêt pour qui sait l'utiliser. Le but de ce travail sur le communisme produit et défendu par ses théoriciens durant les années 1840 - 1847, est de répondre à une objection pertinente, venant de divers camarades, à une proposition fondamentale de *Théorie Communiste* : la révolution et le communisme sont une production historique scandée par les cycles de luttes dans leur succession ; nous ne savons de la révolution et du communisme que ce que produit le cours actuel de la lutte de classe. Cette position, de façon synthétique et avec ses tenants et aboutissants est exprimée de façon catégorique en conclusion de la *Théorie de l'écart*, dans TC 20 : « ...l'histoire du mode de production capitaliste ne réalise pas les conditions nécessaires à la "réussite" d'une révolution ou d'une nature révolutionnaire du prolétariat, des hommes (ou autres substances) préexistantes mais produit dans chaque période ce que sont la révolution et le communisme. Dire que Marx ou quiconque en 1844 ou en 1875 (et nous ne dirons rien sur les Diggers et encore moins sur les millénaristes médiévaux) avaient défini le "communisme" dont nous parlons maintenant, ce sont des balivernes qui ne résistent pas une seconde à la critique. Dire que le capital n'a pas changé depuis 1867, c'est totalement vrai et totalement faux, donc totalement inutile. Dans le premier cas, cela permet quelques citations que l'on fait ronfler en exergue des textes faute de pou-

voir s'en servir dans un raisonnement serré. Dans le second, cela justifie l'empirisme de la paresse. Si nous ne pouvons qu'utiliser tout ce matériel théorique déjà élaboré et si nous ne pouvons rien produire sans lui, c'est que la périodisation du mode de production capitaliste en cycles de luttes, si elle délimite des structures spécifiques, ces structures ne sont pas discrètes (discontinues). Chaque cycle de luttes est un moment de leur succession, mais, là, il nous faut admettre (parce que le mode de production est bien le mode de production capitaliste) que le capital effectue cette continuité car sa résolution de la contradiction avec le prolétariat, dans chacune de ses périodes, est non seulement une "réponse" à la révolution telle qu'elle existait, mais surtout une "réponse" sur le terrain même de cette révolution (c'est la signification historique du capital - en dehors de toute téléologie : le capital comme contradiction en procès est la liaison essentielle entre révolution et contre-révolution). » (TC 20, p.186)

Nous allions peut-être un peu vite en besogne en écrivant : « Dire que Marx ou quiconque en 1844 ou en 1875 [...] avait défini le "communisme" dont nous parlons maintenant, ce sont des balivernes qui ne résistent pas une seconde à la critique. » Si la chose paraît entendue en ce qui concerne toute la période programmatique de la lutte de classe (à la condition de considérer le programmatisme, tant comme pratique effective du prolétariat que comme théorie, comme produisant son impossibilité dans ses propres termes), il n'en va pas de même en ce qui concerne cette époque des années 1840. En effet, une lecture « rapide » amène à penser que nous y retrouvons affirmé ce que nous pouvons maintenant dire du communisme et de la révolution comme communisation : abolition de l'État, de toutes les classes, du travail, de l'argent, etc. Si durant ces années-là (même s'il ne s'agit que de quelques brèves années), les théoriciens du mouvement communiste avaient défini le communisme tel que nous pouvons maintenant en parler, notre thèse était fautive. Il fallait donc, sans *a priori* (dans la mesure du possible), soumettre au crible de la critique la production théorique communiste de cette période.

Mais si nous avons raison, c'est-à-dire si le communisme affirmé durant ces années-là ne peut être compris comme étant, dans sa formulation et surtout dans sa problématique, telle que la relation entre les classes la construisait alors, celui du cycle de luttes actuel et de la communisation ; il n'en demeure pas moins qu'il faut nous expliquer avec ses mots, ses formulations, ses perspectives qui sont face à nous comme des miroirs : nous nous y reconnaissons, mais seulement dans la mesure où nous savons que c'est nous, maintenant, qui nous y reflétons.

Le second enjeu de ce texte est de comprendre le constant regain, depuis la fin des années 1960, de ce communisme philosophique qui en appelle à l'Homme et au Genre qui caractérise toute la production théorique communiste dans la première moitié des années 1840. Pourquoi, constamment, dans la production théorique actuelle, on voit réapparaître la révolution communiste sous une forme qui singe la fin de la philosophie classique allemande comme abolition de ce qui médie et sépare l'homme de sa vraie nature de Communauté, d'Homme, de Genre ?

La réponse se trouve bien sûr dans le moment où s'achève le cycle de luttes précédent et où prend naissance le cycle de lutte actuel, c'est-à-dire au tournant de la fin des années 1960 et du début des années 1970 : la période 68. Ce tournant, c'est la faillite du programma-

tisme, c'est-à-dire de la révolution comme affirmation du prolétariat devenant classe dominante prenant en main la société, généralisant sa condition, émancipant le travail. Faillite que la restructuration qui suivit transforma en caducité définitive. Mais la réponse ne se trouve pas que là où elle est la plus évidente. En effet, si, au début des années 70, toute la « théorie radicale » (ainsi qu'elle se baptisait à l'époque) s'est mise au « jeune Marx » comme l'on se mettrait au vert au sortir de l'usine, et si tous ses tenants sont devenus feuerbachiens, cela n'explique pas totalement pourquoi, *trente-cinq après*, l'Homme est toujours là comme le supplément d'âme, le supplément de radicalité que devrait comporter la lutte de classe pour être ce qu'elle doit être, pour être révolutionnaire. La réponse n'est pas que dans l'origine, la faillite du programmatisme, mais aussi dans le déroulement même, dans la structure du cycle de lutte actuel. Disons-le tout de suite, c'est la conception, nécessaire actuellement, de la révolution comme communisation qui contient le regain constant et l'apparente légitimité des niaiseries feuerbachiennes.

La période « Mai 68 » ne resta pas dans l'impasse de l'impossibilité de la révolution comme affirmation de la classe et libération du travail. Le capital en subsumption réelle avait soumis toute la reproduction sociale, tous les aspects de la vie. La révolte embrassa alors la totalité. La révolution ne pouvait plus se limiter à changer les propriétaires des usines, ni même se limiter au procès de production. En englobant toute la vie quotidienne, la révolution était la négation de la condition prolétarienne et ne pouvait être révolution qu'à cette condition. C'est de cette façon qu'apparut, dans l'histoire de la lutte de classe, la nécessité d'abolir le prolétariat, mais ce ne fut que de cette façon.

La révolte ouvrière contre la condition ouvrière, révolte contre tous les aspects de la vie, était prise dans un déchirement. Elle ne pouvait s'exprimer, devenir effective, qu'en se retournant contre sa base réelle, la condition ouvrière, mais non pour la supprimer, car elle ne trouvait pas en elle-même le rapport au capital qui eut été cette suppression, mais pour s'en séparer. D'un côté, un mouvement ouvrier fort aux racines encore solides, la confirmation dans le capital d'une identité ouvrière, une puissance reconnue de la classe mais une impossibilité radicale à transformer cette puissance en force autonome et en affirmation révolutionnaire de la classe du travail, de l'autre, cette impossibilité était positivement l'extension de la révolte à toute la reproduction sociale, révolte au travers de laquelle le prolétariat se niait.

La révolution ne pouvait être que la négation de la condition ouvrière mais il fallait chercher celle-ci, non dans le rapport du prolétariat au capital, mais dans l'universalité de l'aliénation. Aliénation universelle et par là humaine, celle-ci se justifiait elle-même par la contestation des modes de vie imposés, de la consommation, de tous les « rôles ». Cette révolte contre la condition ouvrière qui s'étendait hors du procès de travail produisait sa raison d'être en dehors d'elle-même. Comme universalité de l'aliénation, elle s'autonomisait de ses conditions réelles, elle apparaissait non pas découler directement de la situation de l'ouvrier, mais être un fait de l'ensemble de la société, de l'« aliénation universelle » dont l'ouvrier n'était que le résumé, la condensation. Ce n'est pas un hasard si, partout, cette révolte ne devint effective que dans sa rencontre avec la contestation étudiante. Elle se détacha d'elle-même, devint étrangère à elle-même et se dédoubla en une révolte ouvrière enfermée dans son impasse et la même ayant pris, pour elle-même, une

forme autonome et mystérieuse : la révolte contre tous les aspects de la vie mettant l'ouvrier en lumière et en mouvement en tant qu'être universel et par là humain. Si cette révolte contre la « totalité de la vie » a été comprise comme « révolte humaine », c'est que l'on ne pouvait alors considérer que le prolétariat puisse aboutir, à partir de sa situation même en tant que classe, à autre chose que son affirmation et, au mieux, à l'impossibilité de celle-ci, en même temps que cette impossibilité était la révolte contre la condition ouvrière, c'est-à-dire la révolte contre l'ensemble de la vie quotidienne. Si la révolte ouvrière se détache d'elle-même et se fixe dans les nuages, constituant ainsi le royaume autonome de l'Humanité, cela ne s'explique que par ce qui apparaît, pour nous maintenant, comme les limites, l'autodéchirement et l'autocontradiction de cette révolte ouvrière.

L'impossibilité de l'affirmation était conservée comme le dernier mot de l'activité révolutionnaire de la classe, mais son contenu purement négatif pouvait alors être dépassé en étant investi d'une dimension positive. La « solution » était de considérer le prolétaire dans sa dimension totale, sa dimension d'individu humain, sa dimension d'Homme. La fin des années 1960, c'est le mouvement ouvrier et le « refus du travail », mariage apparu comme la solution de l'énigme. La révolution devait être ouvrière et humaine, mais ouvrière parce que dans l'ouvrier, c'était l'homme qui était nié. En tant qu'ouvrier, le prolétaire avait la possibilité de casser cette société, en tant qu'homme de construire la nouvelle. L'échec de 68 ce fut d'avoir été le dernier grand mouvement à ne pouvoir avoir pour perspective que la gestion ouvrière, au moment même où la plupart de ses activités était la critique de cette perspective et où, durant la grève, les ouvriers désertèrent les usines.

Tous ceux qui, dans cette phase d'effondrement du programmatisme, tentaient de réfléchir à ce que pouvait être le dépassement communiste de cette société, se trouvaient confrontés à cette évidence massive qui était le critère essentiel de cette période : la fin d'une période historique de la révolution et du communisme comme affirmation du prolétariat. C'est cette situation sociale qui produisit la relecture de Marx à partir des « œuvres de jeunesse » censées fournir une théorie révolutionnaire au-delà du programmatisme prolétarien parce qu'en deçà. On conservait la classe ouvrière à condition que sa révolte soit éthique et humaine, on conservait le mode de production capitaliste à condition qu'il soit un moment du cours historique de l'auto-aliénation de l'Homme préparant son retour en lui-même (on avait remplacé le « pue-la-sueur » par l'Homme, mais on n'avait pas changé la problématique qui restait celle de « l'*Aufhebung* »).

Face à l'effondrement du programmatisme, la révolution ne pouvait donc être que la négation du prolétariat par lui-même. Comment cela était-il alors possible pour cette classe de dépasser sa simple défense comme classe? La solution semblait couler de source : c'était la tendance, comprise comme irrépressible car inhérente à l'essence de l'homme, à assurer le triomphe de ce qui est commun aux hommes, leur être-ensemble, leur essence communautaire, le *Genre*, tendance qui avait enfin trouvé son porteur adéquat dans le prolétariat. Cette réponse n'était pas une « trouvaille » qui, en tant que telle, aurait pu être autre ; elle était contenue dans le procès de faillite même de l'auto-organisation et de la révolution définie comme dynamique de l'autonomie prolétarienne.

La notion d'autonégation et le « refus du travail » (formalisation idéologique de pratiques bien réelles de la contradiction entre le prolétariat et le capital en subsumption réelle du travail sous le capital) sont venus momentanément résoudre les problèmes théoriques dans lesquels s'enfermait l'ancien cycle ; c'était la dynamique, le principe de la révolution correspondant à un cycle fondé sur l'autonomie, l'auto-organisation.

L'autonégation du prolétariat exprime dans l'ancien cycle de luttes cette impossibilité d'un processus continu menant de la défense de la condition prolétarienne à la révolution. Si, comme le résumait l'autonomie, ce n'était qu'en s'opposant à ce qui pouvait le définir comme classe du mode de production capitaliste que le prolétariat pouvait être révolutionnaire, la révolution devait être son autonégation. Naturellement, le « refus du travail », les émeutes, les pillages, les grèves sans revendication, devenaient l'activité par excellence sur laquelle pouvait se fonder cette autonégation.

Dans sa logique interne, le concept d'autonégation fait appel à une dimension humaine dans le prolétariat. Il fonctionne en faisant de la dynamique du rapport contradictoire entre les classes une *contradiction interne* à l'un de ses termes, le prolétariat. Cette contradiction interne c'est, d'une part, son existence de classe pour le capital comme force de travail et, d'autre part, son existence pour lui-même, la *dimension humaine* du prolétariat. En investissant le prolétariat d'une dimension humaine, l'abolition des classes est posée comme existant à l'état latent dans celui-ci. Si le prolétariat peut abolir les classes durant la révolution c'est parce qu'en lui-même il est déjà l'abolition des classes... Le prolétariat nierait sa position de classe, se révélerait comme humain et alors serait révolutionnaire. En fait la classe n'est plus alors que dépositaire d'une dynamique présidant depuis la nuit des temps au déroulement de l'histoire (tension vers la communauté).

Au lieu de dépasser le programmatisme, on revenait, dans un bel éclectisme théorique, en-deçà, tout en conservant la mécanique fondamentale : l'affirmation d'une nature révolutionnaire du prolétariat. Il fallait momentanément en passer par là. La preuve évidente que nous étions dans le vrai était fourni *a contrario* par l'ennemi qui, ayant « inventé » la « coupure épistémologique », cherchait à disqualifier ces « œuvres de jeunesse », qui, de ce fait même, ne pouvaient qu'être la vraie théorie de la révolution. Rubel était gentil, Althusser était méchant, mais l'un et l'autre avait en commun de répondre à la faillite du programmatisme sans pouvoir le dépasser. L'un, en reprenait toute la structure, remplaçant le prolétaire par l'homme, ou par l'homme dans le prolétaire, l'exploitation par l'aliénation ; l'autre, le sublimait en le mettant sous cloche (voir *Annexe 2* sur Althusser). Cependant, les uns et les autres, les radicaux des téléologies humanistes, essentialistes, axiologiques et les pourfendeurs de l'humanisme et de la subjectivité au nom de la Théorie-science autonomisée, rapidement n'eurent plus rien à dire sur les luttes de classes et le firent savoir.

Cependant, alors que la critique de l'humanisme, qui mettait le programmatisme sous cloche et l'autonomisait comme Théorie-science, était, par nature, incapable de se « soumettre » à l'histoire en la reconnaissant comme sa détermination interne, une théorie humaniste, ayant fait le deuil du programmatisme jusqu'à parvenir, dans certaines de ses composantes, à l'abolition des classes, pouvait, à certaines conditions, se dépasser. Une théorie qui ne produisait pas de contradiction du travail et/ou de l'être générique différente de la contradiction

des rapports sociaux spécifiques de chaque époque, qui ne produisait pas une contradiction qui se *réalisait* dans les rapports sociaux historiques, était tautologique et par là même pouvait se séparer de son aspect spéculatif, pour la même raison elle était non normative et pouvait, défaire du programmatisme, reconnaître le nouveau. Ce nouveau, c'était la restructuration de la contradiction entre le prolétariat et le capital. Théoriser la restructuration autorisait à reparler de la contradiction entre le prolétariat et le capital comme exploitation au-delà du programmatisme, mais cette théorie se devait d'intégrer et de conserver, *dans sa propre problématique*, comme moment formateur car l'arrachant à son point de départ et comme moment essentiel de son auto-compréhension, cette critique de l'humanisme, partie intégrante de la capacité de reparler *tel quel*, de façon à la fois historique et non-normative, de la restructuration de la contradiction entre le prolétariat et le capital, et par là de la révolution et du communisme. Rubel était gentil, Althusser était méchant, mais Rubel ne nous servait à rien, alors que nous étions à même d'utiliser Althusser.

L'humanisme théorique est toujours présent dans le cycle qui fut alors inauguré. Dans le cycle de luttes actuel, la lutte de classe est confrontée à un problème redoutable : agir en tant que classe est devenu, pour le prolétariat, la limite de son action en tant que classe. Au lieu d'être simplement attentif au cours de la lutte de classe pour y saisir comment ce problème est posé et comment s'y annonce sa résolution (cf. *TC 20 Théorie de l'écart*), il est beaucoup plus aisé d'en trouver la solution *a priori* dans une dualité de la classe ou une dualité des luttes. La lutte de classe du prolétariat, dans sa manifestation immédiate comme classe du mode de production capitaliste, ne pourrait sortir de la dialectique de son implication réciproque avec le capital ; il faudrait donc une intervention autre, une présence autre dans les luttes. Cette intervention, cette présence, c'est l'incroyable Humanité qui toujours saura renaître de ses cendres. Nous reconnaissons notre vieille ennemie, l'Humanité, qui sait si bien renaître de ses cendres, car elle naît de la question même qui structure chaque cycle de luttes : comment une classe peut abolir les classes ? Elle naît de l'apparente aporie à laquelle la lutte de classe est confrontée, elle en naît et se présente comme la solution, chaque fois changeante, qui élimine le problème à partir de lui-même. Cette résurrection sera dans le programmatisme l'humanité du Travail, dans la crise du programmatisme, l'humanité du « refus du travail », dans l'abandon des classes, l'humanité de l'Humanité, et maintenant l'humanité de la remise en cause par le prolétariat de son existence comme classe.

Dans le cycle de luttes actuel, à la suite de la restructuration du capital, la contradiction entre le prolétariat et le capital se situe au niveau de la reproduction d'ensemble donc de la reproduction réciproque des classes. Cette contradiction ne comporte plus aucune confirmation du prolétariat pour lui-même, c'est la fin de ce que nous appelons le programmatisme, de l'identité ouvrière et de ce que d'autres nomment, de façon simplement descriptive, le « vieux mouvement ouvrier ». Dans cette structure de la contradiction, le prolétariat est à même, dans sa contradiction avec le capital qui est implication réciproque avec lui (l'exploitation), de se remettre lui-même en cause comme classe. Il en résulte que l'abolition du capital est sa propre abolition, abolition de toutes les classes et communisation de la société. Cependant cette dynamique révolutionnaire (communiste) de ce cycle comporte immédiatement, de façon inhérente à elle, comme sa limite, ce par quoi elle n'exis-

terait même pas : le prolétariat produit toute son existence en tant que classe dans le capital et non plus dans un rapport à soi-même.

La dynamique de ce cycle de luttes ne peut être qu'interne à ce qui en constitue la limite : agir en tant que classe. C'est cette identité entre dynamique et limite du cycle de luttes actuel qui va ressusciter l'humanité. En effet, cette identité n'est pas immédiate ; il y a, dans le cours des luttes actuelles, des pratiques qui sont la production d'un *écart* à l'intérieur de l'action en tant que classe. Agir en tant que classe c'est actuellement d'une part n'avoir pour horizon que le capital et les catégories de sa reproduction, d'autre part, c'est, pour la même raison, être en contradiction avec sa propre reproduction de classe, la remettre en cause. Il s'agit des deux faces de la même action en tant que classe. Ce conflit, cet *écart* dans l'action de la classe (se reproduire comme classe de ce mode de production/se remettre en cause) existe dans le cours de la plupart des conflits. La défaite est le rétablissement de l'identité.

La remise en cause par le prolétariat de son existence comme classe est interne à celle-ci et à sa lutte comme classe, interne à ce qui est la limite des luttes de ce cycle. Il est cependant inévitable que cette situation fasse du cycle actuel une tension constante entre, d'une part, l'autonomisation de sa dynamique, la remise en cause par le prolétariat de sa propre existence comme classe, et, d'autre part, la reconnaissance de son existence toute entière dans les catégories du capital. L'autonomisation de la dynamique, c'est considérer que l'appartenance de classe est pratiquement déjà dépassée dans certains aspects de la lutte de classe ou que la révolution sera le fait de prolétaires ayant déjà abandonné leurs vieux habits de prolétaires. C'est ainsi que dans le cycle de luttes actuel est ressuscitée l'humanité. Un cycle de luttes qui annonce l'abolition de toutes les classes est inévitablement théorisé comme comportant déjà en son sein, potentiellement, le dépassement des classes ou alors dont le dépassement ne peut s'effectuer que par un abandon *préalable* par le prolétariat de son existence comme classe, abandon préalable dont la possibilité est son humanité. Une théorie de la révolution communiste comme communisation inclut, comme une dérive nécessaire, son expression comme révolution humaine, dérive elle-même ancrée dans l'enjeu actuel de la lutte de classe : la remise en cause par le prolétariat de son existence comme classe dans sa propre action de classe.

Une conception historicisée de la révolution et du communisme est donc doublement amenée à se confronter à la production théorique communiste de la première moitié des années 1840. D'une part, pour comprendre comment les mots que nous employons maintenant pour parler de la révolution comme communisation furent alors produits et employés et la distance qui peut nous en séparer ; d'autre part, la confrontation avec cette production théorique est la confrontation avec les concepts essentiels de cet humanisme toujours renaissant que la théorie de la communisation ne peut que rencontrer dans la mesure où ils renaissent de son propre terrain.

L'hégélianisme comme force politique

La critique de la religion, matrice de toutes les critiques et de toutes les abolitions.

« Notre tâche est d'aider notre temps à faire en sorte que non seulement il comprenne la philosophie *mais qu'il la réalise* (souligné dans le texte). La philosophie se transforme en conviction politique, la conviction politique en force de caractère, la force de caractère en action. » (Ruge article dans les *Annales de Halle*, novembre 1840). Inutile de souligner la ressemblance avec l'*Introduction à la critique de la philosophie du droit*, écrite par Marx en 1843 : « ...la théorie se change, elle aussi, en force matérielle dès qu'elle pénètre les masses »

Après la publication, en 1835, par David Strauss de la *Vie de Jésus*, il était inévitable que le regroupement des « jeunes hégéliens de gauche » deviennent, dans la situation politique de l'Allemagne, un fait politique. Strauss ouvre la voie à l'*Essence du christianisme* et à l'humanisme de Feuerbach. Il reprend la démarche de Hegel (le développement de l'Esprit est le moteur de l'évolution historique). Il conserve sa téléologie : l'Absolu est à la fin seulement ce qu'il est en réalité. Si le devenir de l'Absolu, dans l'histoire humaine est le devenir de Dieu, autant dire que c'est l'humanité qui est Dieu : « Placées dans un individu, dans un Dieu-homme, les propriétés que l'Eglise attribue au Christ se contredisent. Elles concordent dans l'idée de l'espèce. » (Strauss, *Vie de Jésus*). Bruno Bauer n'est pas loin, le chef des *Affranchis* de Berlin ajoutera, en se plaçant dans une perspective phénoménologique des moments de la conscience, que « la religion n'est plus qu'un maillon périmé du cheminement de la conscience » (*Critique de l'histoire de la révélation*, 1838). En octobre 1839, Engels écrit aux frères Graeber : « Me voici partisan enthousiaste de Strauss. Voilà les quatre *Evangelies*, divers et touffus, le chaos. A leurs pieds, la Mystique prosternée. Puis voilà que s'avance David Strauss, tel un jeune dieu, et il les sort du chaos pour les porter à la lumière du jour et adieu la foi ! Elle est aussi trouée qu'une éponge. »

A la suite du livre de Strauss, le combat mené sur le terrain religieux apparaît pour ce qu'il est : un combat politique. Les *Annales de Halle*, fondées en 1838 par Arnold Ruge assurent cette transition. Jusqu'en 1840, les *Annales* considèrent, dans le fil des *Principes de la philosophie du droit*, l'État prussien comme un élément de progrès. Mais le scandale causé par la *Vie de Jésus* provoque une méfiance grandissante vis-à-vis de Hegel, qui cesse d'apparaître comme un pilier de l'ordre. En 1841, Bruno Bauer et Marx (l'année de sa thèse de doctorat) écrivent conjointement un pamphlet, *Trompette du jugement dernier contre Hegel, l'athée et l'antéchrist* (publié en français chez Aubier-Montaigne en 1972), signé du seul Bauer (sous un pseudonyme). Il s'agit de faire croire à un texte émanant de l'extrême droite conservatrice dénonçant Hegel comme révolutionnaire. Jacqueline Russ (*Les précurseurs de Marx*, Ed PUF) en résume ainsi le contenu : « La production religieuse, aspect transitoire du mouvement de l'Esprit, apparaît désormais un obstacle dans le processus de formation de la conscience de soi. En cette extériorisation, l'homme se voit dépouillé et aliéné, placé en face d'une puissance étrangère qui l'opprime » (p. 207). A la suite de ce pamphlet commun, Bauer et Marx qui jugent les *Annales* de Ruge pas assez

radicales envisagent de fonder des *Archives de l'athéisme*. La première phrase de l'*Introduction de 1843* (texte où pour la première fois apparaît chez Marx le terme de prolétariat) se réfère donc à un travail critique auquel Marx a participé en personne : « Pour l'Allemagne, la critique de la religion est finie en substance. Or, la critique de la religion est la condition première de toute critique ». Ceux qui oublient cette première phrase ne peuvent comprendre que la critique de la religion, dans la problématique où elle a été menée par Marx lui-même, est la matrice de la critique de toutes les aliénations et que le recouvrement par l'homme de son essence tel qu'il s'effectue dans la critique et l'abolition/dépassement de la religion est la matrice de toutes les abolitions (argent, travail, etc.) qui vont immédiatement suivre dans les textes de Marx de cette période, qui sont encore « compréhensibles par les philosophes » (*l'Idéologie allemande*).

De la critique de la religion à la philosophie comme combat politique

Au début de 1840, Ruge critique les « hégéliens orthodoxes » auxquels il reproche de « s'enliser dans une spéculation abstraite, de saisir non point l'esprit mais la lettre de l'hégélianisme qui, dans son authenticité, devrait être un outil de combat ». Arnold Ruge découvre le concept de *praxis*, déjà partiellement présent, d'ailleurs, dans les *Prolégomènes à une philosophie de l'action* de von Cieszkowski. « Désormais la gauche hégélienne se voudra liée à la pratique. » (Russ, *op. cit.*, p. 202). Les choses s'accélérent au printemps, Frédéric Guillaume IV (le nouveau roi) se montre violemment hostile aux tendances libérales, les Jeunes Hégéliens vont donc se dresser ouvertement contre l'État. « Lorsqu'en 1840, la bigoterie orthodoxe et la réaction féodale absolutiste montèrent sur le trône avec Frédéric-Guillaume IV, il ne fut pas possible de ne pas prendre ouvertement parti. » (Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Ed. Soc., 1966, p. 20). La position des Jeunes Hégéliens s'insère dans le mouvement d'opposition d'une fraction de la bourgeoisie devenue libérale (le Zollverein a provoqué un début de croissance de l'industrie et les classes sociales sont en pleine recomposition). En 1841, les *Annales interdites* à Halle s'installent à Dresde sous le nom d' *Annales allemandes pour la science et l'art*. Ruge y publie sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, préfigurant à plus d'un titre celle que Marx écrivit en 1843 et 1844. L'État et le Droit n'ont pas une existence supra-historique ; dans la société civile se trouve leur fondement ; aucune étude de l'État n'est possible indépendamment des facteurs historiques. Les *Annales allemandes* sont interdites en janvier 1843, trois mois avant l'interdiction de la *Gazette rhénane* de Marx et Moses Hess.

Ce n'est pas sans raison que Schelling, qui en 1840 est appelé à l'Université de Berlin pour y combattre le développement de l'hégélianisme, cherche à prendre les jeunes hégéliens à leur propre jeu : s'ils veulent une « pratique », ils doivent reconnaître la positivité de ce qui existe. Ce qui n'alla pas sans mal.

Engels, qui, durant l'année 1841, passe son temps à porter la contradiction dans les cours de Schelling, sera logiquement enthousiasmé par la publication de *L'Unique et sa propriété* (1844) de Stirner qui, de son côté, avait salué de façon enthousiaste le pamphlet de Bauer et Marx. La même année, dans la *Thèse sur Démocrite et Epicure*, Marx voit dans la « conscience

prométhéenne » le principe même de la liberté. Le « moi singulier » de Stirner est l'aboutissement radical de cette philosophie de la conscience de soi : « Finalement vint Stirner, le prophète de l'anarchisme actuel - Bakounine lui doit beaucoup - qui dépassa la "conscience de soi" souveraine à l'aide de son "unique souverain" » (Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, p. 22).

Avant *L'Unique et sa propriété*, Stirner avait publié un article dans la *Gazette rhénane* : *Le faux principe de notre éducation ou humanisme et réalisme*. Stirner y détruit l'humanisme, phénomène lié à la Réforme, qui n'est point comme le voulait Hegel acte de l'émancipation humaine, mais intériorisation de Dieu dans le cœur de l'homme, et, par conséquent, aliénation profonde. Le moi devait s'élever contre tout essai d'abstraction et tout effort pour parvenir à la conscience de soi universelle, le refus de tout Universel. « Je suis le propriétaire de ma puissance, et je le suis quand je me sais unique. Dans *l'Unique*, le possesseur retourne au Rien créateur dont il est sorti. Tout être supérieur à Moi, que ce soit Dieu ou que ce soit l'Homme, faiblit devant le sentiment de mon unicité et pâlit au soleil de cette conscience. Si je base ma cause sur Moi, *l'Unique*, elle repose sur son créateur éphémère et périssable qui se dévore lui-même, et je puis dire : J'ai basé ma cause sur Rien. » (Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Ed. Jean-Jacques Pauvert, 1960, p. 333). On sait que Marx et Engels ont, dans *l'Idéologie allemande*, le plus grand mal à se débarrasser de Stirner (cf. Balibar, *La Philosophie de Marx*, Ed. La découverte et Daniel Joubert, *Marx versus Stirner*, Ed. L'Insomniacque). Il a fallu inventer, contre Stirner, ce concept d'*idéologie* (les légitimes et les pas légitimes, les bonnes et les mauvaises), que Marx ne réutilisera plus jamais ainsi. Pour se débarrasser de Stirner, Marx et Engels développent une problématique nouvelle : il ne s'agit pas de dénoncer des « universaux » en montrant qu'ils se substituent aux individus réels, mais de montrer la production de ces « universaux » par les individus en fonction de leurs conditions de vie effective. « Et de ce fait, au lieu de tourner indéfiniment dans le tout ou rien (accepter ou rejeter toutes les abstractions en bloc), on dispose d'un critère permettant de discerner les abstractions qui représentent une connaissance réelle de celles qui n'ont qu'une fonction de méconnaissance et de mystification. [...] Le nihilisme inhérent à la position de Stirner se trouve ainsi conjuré dans le principe, sans que pour autant la nécessité d'une critique radicale des idées dominantes soit remise en cause. Bien au contraire. » (Balibar, *op. cit.*, p. 36). Mais une telle démarche qui désigne les rapports sociaux comme le crible et le critère de validité des « universaux » entre en contradiction avec toute la démarche antérieure de Marx et les propres universaux qu'il avait lui-même mis en mouvement (avant *l'Idéologie allemande*). Et il y a plus. Si la polémique contre Stirner dans *l'Idéologie allemande* est si longue et parfois si confuse, c'est qu'elle peut aussi être retournée contre bien des passages de la première partie du livre, le « Feuerbach ».

Bakounine fait partie de 1837 à 1840, à Moscou, d'un petit groupe de philosophes adeptes de Hegel. En 1842, il vit à Berlin où il fréquente assidûment les jeunes hégéliens, et donne sa réponse personnelle au devenir pratique de la philosophie et de son porteur. C'est à Berlin qu'il écrit l'article *La réaction en Allemagne* se terminant par la fameuse phrase : « La passion de la destruction est en même temps une passion créatrice. » Comprise dans son contexte, cette phrase incendiaire est

une *proposition philosophique*. On ne la comprend que reliée à ce qu'il avait écrit tout de suite auparavant : « Le peuple, la classe des pauvres, dont les droits sont déjà reconnus en théorie mais qui, jusqu'à présent, en raison de son origine et de sa position, est condamné à la privation des biens à l'ignorance, et par suite, à un esclavage de fait - cette classe qui, en réalité, est le peuple véritable -, commence à prendre un peu partout une attitude menaçante [...] Tous les peuples et tous les hommes sont saisis par le pressentiment d'un avenir qui leur dira une parole de libération. Même sur la Russie, que nous connaissons si peu et qui est peut-être destinée à un grand avenir, on voit s'amonceler des nuées menaçantes. L'air est suffoquant, lourd de tempêtes » (in Franco Venturi, *Les intellectuels, le peuple et la révolution/histoire du populisme russe au XIX^e siècle*, Ed. Gallimard, t. 1, p. 173). La « passion de la destruction » c'est la « passion révolutionnaire ». La grande question des jeunes hégéliens a ici trouvé un contenu : le peuple, c'est-à-dire un contenu social.

Tout l'article est dirigé contre ceux qui souhaitent un compromis entre le monde existant et la révolution, c'est-à-dire l'activité qui nie ce qui existe. Bakounine y critique la logique « conciliatrice » de Hegel et renvoie à l'exemple historique des Juifs de Pologne qui « pendant la dernière guerre avaient été un peu pour les Polonais et un peu pour les Russes, et avaient fini par être pendus par les uns et par les autres » (en 1843, dans la *Critique de la philosophie de l'État*, Marx avancera la théorie des « extrêmes réels », une « dualité d'essence », au sens où leur opposition n'impliquerait aucunement que chacun soit par rapport à l'autre son autre, voir plus loin). De ce que l'on peut savoir à partir de ses échanges à l'époque avec Tourgueniev (le futur romancier), Herwegh et Ruge, Bakounine considère que l'activité pratique qui devait « compléter » la philosophie classique hégélienne devait être pour le philosophe - qui cessait de l'être - sa propre vie comme étant la philosophie devenue activité pratique. Fin 42, après avoir vainement tenté de convaincre Ruge des « dernières conséquences pratiques » de la polémique avec l'hégélianisme orthodoxe, Bakounine quitte Berlin pour Dresde où il retrouve Herwegh. En compagnie de ce dernier, il passe en Suisse pour y rencontrer Weitling qui venait de publier *Les Garanties de la liberté et de l'harmonie*. Venturi commente ainsi la rencontre de Bakounine avec le communisme de Weitling : « Il (Bakounine) se demanda quelle était la valeur de ce qui faisait le fond de la prédication de Weitling, c'est-à-dire du communisme. Et il finit par conclure : "Sa société n'est pas une société libre ; ce n'est pas une union réellement vivante d'êtres libres, mais un troupeau d'animaux, insupportablement réunis par la contrainte, qui poursuivent uniquement des buts matériels et qui ne connaissent rien de l'aspect spirituel de l'existence" (le communisme : catégorie opposé à l'égoïsme). Et pourtant le communisme posait un problème car il naissait de toute la structure sociale ; "le communisme ne sort pas des théories mais de l'instinct populaire, qui ne se trompe jamais". "Nous sommes à la veille d'une grande révolution [...] qui ne sera pas seulement politique, mais aura le caractère d'un principe et d'une religion". Sous le vieux drapeau de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, la démocratie était en train de commencer une lutte nouvelle, animée par la volonté de libération des travailleurs. La prédication de Weitling n'en était qu'un symptôme. Son communisme n'était en somme que la solution erronée d'un problème vivant et fondamental. Il s'agissait de découvrir

le "vrai communisme" et de l'opposer à la forme grossière, vivante et tyrannique, qu'il avait rencontré à Zurich. » (Venturi, *op. cit.*, t. 1, p. 173).

À la question de l'activité pratique, à laquelle Marx répond à partir de *La Sainte Famille* et surtout de *l'Idéologie allemande* par le cours nécessaire de l'histoire et l'activité existante du prolétariat, Bakounine dès la fin de 1842 répond par l'histoire comme engagement vital personnel et collectif *qui ne se soumet pas à un « sens de l'histoire »* ou aux « nécessités objectives ». Chassé de Suisse et de France, il se réfugie à Bruxelles où il rencontre le vieil historien polonais Lelewel (qui sera également mis en avant par le *Comité de correspondances* que fondent Marx et Engels à Bruxelles en 1846) qui défend dans *l'obscina* des peuples slaves, un germe possible de socialisme (depuis son départ de Russie, Bakounine ne cesse d'être en contact avec Herzen le fondateur du populisme russe).

Durant cette année 1842, avec la participation puis la direction de la *Gazette rhénane* Marx s'éloigne de fait de l'idéologie de la conscience et de son « négativisme » pur que développe Bauer. Bauer faisait de l'hégélianisme un subjectivisme : l'Idée absolue s'identifie au mouvement de la conscience ; « l'action du moi » apparaît comme la vraie substance ; à ce moi il n'appartient pas de s'enraciner dans les productions existantes, mais de dissoudre perpétuellement le réel. Ainsi l'Idée absolue n'est plus qu'un mouvement négatif de dissolution permanente ; elle n'existe plus simultanément dans ses moments objectifs historiques.

Fin 1842, (au moment de l'apogée de *La Gazette rhénane*), le communisme est pour Marx un système de dogmes, une constellation d'idées, des travaux théoriques, ce sont les « idées communistes » (Bauer, Ruge et surtout le communisme philosophique de Moses Hess qui est rédacteur à la *Gazette rhénane*). Il y a cependant déjà l'ouvrage de Lorenz von Stein (*Le communisme et le socialisme dans la France d'aujourd'hui*, publié à Leipzig en 1842) que Marx connaît et cite dans *La Sainte Famille*. Von Stein, introducteur du « communisme français » en Allemagne, considère le communisme *comme une aspiration matérielle du prolétariat* et non comme une lutte entre le « principe du communisme » et le « principe de la propriété privée ». Même Moses Hess, dans le milieu philosophique allemand, fait figure de précurseur. Dès les années 1830, il fait un séjour à Paris, fréquente les sociétés secrètes, connaît le communisme français directement. De retour en Allemagne, il publie en 1837 *l'Histoire sacrée de l'humanité par un disciple de Spinoza* : la classe ouvrière est la « classe élue », groupe social « souffrant » et choisi parce que « souffrant » ; l'égalité et le socialisme permettront le « règne divin sur la terre » ; le socialisme est l'aboutissement nécessaire de l'évolution historique ; la communauté des biens, contre l'aliénation de l'argent, est la seule façon de permettre à l'homme de se retrouver lui-même (le livre de Hess est antérieur d'un an à la première critique de Hegel par Feuerbach). En 1841, il publie la *Triarchie européenne* : l'évolution historique est moins empreinte de religiosité que dans le livre précédent, le devenir de la communauté des biens et de *l'homme se retrouvant lui-même* est suspendu à la nécessité de la rencontre entre l'Angleterre de la révolution sociale, la France de la révolution politique, l'Allemagne de la révolution spirituelle (ce thème aura son heure de gloire jusque dans *Les trois sources du marxisme* de Kautsky). En août de la même année, Moses Hess et Karl Marx se rencontrent. En 1842 ils assurent conjointement la direction de la *Gazette rhé-*

nane. Moses Hess se déclare déjà communiste et, à l'intérieur de la *Gazette rhénane* ainsi que dans le milieu jeune-hégélien, il est un des premiers à introduire la nécessité de l'étude sociale concrète.

Qui peut émanciper l'Allemagne ?

La grande question à laquelle est confrontée cette philosophie devenue en tant que philosophie une *politique* est alors celle de l'émancipation de l'Allemagne et conjointement de la définition de son sujet. Qui peut émanciper l'Allemagne ? Telle est la question qui constitue le fond de tous les développements (qu'ils soient directement politiques ou relevant de la plus grande abstraction philosophique) de la gauche hégélienne. Pour Bauer, c'est « l'Esprit critique » ; pour Ruge, personne, l'Allemagne est condamnée à la servitude ; Marx commence à parler de « l'humanité souffrante » qui devient le « prolétariat » à son arrivée à Paris. Entre la rupture avec la bourgeoisie libérale au début 43 (« on ne peut plus rien faire en Allemagne » - *Lettre à Ruge*) et la découverte du « prolétariat » au début 44, s'étend une période « démocratique-humaniste » : le *Manuscrit de 43* ou *Critique de la philosophie de l'État de Hegel* et *Sur la Question juive*. Tandis que Ruge reproche au communisme son caractère apolitique, Marx soutient que l'universalité de l'État est abstraite, que l'universalité est aliénée dans l'État, et qu'il s'agit de démystifier la « sphère politique ». C'est l'essence privée de la société civile, c'est-à-dire son individualisme atomistique centré sur la propriété privée, qui fonde l'extériorisation de l'universel dans un « ciel politique ». La solution est alors ce que Marx dans le *Manuscrit de 43* qualifie de « vraie démocratie » : l'abolition de la séparation entre le social et le politique, l'universel et le particulier ; il faut changer le contenu social de la politique c'est-à-dire la propriété privée, l'inégalité (ce qui vaut à ce texte actuellement les honneurs de tout ce que l'Université compte d'imbéciles marxistes citoyens). Comme la propriété privée est le grand obstacle qui empêche l'identification du particulier avec l'universel, il suffit de pousser le raisonnement jusqu'au bout pour que le prolétariat devienne le porteur des intérêts universels de la société. C'est ce prolétariat qui, pour la première fois, apparaît dans un texte de Marx, *l'Introduction de 43*, et qui continue, mais complètement travaillé par les rapports sociaux capitalistes, à être à l'œuvre dans *l'Idéologie allemande*. C'est ce prolétariat qui abolit le travail comme étant sa séparation d'avec la communauté, comme sa condamnation à la sphère des besoins séparée de l'universel. La dépossession du prolétariat n'est plus une « affaire particulière » (la misère), mais une « affaire générale » qui est la base de la société civile tout en se situant à l'extérieur. Le travailleur dépossédé est dissocié de la société civile bourgeoise égoïste, particulariste, relevant de la propriété qui atomise la société. Le prolétariat est donc la base de cette société, son fondement, sa condition d'existence tout en étant exclu d'elle. Il peut donc s'élever contre elle sans s'enfermer dans un intérêt particulier. Le prolétariat peut émanciper l'Allemagne.

Il peut émanciper l'Allemagne mais à une condition : qu'il s'allie à la philosophie. Le thème de l'abolition/réalisation de la philosophie n'a de sens et n'est compréhensible que dans l'hégélianisme. Le prolétariat, « base passive » ou « instrument matériel de la philosophie » ; la philosophie comme philosophie idéaliste du sujet. Le « prolétariat » est « l'humanité souffrante », il est le côté passif de l'alliance, le côté actif est « l'humanité pensante

» (cf. Feuerbach, le « féminin » et le « masculin »). La révolution est l'abolition/réalisation de la philosophie (hégélienne - résumé de toute la philosophie) qui est enfin devenue *pratique* en ayant enfin trouvé son *sujet*. Ce prolétariat s'allie à la philosophie pour la réaliser et l'abolir parce qu'il n'est lui-même qu'une construction de cette philosophie, le sujet dont cette philosophie avait besoin pour s'accomplir.

Ce sujet est étonnant car, opposé au monde, il nous renvoie plus à Fichte qu'à Hegel. Chez Fichte, le sujet est dans une relation originaire d'action réciproque avec un certain quelque chose qui lui est extérieur. Cet extérieur au sujet est ce qui le met en mouvement, ce qui l'amène à l'action et, puisque, pour le sujet, agir signifie exister, à l'existence. Le sujet contient le fondement et la possibilité de tout savoir, la possibilité de l'universel comme essence de lui-même. Le sujet n'est pas un être mais un acte, une existence tendue vers un devoir-être. La racine de cette existence comme essence du sujet ne peut être que la liberté qui ouvre l'avenir en lequel le sujet se réalisera et tentera, par l'action, d'élever son existence jusqu'à l'être, en niant ce qui n'est pas lui, en transformant le monde. Sur cette base, dans *l'État commercial fermé* (1800), Fichte écrit : « Ainsi la Nature réajuste dans l'unité de l'État ce qu'elle a séparé en créant de multiples individus. La raison est une ; et son exposition dans le monde sensible n'est aussi qu'une ; l'humanité est un unique Tout de la raison organisée et organisante. L'humanité a été séparée en membres multiples indépendants les uns des autres ; déjà l'organisation naturelle de l'État supprime provisoirement cette indépendance et fusionne les multiples isolés en un tout, jusqu'à ce que la moralité recrée l'espèce tout entière en son unité. » Ni l'individu, ni l'État ne sont des fins. Partant de ce sujet opposé au monde, Fichte aboutit à l'unité de l'espèce au travers de la moralité, c'est-à-dire de l'intérêt particulier dissout en intérêt général. Fichte repousse la formule kantienne selon laquelle tout homme est fin en soi. La moralité en moi, en tant qu'individu fini, a pour objet la raison tout entière et non pas seulement moi-même. L'idéalisme de Fichte débouche sur une morale, une philosophie du droit et enfin une philosophie de l'histoire. Dans *Traits caractéristiques du temps présent* (1805), Fichte présente l'histoire comme le déploiement d'une évolution fixée dans un plan universel dans lequel l'Allemagne « pure et idéaliste » a une mission particulière à accomplir.

Au travers du prolétariat de *l'Introduction de 43*, c'est la « destinée supérieure de l'Allemagne » qui est affirmée à la suite du Fichte des *Discours à la nation allemande* (1807) : « Seul l'Allemand peut à travers les fins de sa nation embrasser l'humanité tout entière » (Fichte). L'« Allemand » de Fichte a trouvé dans le prolétaire de la société allemande de Marx (car c'est du prolétaire *allemand* dont il est question dans *l'Introduction de 43* et de la réponse à la question : qui émancipera l'Allemagne ?) la figure sociale capable de réaliser son projet. « Nation philosophique », l'Allemagne faisant de son inexistence actuelle, de son retard, sa force, va au-delà de l'émancipation politique vers l'Homme comme communauté. Cette « destinée supérieure » venue des *Discours* de Fichte est une constante dans la polémique des hégéliano-communistes allemands vis-à-vis du communisme français et du mouvement ouvrier anglais. Dans la *Triarchie* de Moses Hess (France, Angleterre, Allemagne), dont le thème est repris par la quasi totalité des communistes allemands (Marx et Engels compris), ce qui revient en propre à l'Allemagne est le couronne-

ment de l'édifice commun (cf. le prolétaire allemand qui, dans *les Gloses marginales au texte d'un prussien sur le roi de Prusse et la réforme sociale*, sous la forme du tisserand silésien, dès son entrée sur la scène de l'histoire, s'est élevé au-dessus de tous les autres prolétaires européens). Le prolétaire de *l'Introduction de 43*, qui fait partie de la société sans en faire partie, nous renvoie, bien sûr, à l'humanisme de Feuerbach qui aurait trouvé son porteur, mais, en répondant à la question explicitement formulée dans le texte sur l'émancipation de l'Allemagne, renvoie également à toute une problématique idéologique qui n'est pas dénuée de référence à la « destinée supérieure de l'Allemagne ».

L'année 1843 marque l'éclatement des « jeunes hégéliens ». Marx quitte, début 43, *La Gazette rhénane* et ne se dit pas encore communiste (cf. le manuscrit de l'année 43 : *La critique de la philosophie de l'État* où il n'est question que de « vraie démocratie »). Le groupe des « Libres » (Bauer, etc.) soutient que l'on ne peut pas se fier à la « masse », mais à « l'Esprit critique ». Ruge, en tant que chef de file de la tendance « démocrates humanistes » dans laquelle on peut ranger Feuerbach (en 1843, il se déclare communiste), Wigand, Herwegh, écrit à Cabet : « ...en principe, nous sommes d'accord avec vous, nous déclarons comme vous que l'homme réel constitue le fondement et le but de la société ». Enfin, une tendance « communiste philosophique » (se recoupant parfois avec les « humanistes », cf. les *Annales franco-allemandes* puis le *Vorwärtz*) qui regroupe Hess, Engels et Bakounine.

L'« humanisme réel »

Feuerbach, qui a participé aux *Annales* reconnu, dans une lettre que Ruge l'avait « révélé à lui-même » : c'est Ruge qui « transforma l'humanisme encore spéculatif en un pour-soi authentique, en une *praxis* naissante. Ruge débaya la route et poussa l'aile gauche hégélienne vers "l'humanisme réel" » (Russ, p. 205).

Cet « humanisme réel » est le fondement du communisme de toutes les « abolitions » (travail, famille, patrie, argent, État...) des années 43-45. Ce communisme-là est *l'aboutissement* de la philosophie allemande, de tout son travail critique vis-à-vis d'elle-même ; il n'en est pas le dépassement. Le dépassement de la philosophie allemande viendra de tout ce qui, chez Marx (et c'est là sa grande originalité, son apport décisif dans la période) la déstabilise d'abord de l'intérieur (jusque dans les *Thèses sur Feuerbach* et même *l'Idéologie allemande*) puis la détruit de l'extérieur dans *l'activité pratique militante* qui accompagne chez Marx et Engels la rédaction même de *l'Idéologie allemande*. Activité pratique militante qui est la véritable sortie du communisme philosophique dont *l'Idéologie allemande* ne fait qu'indiquer la direction.

Chez tous les philosophes allemands, et il faut, en 1843, considérer Bakounine comme tel, nous retrouvons la même critique du « communisme grossier », celui qui n'est commandé que par le « besoin » et « l'intérêt » de la mise en commun des biens matériels. Contre ce « communisme grossier », Hess est un des tout premiers à comprendre l'importance, pour le « communisme véritable », de la généralisation de l'appareil méthodologique feuerbachien. Comme tous les « Allemands », Moses Hess fortifie le fondement de son communisme à la lecture de Feuerbach. Si la véritable essence de l'homme se comprend par l'altruisme, la communauté ouvre la voie à la liberté. Pour Hess, la théorie de Feuerbach conduit

directement à la suppression de la propriété privée : « La division de la propriété est la réalisation politique de l'égoïsme et de l'immoralité » (Moses Hess, *Socialisme et communisme*, in Cornu, *Marx et Engels*, t. 2, p. 139, cité par Russ, p. 239). Son texte sur l'argent (le texte n'est publié qu'en 1845, mais a été écrit fin 43/début 44 ; il était destiné aux *Annales franco-allemandes*) qui influença fortement les analyses des *Manuscrits de 1844*, fait de lui un des principaux théoriciens du *communisme philosophique* des années 1843 à 1846. De cette généralisation de l'appareil feuerbachien, il résulte que le salut réside dans la suppression non point idéale mais effective de la propriété privée et de l'argent et de tout ce qui dessaisit l'homme de ses propres forces : « Nous pouvons maintenant, à la fin de cette dure lutte pour l'affirmation de notre être véritable, imaginer une société humaine qui ne se détruit pas elle-même. Les forces de la nature ne se dressent plus en face de l'homme comme des forces étrangères et hostiles. Il les connaît et les utilise, pour réaliser des buts humains. » (Moses Hess, *Essence de l'argent*)¹

Le communisme philosophique

Historiquement, on peut considérer l'année 1840 comme marquant le point de départ non seulement de la diffusion relativement importante des idées communistes (« la communauté des biens ») dans le prolétariat parisien mais aussi comme l'année de l'apparition d'un mouvement communiste. En 1842, Lorenz von Stein, dans son livre qui a un gros effet sur les penseurs allemands, souligne le caractère de « mouvement de masse » du communisme en France et le présente non comme « un principe abstrait, mais comme un mouvement historique concret ». On peut considérer l'année 1840 comme ce point de départ, dans la mesure où l'échec de l'insurrection de 1839 (la « Société des saisons ») marque la séparation des communistes et des républicains, c'est l'entrée en scène d'un prolétariat autonome. La *Ligue des Justes* (association allemande artisanale fondée en 1836) avait participé à cette insurrection du 12 mai 1839. De même, en 1839, à la suite de la grande grève insurrectionnelle du Pays de Galles, les chartistes rompent avec le radicalisme bourgeois. 1840 est également l'année du banquet communiste de Belleville (1200 présents), c'est aussi l'année où Paris vit une grève générale rampante. En France, à partir de 1840, la « Société des travailleurs égaux » relie le communisme au mouvement de masse et aux luttes revendicatives, ce que les babouvistes et néo-babouvistes avaient toujours négligé si ce n'est méprisé. Ce communisme prolétarien repose sur une confiance illimitée dans la propagande. La « lumière » est conçue comme le produit d'un « enseignement » et non d'une prise de conscience fondée sur la pratique. En cela l'opposition est nette avec les néo-babouvistes partisans d'une dictature révolutionnaire exercée par un groupe restreint qui, changeant les circonstances, changera les hommes. Changement éducationniste des hommes d'un côté, changement des circonstances de l'autre, nous sommes dans les termes du débat interne du matérialisme du XVIII^e siècle, dont Marx ne sortira qu'avec le concept de « pratique révolutionnaire » des *Thèses sur Feuerbach* : coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ou autochangement.

C'est cette agitation ouvrière pratique et théorique que les « Allemands » (les jeunes hégéliens) soumettent à la critique de l'« Idée allemande » (Ruge) et qui, soumis à cette critique, devient le « communisme premier » ou « grossier » ainsi que Marx le qualifie dans les *Manuscrits de 1844* et dès 1843, dans la correspondance avec Ruge. « L'Idée allemande », parvenue à la conscience de soi comme étant l'homme concret en tant que communauté, comme étant le vrai socialisme, c'est Feuerbach.

Généraliser Feuerbach

« L'homme est à lui-même simultanément Je et Tu. Il peut se mettre à la place de l'autre, précisément parce qu'il a pour objet non pas son individualité mais son espèce générique, son essence. » (*Essence du christianisme*, Ed. Maspéro, p. 118). L'animal ne peut s'acquitter d'aucune fonction générique sans un autre individu extérieur à lui.

Alors que l'on identifie souvent et rapidement (pour simplifier), « être générique » et « communisme », les déterminations du premier à une véritable description du second, ce dernier comme une sorte de victoire de la généricité, on oublie que, pour Feuerbach, l'essence

générique est avant tout l'origine et la cause de l'aliénation. Le privilège que l'homme accorde à son essence générique renverse le rapport sujet/prédicat. Le sujet se constitue en prédicat du genre. L'existence individuelle devient attribut de l'essence, et cette essence s'éloigne progressivement du sujet, elle s'en sépare. Le renversement devient aliénation. « La religion est le rapport que l'homme entretient avec sa propre essence - là se trouvent sa vérité et sa puissance de salut - mais avec son essence non pas en tant que la sienne, mais en tant qu'une essence autre, distincte de lui, opposée à lui. » (*ibid.*, p. 345). L'homme extériorise ses propres forces, il les objective. Il faut donc retrouver la nature anthropologique de la religion pour l'abolir. On reconnaît là, bien sûr, le *mécanisme* de toutes les abolitions du communisme philosophique, y compris l'abolition du travail qui, devenue « manifestation de soi », réconciliera l'essence du prolétaire comme personne avec son être-là. L'abolition de l'argent, de l'État, suivent le même mécanisme logique. S'il est indispensable d'insister sur le fait que la généricité est aussi et avant tout la cause et l'origine de l'aliénation, c'est pour bien comprendre que le mécanisme de ces abolitions est le mécanisme d'une récupération. Il n'y a abolition que comme récupération. L'abolition n'est pas le résultat d'un développement historique contradictoire produisant son dépassement, mais il n'y a de développement historique et de contradiction que comme forme renversée du résultat (de l'abolition) qui est donc déjà en elle (dans cette forme renversée). « Le tournant nécessaire de l'histoire (remarquons que ce communisme philosophique des abolitions, vu sa construction même, ne peut être que d'une absolue nécessité, nda) est donc cette confession et cet aveu publics de ce que la conscience de Dieu n'est autre que la conscience du genre. » (*ibid.*, p. 425).

Quand, dans l'*Introduction de 1843*, Marx pose la question que Feuerbach élude (il ne pose pas la question parce qu'il y répond sans l'avoir posée : il est naturel que l'essence générique soit « privilégiée » par l'homme) : comment la religion a-t-elle fait sienne l'essence humaine ? Et : par quelle action politique l'humanité peut-elle se retrouver ? Il y a changement de plan, mais pas de problématique, il s'agit toujours de « se retrouver ». Ce qu'il se passe, c'est l'introduction du virus, de la déstabilisation dans la problématique mais à partir de ses propres questions. Si Feuerbach donne une réponse à une question qu'il n'a pas posée, Marx pose une question à laquelle il ne peut répondre dans le cadre de la question. Il n'y répond pas, pas plus qu'il ne répond à la question qu'il pose dans les *Manuscrits de 1844* : pourquoi y a-t-il aliénation ? « Y revenir », note-t-il. Les *Thèses sur Feuerbach* apportent une piste de réponse : « l'auto-déchirement du monde ». Mais là, comme pour la définition de l'essence de l'homme dans la thèse VI, la piste indiquée (on le verra) supprime la forme même prise par la question : il n'y a pas de « raison d'être » de l'aliénation, il n'y a pas de réponse à un « pourquoi ? ».

L'élargissement du dispositif théorique de Feuerbach est le fondement de la théorie de ce communisme philosophique tel qu'il se développe dans le *Vorwärtz* durant l'année 1844 et que, de façon interne, Marx déstabilise (voir plus loin) avec sa critique du texte de Ruge : *Le roi de Prusse et la réforme sociale*.

Bernays est à Paris dans l'équipe du *Vorwärtz*, avec Weber, celui qui est le plus proche de Marx. Ces deux-là sont constamment au domicile de Marx. Par leur intermédiaire et sous leurs signatures, ce sont des chapitres entiers des *Manuscrits de 1844* qui passent dans le

journal. Grandjón (Marx et les communistes allemands à Paris/Vorwärtz, 1844, Ed. François Maspéro, 1974) s'est amusé à faire une étude synoptique des articles de Weber, membre de l'équipe du Vorwärtz, et des *Manuscrits de 1844*. Dans un article du Vorwärtz n° 50 (22 juin 44), Bernays commence par une critique typiquement feuerbachienne de la théologie (directement empruntée à L'Essence du Christianisme). Puis il décalque cette critique sur la politique (voir Marx dans *La Question juive*) : « L'État politique n'est pas la forme dernière dans laquelle doit vivre la société. L'État politique n'est que l'abstraction, le caractère inhumain de la société ; qu'elle devienne une société d'hommes et l'État cessera d'exister. » Mais « il faut remporter la victoire sur toute inhumanité [...] il faut reconnaître l'ennemi, c'est l'Argent et désormais on peut le vaincre ». A la même époque, exactement, Hess rédige L'Essence de l'Argent et Marx les *Manuscrits de 1844*.

Pas de classe. Les contradictions du mode de production capitaliste ne sont pas le moyen terme de la résolution de la simple opposition polaire entre humain/inhumain. Le mode de production capitaliste n'existe pas, dans cette pensée, non pas par manque du concept mais parce qu'une telle société existant dans cette opposition (humain/inhumain) est d'emblée irrationnelle. Elle ne peut se constituer pour elle-même, le concept ne peut exister. C'est dans cette problématique que fonctionne le système théorique incluant toutes les "abolitions" de cette période, y compris celle du travail dans l'Idéologie allemande (voir plus loin). La revendication de l'essence humaine renvoie au couple humain - inhumain. Ce couple est le principe de l'humanisme. L'homme communautaire dénonce l'homme égoïste de la société capitaliste ou plutôt de la société de l'argent et de la marchandise. Dans cet humanisme, les philosophes radicaux allemands du début des années 1840 expriment un refus et une revendication, mais ils ne l'expriment pas dans ses termes adéquats.

Le communisme philosophique, idéologie dominante du Vorwärtz, culmine dans les trois derniers numéros de la revue avec la publication des trois premières parties du *Catéchisme communiste par questions et réponses* de Moses Hess. Le texte intégral (6 parties) est publié à Bruxelles, début 46, dans une revue dont Marx et Engels se sont emparés. Ce *Catéchisme* ne doit qu'à une manœuvre d'Engels (il présente lui-même, dans une lettre à Marx, son action comme un « coup tordu fait à ce pauvre Hess »), à l'intérieur de la *Ligue des Communistes*, de ne pas être adopté comme le « Manifeste » de l'organisation.

La première partie du *Catéchisme* s'intitule... *Du travail à la jouissance*.

« Chaque membre de la société humaine produit ou travaille pour l'ensemble, crée [...], jouit de sa propre vie. [...] Mais cette harmonie du travail et du plaisir n'a lieu que dans un mode de vie organique, dans une vie organisée. » Pour Hess, il existe différentes sortes de travail : l'« activité libre » ou « travail libre » ; le « travail forcé » ou « travail imposé ». « L'activité libre est tout ce qui vient d'une impulsion interne ». « Le travail imposé est tout ce qui se fait par contrainte extérieure ou par nécessité ». Le travail contraint « avilit la nature humaine ».

De nos jours, le travail est « le travail forcé ». De nos jours, la « jouissance » est « la vie selon certains penchants sensuels, sans égards à la totalité de la nature humaine ». Il est impossible d'avoir de nos jours une activité conforme à la totalité de notre nature humaine : « Toute activité libre des hommes actuels prend un carac-

tère inhumain et bestial : boire devient ivrognerie, l'amour sexuel devient débauche... » (un fragment des *Manuscrits de 1844* dit à peu près la même chose).

Dans une société où la nature humaine est développée en tous les hommes et où chaque homme peut faire usage de toutes ses facultés, « dans une telle société, la seule activité possible est l'activité libre ». Actuellement, nous sommes entravés dans l'utilisation de nos forces et de nos facultés, « parce que nous nous rendons mutuellement esclaves en nous achetant et en nous vendant ou, ce qui revient au même, en achetant et en vendant nos forces humaines. »

Tout au long de ce *Catéchisme*, la société n'est vue que comme rencontre d'individus isolés s'affrontant dans l'échange individuel de marchandises. En conséquence, l'accumulation de richesses et l'exploitation ne sont pas structurelles. Hess dit même que la richesse s'acquiert par la « tromperie », le « hasard », l'« héritage » ou le « travail forcé ». Hess nous présente de façon caricaturale l'opposition simple (sans médiations) de la société inhumaine et de la société humaine ou communautaire (rebaptisée dans la version de 46 « communiste »). Une telle opposition (inhumain/humain) est par nature abstraite, c'est-à-dire sans médiations ; les termes ne se posent pas l'un l'autre, c'est-à-dire ne se médient pas réciproquement (une telle chose les ferait disparaître).

La publication du *Catéchisme* coïncide avec la rédaction de *L'Essence de l'argent* (Moses Hess, 1844), la thèse centrale est la suivante :

« L'individu a été élevé au rang de fin, l'espèce rabaissée au rang de moyen, c'est là une inversion de la vie naturelle humaine. C'est sur cette vie que se fonde la conception naturelle (naturelle ici ne renvoie pas à un "état de nature", mais au *naturalisme* de Feuerbach que Marx, dans les *Manuscrits de 1844*, donne comme la vraie définition du communisme, nda) qui voit dans la vie de l'espèce la vie réelle et dans l'individu un simple moyen de réaliser celle-ci. C'est une conception inversée du monde qui prédomine dans le régime de l'égoïsme, qui est lui-même le règne d'un monde à l'envers. [...] L'argent est, pour la vie pratique, dans ce monde inversé, ce que Dieu est pour la vie théorique de ce monde ; il est la puissance aliénée de l'homme, son activité vitale vendue à l'encan. L'argent est la valeur humaine exprimée en chiffres, il est la marque de notre esclavage, le stigmate indélébile de notre servitude. Les hommes que l'on peut acheter et vendre ne sont que des esclaves. L'essence du monde moderne du négoce n'est que la réalisation de l'essence du christianisme. [...] Le monde du négoce est le monde pratique de l'illusion et du mensonge. Sous l'apparence de l'indépendance absolue, il n'est que pauvreté absolue, sous l'apparence de relations sociales vivantes, il n'est qu'isolement mortel des hommes, sous l'apparence de la propriété absolue assurée à tous les individus, c'est en fait toutes leurs richesses, qui leur sont enlevées ; sous l'apparence d'une liberté universelle, c'est l'esclavage généralisé. [...] Cette séparation, cette division, cet isolement des individus est le trait caractéristique du monde de l'animalité, de l'égoïsme [...] Nous avons atteint maintenant le sommet, le point culminant de cette animalité, nous sommes maintenant des bêtes fauves sociales, des égoïstes achevés et conscients, qui sanctifient par la libre concurrence, la guerre de tous contre tous, par les prétendus Droits de l'Homme, les droits de l'individu isolé, de la personne privée, par la liberté de l'industrie l'exploitation des hommes par les hommes et la soif de l'argent, qui

n'est autre chose que la soif sanguinaire des bêtes fauves sociales. » (cité in Jacqueline Russ, *Les précurseurs de Marx*, Ed. PUF, pp. 330-331)

L'abolition de l'Argent est un thème qui est traité identiquement à celui de l'abolition du travail : une fonction identique dans la construction philosophique. Georg Weber publie dans le n° 69 du *Vorwärtz* (28 août 44) un article intitulé *L'Argent*, directement inspiré par le passage des *Manuscrits de 1844* intitulé *Pouvoir de l'argent dans la société bourgeoise*. C'est, comme on vient de le voir, un grand sujet de toute la mouvance néo-hégélienne. Weber écrit : « Loin de moi, cependant l'idée de considérer l'argent comme la source de notre misère actuelle ; je le considère plutôt comme partie intégrante de celle-ci, comme issu du même fonds commun. ». Pour Weber, dans la définition de l'argent, Proudhon et Weitling ont échoué : « Il faut attendre Marx pour voir définir l'argent comme "la valeur universelle, constituée pour soi de toutes choses". [...] De même que Dieu est l'abstraction de l'homme, de même l'argent est l'abstraction de la valeur ; [...] Il ne suffit pas non plus d'abolir cette forme de l'argent, il faut en détruire la racine, et c'est là que Weitling s'est trompé en proposant une nouvelle valeur abstraite à la place de l'ancienne. Car ses "heures de commerce" ne sont rien d'autre [...], Weitling est tombé dans cette erreur parce que le préoccupait le problème de la détermination de la valeur. Mais cette question d'économie politique disparaîtra complètement dès que la propriété disparaîtra. Je ne cherche pas quelque chose à cause de sa valeur mais parce que j'en ai besoin. Déjà Morelly pose l'exigence que chaque individu reçoive non en fonction de ce qu'il fait, mais en fonction de ses besoins : puiser selon ses besoins. [...] Dès que nous admettons une valeur en dehors de l'homme, la satisfaction du besoin est rendue dépendante de quelque chose d'autre que l'existence du besoin, et ainsi l'existence de l'homme ne suffit pas à justifier son existence, en un mot nous revenons à l'ancien point de vue...

« Si nous laissons subsister une seule chose qui représente la valeur en soi, on peut alors obtenir avec elle toutes les autres. Cette valeur abstraite est alors la passerelle qui conduit à nouveau à la brutalité de la propriété. Propriété et argent sont dans un rapport tel que la propriété, après suppression de l'argent, engendre à nouveau l'argent ; que l'argent après suppression de la propriété, engendre à nouveau la propriété [...] C'est pourquoi, j'ai appelé l'argent partie intégrante de notre misère universelle, et non pas sa cause. La cause en est plus profonde (nous voilà au "fonds commun", nda). Quand Marx écrivait dans un précédent n° de ce journal : "L'essence humaine est la véritable communauté de l'homme", il exprimait par là l'idée fondamentale d'une *réorganisation de la société*, et nous avons à chercher l'actuelle *inhumanité de la société* uniquement dans l'*insociabilité de l'homme* jusqu'à ce jour. » La révolution peut être un événement violent mais historiquement et théoriquement elle n'est qu'une formalité. La révolution devient une mise en conformité de la société avec elle-même, comme essence de l'homme : l'abolition de l'argent, de la propriété, de l'État, de la religion, du travail, des classes mêmes, ne sont que des moments de cette problématique. *Toutes ces "vérités" ne peuvent être énoncées et n'existent qu'à la condition d'une double absence : celle de la lutte des classes, celle de la révolution* (deux concepts totalement absents, par exemple, des *Manuscrits de 1844*). Le simple mouvement de la dialectique de l'essence (perte/récupération) tient lieu de moteur. Dans une référence évidente à Feuerbach, Weber poursuit : « Nous sommes parvenus à la limite du stade

de l'évolution que l'on peut désigner comme *souffrance* » et, en bon hégélien, il ajoute : « Etant donné que nous reconnaissons la situation passée non comme contingente mais comme nécessaire, nous pouvons aller avec enthousiasme au devant de l'avenir. » C'est « la victoire de la connaissance et de la vérité. [...] La vérité paraît neuve parce qu'elle commence à paraître vraie. » Là s'articule la référence aux Lumières et à Morelly : « les vérités avancées par Morelly furent défendues pendant la Révolution, mais ces voix furent englouties dans le *tourbillon politique* (souligné par nous), elles apparaissent aujourd'hui neuves ». *Achever la Révolution, réaliser la philosophie*, dont le programme depuis Kant est la conformité du monde à l'homme comme sujet (de la « personne » de Kant au « genre » de Feuerbach en passant par le « moi » de Fichte, "l'Esprit" de Hegel, la "Critique" de Bauer et le "Proletariat" de Marx dans *l'Introduction de 1843*).

Au-delà de la révolution bourgeoise, achever LA Révolution.

Historiquement, tout le principe de ce communisme philosophique est entièrement dans le fait suivant : la révolution à venir (qualifiée tardivement de prolétarienne ou ouvrière) est *l'achèvement de LA Révolution, c'est-à-dire celle qui jusque là n'a été que la révolution bourgeoise*. Cette dernière n'est qu'une étape partielle de la Révolution (réalisation humaine). Révolution au sens de réalisation/accomplissement de l'humanité comme vraie essence de l'homme : liberté et raison. Si c'était l'idéologie de la révolution, en tant qu'idéologie c'était son rapport réel à son action concrète, la façon dont elle pouvait la mener à bout. En devenant « matérialiste », la vraie essence de l'homme devient « communauté », « être générique » ; ce n'est que l'achèvement de la façon dont les Philosophes l'ont définie dans la première phase de la Révolution comme liberté et raison (de façon « idéaliste », « non-concrète »). En fait, tout avait commencé avec cette phrase des Egaux : « La Révolution française n'est que l'avant-courrière d'une autre révolution bien plus grande, bien plus solennelle et qui sera la dernière. » (Sylvain Maréchal, *Manifeste des Egaux*, germinal an IV).

C'est en tant qu'achèvement de la Révolution que le communisme est philosophique car on doit se poser la question suivante : pourquoi la philosophie allemande s'est-elle voulue communiste et pourquoi ce « communisme allemand » a pénétré les cercles ouvriers communistes français et anglais ? Il ne suffit pas de dire que ce communisme est philosophique, encore faut-il dire pourquoi la philosophie s'est voulue communiste. Ce n'est pas sans raison *théorique* que Marx, en 1844, dans les premiers mois de sa vie parisienne, accumule des matériaux sur la Révolution et commence à prendre des notes en vue de la rédaction d'une *Histoire de la Convention*. Ce n'est pas non plus sans raison qu'en mai 46, quand Marx et Engels sollicitent Proudhon (qui décline l'invitation) pour être le correspondant français du *Comité de Correspondance* de Bruxelles, celui-ci, dans sa réponse, écrit : « ...ce que vous autres socialistes allemands appelez *communauté* (souligné dans le texte), et que je me bornerai pour le moment à appeler *liberté, égalité* (souligné dans le texte). »

Un numéro du *Vorwärtz* de fin novembre 44 publie le discours de Schapper (responsable de la *Ligue des Justes* à Londres et futur président de la *Ligue des Communistes* en 1847) à l'occasion de la venue de Weitling à Londres. Schapper défend la communauté des biens, mais son argumentation n'est plus empruntée à la

Conjuration des Egaux ou aux Evangiles (Weitling), mais directement à l'arsenal idéologique des Lumières : « Notre cause est celle de la raison, de la vérité, de la justice, et de la fraternité », c'est sur cette base que les membres de la Ligue se déclarent ouverts aux thèses de Feuerbach et au néo-hégélianisme tel que le diffuse le *Vorwärts*.

Cette façon d'envisager l'instauration de l'Egalité comme communauté des moyens de production des produits du travail et finalement comme communauté du travail, c'est-à-dire le « communisme », en tant qu'*achèvement de La Révolution* est dominante dans les années 1830 et au début des années 1840.

- Théodore Dézamy (1808 - 1850). Son œuvre principale le *Code de la communauté* (1842) hérite directement du matérialisme d'Helvétius et des principes du babouvisme. Dans *La Sainte Famille* (ouvrage un peu étonnant dans lequel, tout à la démolition féroce de la « critique critique », Marx s'aligne presque sans prise de distance sur le matérialisme français du XVIII^e siècle ; cet ouvrage aura un impact énorme sur tout le matérialisme de la II^e et de la III^e Internationale ; c'est dans cette « œuvre de jeunesse » que le matérialisme officiel puise ses références), Marx le range dans la catégorie des « communistes scientifiques ». En 1840, Dézamy s'est séparé de Cabet, dont il était le secrétaire, et dont il combat la vision despotique de la « communauté ». Pour Dézamy, il s'agit expressément de reprendre et d'achever la forme communale initiée sous la révolution. « L'État à proprement parler n'est qu'une collection de communes toutes égales entre elles, mais une collection harmonieuse et intelligente » (*Code de la communauté*, in Jacqueline Russ, p. 159). « Dézamy eut donc le mérite de concevoir une communauté ne portant pas en elle-même la mort des sources de spontanéité. A travers le principe de l'union universelle s'édifie la société des Egaux, dans un monde où l'organisation politique et économique est cependant "périphérique". L'Esprit total (tous connaissent plus ou moins bien l'hégélianisme, nda) se découvre, sans mettre fin à la vie interne de ses atomes. La solidarité n'exclut pas le pluralisme. Les unités se retrouveront dans le travail et la fête, où le drame collectif est représenté. [...] La fin du communisme : l'accord de l'individu et de la société. » (Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 159). Cela n'est pas sans connexion avec la critique du « communisme grossier » que Marx effectuera dans les *Manuscripts de 1844*.

- Qu'une telle conception de la « communauté » s'inscrive dans un achèvement de la révolution française, c'est un texte d'Engels de 1885 qui nous le confirme. Dans la réédition de l'ouvrage de Marx, *Révolutions sur le procès des communistes à Cologne*, dont la première édition remonte à 1853, Engels en 1885 place en annexe la publication d'un document de 1850 : l'Adresse du Conseil central de la Ligue en vue de la préparation de la prochaine explosion révolutionnaire. Dans cette adresse, Marx et Engels écrivaient : « Comme en France en 1793, la réalisation de la centralisation la plus rigoureuse est, aujourd'hui, en Allemagne, la tâche du parti vraiment révolutionnaire ». En 1885,

Engels ajoute, à ce niveau du texte, une note : « Il faut rappeler aujourd'hui que ce passage repose sur un malentendu. A ce moment-là il était admis - grâce aux faussaires bonapartistes et libéraux de l'histoire - que la machine administrative centralisée française avait été introduite par la grande Révolution et maniée notamment par la Convention comme une arme indispensable et décisive pour vaincre la réaction royaliste et fédéraliste et l'ennemi extérieur. Mais c'est actuellement un fait connu que pendant toute la révolution, jusqu'au 18 Brumaire, l'administration totale du département, de l'arrondissement et des communes, se composait d'autorités élues par les administrés eux-mêmes qui, dans le cadre des lois générales de l'État, jouissaient d'une liberté complète ; que cette administration autonome provinciale et locale, semblable à ce qui se passe en Amérique, devint précisément le levier le plus puissant de la révolution, et cela à un point tel, que Napoléon, immédiatement après son coup d'État du 18 Brumaire, s'empressa de la remplacer par le régime préfectoral encore en vigueur de nos jours et qui fut donc, dès le début, un instrument de la réaction. » Non seulement elle s'inscrit dans une perspective d'achèvement de la grande Révolution, mais encore dans le prolongement direct de ce qui fut l'action même, durant cette révolution, de Buonarroti dont la principale activité au service du Comité de salut public fut l'organisation de communes auto-administrées autour de Nice, en Corse et même quelques tentatives en Sardaigne.

- Albert Laponneraye (1808 - 1849). Instituteur, auteur d'un cours d'Histoire de France de 1789 à 1830. Son enseignement étant jugé subversif, il est inculpé et condamné. Il écrit alors la *Défense du citoyen Laponneraye*. Dans ce texte, la lutte entre l'aristocratie bourgeoise et les opprimés constitue la clé de l'histoire des années 1830. Le problème est d'achever la Révolution, d'arriver au terme du conflit ouvert en 1789. Laponneraye approfondit le thème de la division de la société en classes : « Partout et toujours exploitants et exploités se sont affrontés. Le but de la révolution est une république sans ilotes, sans esclaves, sans plébéiens ». Mais si Laponneraye, comme toute la mouvance néo-babouviste (contrairement à Cabet) prône l'insurrection et le renversement violent de « l'aristocratie bourgeoise », « l'existence communautaire » est toujours conçue comme « communion ».
- Richard Lahautière (1813 - 1882). Pas de lutte de classes chez Lahautière, l'inégalité résulte d'un « oubli des principes naturels ». Dans *Réponse philosophique à un article sur le babouvisme* (1840), Lahautière explique que la Convention de 1793 a détruit les anciens privilèges mais ne s'est pas attaqué à celui de l'argent, à l'inégalité engendrée par la fortune : « La communauté des travaux et des jouissances conclura authentiquement la Révolution ».

→ Jean-Jacques Pillot (1809 - 1877). Dans *Ni châteaux ni chaumières* (1840), Pillot, quant à l'achèvement de la Révolution, développe une position plus nuancée. D'une part, il soutient que la révolution future ne doit pas marcher sur les traces des révolutions trahies qui se soldèrent par l'instauration de nouvelles relations de maîtres à esclaves (il s'agit tout de même de « trahison ») et, d'autre part, que la Révolution française, sans avoir atteint son vrai sens et sa fin a permis cependant de penser le concept d'égalité concrète. Les « axiomes de la loi égalitaire » peuvent maintenant s'énoncer conformément à la doctrine de Babeuf, à l'esprit de la conjuration des Egaux. « L'humanité, se composant d'êtres absolument identiques, ne peut admettre dans son sein ni premiers ni derniers » (Pillot, in Gian M. Bravo, *Les socialistes avant Marx*, t 2, p. 247).

→ Louis-Auguste Blanqui (1805 - 1881). « L'universalité des Lumières porte en puissance un univers où pas un seul homme ne pourra être la dupe d'un autre » (Blanqui, in Russ, p. 165). L'essentiel de Blanqui ne réside pas dans un exposé de la société future, mais dans sa conception de la lutte des classes qu'il s'agit sans cesse d'aiguiser, de la pratique révolutionnaire permanente et de la prise du pouvoir. C'est sur ce dernier point qu'il ne parvient jamais, même à la fin de sa vie lorsqu'en 1880 il fonde le journal *Ni dieu ni maître*, à se débarrasser des visions conspiratives, des pratiques de sectes héritées du babouvisme, de la conspiration minoritaire, ni d'une conception illuministe (éducative) de la relation entre « l'élite révolutionnaire » et « la masse ».

→ Karl Marx (1818 - 1883). On pourrait, bien sûr, citer à l'envie les articles de la *Gazette rhénane*, mais, comme souvent ce qui est trop facile, cela serait une erreur. Dans la *Gazette rhénane*, Marx ne vise pas un achèvement de la Révolution mais simplement sa venue dans le cadre de l'Allemagne. C'est dans la correspondance avec Ruge entre mars et août 1843 (c'est-à-dire après la disparition de la *Gazette rhénane*) telle qu'elle est publiée dans les *Annales franco-allemandes*, que la Révolution française est investie d'une dimension historiquement finale en tant que réalisation de l'Homme. « Notre peuple n'a pas d'avenir » avait conclu Ruge, ce qui lui vaut la réponse de Marx : « Laissez les morts enterrer leurs morts et les plaindre; C'est au contraire un sort enviable d'être les premiers à entrer vivants dans la vie nouvelle ; ce sort sera le nôtre. » (lettre de mai 1843). Contre le monde actuel, « un monde dépouillé de toute humanité » (souligné dans le texte) » (*ibid.*), « le sentiment de sa dignité personnelle, la liberté, il fallait d'abord les réveiller dans la poitrine de ces hommes. Ce sentiment seul qui, avec les Grecs, disparaît de ce monde et, avec le christianisme, s'évanouit dans la vapeur bleue du Ciel, peut retransformer la société en une communauté d'hommes en vue de leurs fins les plus élevées, en faire un État démocratique. » (*ibid.*). Il s'agit de « passer au monde humain de la démocratie. »

(*ibid.*). C'est dans la dernière lettre à Ruge, celle de septembre 1843 (la plus connue) que l'humanisme révolutionnaire comme achèvement de la Révolution apparaît non seulement comme un principe mais encore comme une stratégie politique. On connaît les fameuses phrases de cette lettre : « Nous ne nous présentons pas au monde en doctrinaires avec un principe nouveau : voici la vérité, c'est ici qu'il faut tomber à genoux; [...] Nous ne lui disons pas : renonce à tes luttes, ce sont des niaiseries ; nous allons te crier le vrai mot d'ordre du combat. Nous lui montrons simplement pourquoi il lutte en réalité, et la conscience de cela est quelque chose qu'il est contraint d'acquiescer, même s'il ne le veut pas ». On connaît ces phrases, mais on oublie toujours l'argumentation qui les précède immédiatement : le retour complet de l'humanité à elle-même comme réalisation/dépassement de la démocratie.

Point de départ : les luttes qu'il ne faut pas mépriser : « La religion d'une part, la politique d'autre part, sont des objets qui constituent l'intérêt principal de l'Allemagne actuelle. C'est d'elles, telles qu'elles sont, qu'il faut partir, et non point leur opposer un système quelconque... »

Or : « ...en ce qui concerne la vie réelle, l'État politique, même là où il n'est pas consciemment imprégné des exigences socialistes, renferme précisément dans ses formes modernes, les exigences de la raison. [...] partout, il suppose la raison réalisée. Mais partout il tombe également dans la contradiction entre sa définition théorique et ses hypothèses réelles."

D'où : "conflit de l'État politique avec lui-même »

D'où également : « l'État politique exprime donc dans sa forme *sub specie rei publicae* toutes les luttes sociales... »

En conséquence tactique :

- a) « ce n'est donc pas du tout à la hauteur des principes que de faire de la question politique spécifique [...] l'objet de la critique ». Mais,
- b) « Le critique doit s'occuper de ces questions politiques [...] en élevant le système représentatif de sa forme politique à la forme générale et en faisant valoir la signification sur laquelle il repose, il oblige en même temps ce parti à se dépasser lui-même, car sa victoire est en même temps sa perte »
- c) « Rien ne nous empêche donc de rattacher notre critique à la critique de la politique, à la prise de parti en politique, donc à des luttes réelles et de l'y identifier. Nous ne nous présentons pas, etc. »

Conclusion théorique : « Tout notre objectif ne peut consister, comme c'est d'ailleurs le cas dans la critique que Feuerbach fait de la religion, qu'à revêtir d'une forme humaine consciente les questions religieuses et politiques (souligné par nous) ». Il s'agit de sortir le monde réel de son renversement : « Il apparaîtra alors que depuis longtemps le monde possède le rêve d'une chose dont il doit posséder la conscience pour la posséder réellement. »

Le déni du capitalisme : un impossible communisme d'artisans

Réaliser la philosophie ne se comprend que comme l'achèvement de LA Révolution. Achever la révolution en réalisant la philosophie est une proposition qui ne peut résister aux faits dès que la classe ouvrière, dépassant son stade artisanal, manifeste la spécificité irréductible à la révolution bourgeoise de son opposition aux conditions présentes. Ses luttes mêmes constituent la révolution bourgeoise comme achevée ayant atteint ses buts propres, ayant engendré le monde contre lequel s'impose une nouvelle révolution effectuée par une classe qui n'est pas la « dissolution de l'ancienne société » mais une classe spécifique de la nouvelle société et trouvant en elle sa seule raison d'être. Dans les travaux préparatoires à la rédaction du *Manifeste* - fin 46/début 47 -, Engels a besoin de délimiter un nouveau sujet, il distingue prolétariat et classe ouvrière. Ne sont des prolétaires que les travailleurs de la grande industrie ; la classe ouvrière comprend, elle, les artisans et les ouvriers des manufactures (in *Annexes au Manifeste communiste*, Ed. Costes).

Dès 1845-1846, Marx et Engels écrivent : « Les Allemands, à la différence des Français et des Anglais, ne se trouvaient pas en présence de rapports de classes pleinement développés. Les communistes allemands ne pouvaient donc trouver la base de leur système qu'en analysant les conditions du groupe social dont ils étaient issus. Que par conséquent, le seul système communiste allemand existant fut une reproduction des idées françaises dans une perspective limitée par l'étroitesse des conditions d'existence des artisans, voilà qui est tout naturel » (*l'Idéologie allemande*, p. 508). Ne pas oublier que *l'Idéologie allemande* est en grande partie une autocritique et il faut lire la correspondance adressée depuis Paris par Engels à Marx pour voir dans quel milieu social se répand et se discute ce communisme philosophique. En 1885, dans *Quelques mots sur l'histoire de la Ligue des Communistes*, Engels rappelle : « Par contre, la doctrine sociale de la ligue (*Ligue des justes*), quelque imprécise qu'elle fût, avait un très grave défaut, provenant des conditions mêmes du moment. Les membres de la *Ligue*, ceux du moins qui étaient des ouvriers, étaient presque exclusivement des artisans proprement dits. La plupart du temps, l'homme qui les exploitait n'était lui-même, dans les grandes villes, qu'un petit patron ; [...] D'une part, l'exploiteur de ces artisans était un petit patron ; et, d'autre part, tout le monde espérait devenir un jour un petit patron. En outre, l'artisan était encore infecté d'une foule d'idées héritées des anciennes corporations ; [...] Il était également inévitable que leurs vieux préjugés d'artisans vinsent à tout instant leur donner un croc-en-jambe, dès qu'il s'agissait de critiquer par le détail la société existante, c'est-à-dire d'étudier des faits économiques. » (Engels, *op. cit.*). Engels, tout au long de ce texte oublie de rappeler que Marx et lui-même étaient enfoncés jusqu'au cou dans ces débats de la *Ligue*. Tout est présenté comme si eux-mêmes avaient toujours été à leur point d'arrivée de la fin 47 et que les autres, se rendant enfin compte de leurs errements, les avaient enfin rejoints.

Dans ce « communisme d'artisans », comme Marx et Engels le définiront à Bruxelles (1846-1847), l'abolition du travail n'est pas différente du travail idéal comme travail de l'artisan idéal (cf. le « je produis pour toi, etc. » de Marx dans les *Notes sur James Mill*).

Cette opposition polaire entre l'essence humaine et son aliénation qui refuse au lieu de la contradiction, le capitalisme, d'exister comme étant la contradiction qu'il

fait sienne, qui ne le conçoit que comme une décomposition et comme constamment virtuellement irréel, est l'abstraction théorique de la situation de l'artisan qui ne peut s'inscrire « positivement » dans la dynamique contradictoire du capital. Son opposition au capital est une *opposition* : un autre monde face au capital dont le capital n'est pas la médiation. Vrai contre faux, vraie nature humaine contre fausse communauté, essence de l'homme contre sa perte. L'essence de l'homme ne peut fonctionner comme concept que dans cette opposition sans médiation. « L'abolition du travail », loin d'exprimer, même philosophiquement, la situation et la révolte contre cette situation de l'ouvrier de la grande industrie en train de naître, est le fin mot de l'artisan déchu.

Tout le communisme de cette période (très brève) est à l'intersection de deux trajectoires historiques : celle de l'achèvement de la révolution bourgeoise sous l'aspect de révolution des Lumières et la trajectoire de la déchéance sociale de l'artisanat. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que c'est dans l'émigration allemande que prend forme la figure idéale de l'artisan, tout comme c'est dans les diasporas que prennent forme les plus virulents nationalismes réimportés au pays. Il va de soi que la conjonction de ces deux trajectoires est loin d'être fortuite.

Toute la problématique de l'essence humaine est une opposition non-médiée. Marx et Engels en introduisant la médiation, d'abord le prolétariat, puis l'histoire, puis le mode de production fondé sur le capital, détruisent le système, d'abord de l'intérieur en voulant le compléter, l'achever, le rendre cohérent en le rendant « concret », ensuite de l'extérieur. Destruction interne et externe sont encore souvent entrelacées dans *l'Idéologie allemande*. C'est nettement à partir de 1846-1847 que la destruction devient externe. Cette destruction externe, c'est la naissance théorique du programmatisme : le 31 mars 1846, à Bruxelles, Marx tape du poing sur la table et traite Weitling de « charlatan », de « prophète fou » et d'« ignorant », juste bon, en agitant des rêves, à mener le prolétariat au massacre au lieu de le préparer et de l'organiser en vue de participer à la révolution...bourgeoise (lettre de Weitling et témoignage d'Annenkov, in Riazanov). Au même moment Marx et Engels orientent l'essentiel de leur activité militante vers le moins « philosophique » des mouvements ouvriers : les chartistes.

On peut qualifier cette brève phase du communisme philosophique, le communisme de toutes les « abolitions », de *pré-programmatique* sans faire de téléologie car au fur et à mesure que, selon sa propre nécessité théorique, il se complète lui-même, qu'il achève de se construire, de se structurer en système, il s'emplit de l'affirmation de la classe ouvrière (à partir de la simple constatation qu'elle n'est plus cette classe « balbutiante » telle qu'elle est sans cesse évoquée dans les écrits de cette période : Ruge, Hess, Grün, Marx, Bauer, Schapper, Ewerbeck, Engels, Weitling ...), de l'émancipation du travail. En fait, dans le système de l'essence de l'homme comme communauté, émancipation et abolition du travail sont la même chose, comme nous le verrons en analysant les passages de *l'Idéologie allemande* sur l'abolition du travail. Au fur et à mesure que le communisme philosophique reconnaît et intègre son sujet comme sujet philosophique (cf. *Introduction* de 43), comme sujet de l'accomplissement de l'humanité, ce sujet de l'accomplissement de l'humanité impose son propre programme à la fois comme cohérence de l'ancienne théorie qui la fait voler en éclats et pratiquement par son propre mouvement de classe :

chartisme, Démocrates fraternels, *Ligue des justes* puis *Ligue des communistes*, National Reformers, coalitions ouvrières diverses... La première étincelle annonçant cette explosion fut la confrontation avec une lutte particulière du prolétariat allemand : la révolte des tisserands silésiens.

Communisme philosophique et abolition du travail

Durant l'été 44, à l'intérieur du *Vorwärtz*, éclate une polémique sur l'humanisme : d'un côté, Ruge et un humanisme se réalisant dans la *politique*, un État libéral ; de l'autre, Marx et un humanisme « ouvrier », *social*. La controverse sur la révolte des tisserands silésiens s'inscrit dans cet affrontement. Au début de la polémique, ce sont d'abord Ewerbeck et Bernays, proches de Marx, qui répondent à Ruge, puis, après le texte de Ruge *Le roi de Prusse et la réforme sociale* (*Vorwärtz* n° 60, 27 juillet 1844), Marx entre directement dans la liquidation de Ruge avec les *Gloses marginales sur le roi de Prusse et la réforme sociale* (*Vorwärtz* n° 63 et 64, 7 et 10 août 1844).

Dans le n° 52 du *Vorwärtz* (3 juillet 44) Ewerbeck écrit : « Reconnaissance de l'Homme dans la plénitude de son Être - développement de toutes les facultés de l'Homme - voilà ni plus ni moins le but de l'école humaniste du XIXe siècle. [...] Elle veut voir chacun exercer pleinement son activité et développer ses facultés, mais par le lien indissoluble de l'amour entre les hommes et de la dignité humaine, en relation avec l'humanité toute entière, avec le genre humain, la race humaine, c'est-à-dire avec la *Société*. C'est pourquoi cette philosophie humaniste est une philosophie socialiste [...], les droits sociaux sont les seuls droits de l'homme. Ce n'est pas contre ceux-ci que le Docteur Marx part en guerre (référence à la "*Question juive*" publiée dans les "*Annales...*", nda) mais, et avec raison, contre ces fameux quatre droits de l'Homme des années 1790, contre ces admirables droits de l'Homme". Ewerbeck énumère : droit de propriété, droit de liberté, droit d'égalité, droit de sécurité. Chaque fois, il montre ce que le principe donne en réalité. "Les émancipations politiques ne sont que des émancipations partielles ; nous ne voulons pas l'homme abstrait, l'enflure philosophique ou morale, ni l'homme petit-bourgeois racorni, nous voulons mettre à l'honneur *l'homme total*, corps et âme. » (Grandjonc, *op. cit.*, p.127). Ewerbeck, le marxiste, est un humaniste conséquent, Ruge, un humaniste partiel.

Ruge avait écrit que les tisserands silésiens « ne voient pas au-delà de leur foyer, de leur fabrique, de leur district ; jusqu'à ce jour l'âme politique qui pénètre tout s'est désintéressée de la question sociale. [...] Une révolution sociale sans âme politique [...] est impossible. » (*Vorwärtz*, 27 juillet 44).

Marx répond par une critique de l'essence de l'État : « Il repose sur la contradiction entre vie publique et vie privée, sur la contradiction entre intérêt général et intérêts particuliers ». La bureaucratie d'État « est contrainte de s'en tenir à une activité formelle et négative car là où commencent et l'activité et le mode de vie bourgeois, là justement cesse son pouvoir [...] L'existence de l'État et l'existence de l'esclavage sont indissociables... » Il faut reprendre tout ce passage de façon extrêmement pointilleuse. Il y a la phrase sur l'esclavage et l'État, mais elle signifie exactement le contraire de ce qu'on lui fait dire quand on la détache de la démonstration pour en faire une phrase ronflante. L'État c'est un intérêt général qui ne peut s'exercer comme intérêt général. Il n'existe que

comme opposition à la vie privée, la société civile. Ce que dit Marx ici, c'est que si l'État comme général (il est toujours dans cette problématique directement issue de Hegel) est indissociable de l'esclavage ou de l'exploitation, *c'est parce qu'il ne peut pas intervenir dans la vie civile*. Bien sûr ne pas pouvoir intervenir fait partie de sa définition comme raison d'être.

Poursuivons : « La distorsion entre le développement philosophique et politique de l'Allemagne n'est pas une anomalie. C'est une distorsion nécessaire. [...] C'est seulement dans le socialisme qu'un peuple philosophique peut trouver sa pratique adéquate. » Tout cela renvoie évidemment à l'*Introduction de 1843* (publiée début 1844, avec Ruge, dans les *Annales franco-allemandes*) : les Allemands n'ayant pas fait pratiquement ce qu'ont fait les Français et les Anglais furent amenés à le faire dans le domaine de la pensée. Mais ici, la distorsion jusque là négative (le retard historique qui a donné la « stupide spéculation ») est renversée en possibilité de brûler les étapes. Le thème de l'*Introduction de 43* est renversé ; le retard et ce qu'il a produit (la spéculation, la philosophie Allemande, « l'Idée allemande ») deviennent une capacité, un avantage. Dans le *Manifeste*, Marx et Engels envisagent encore la révolution en Allemagne comme brûlant l'étape bourgeoise (Trotsky se fondera sur les textes de cette époque, principalement ceux de *La Nouvelle Gazette Rhénane* pour produire la théorie de la « révolution permanente »).

La phrase précédente se poursuit ainsi : « ...donc (?) c'est seulement dans le *prolétariat* (souligné dans le texte) qu'il (le peuple allemand, nda) peut *trouver* (c'est nous qui soulignons) l'élément moteur de son affranchissement. » Parce qu'elle va brûler l'étape politique - bourgeoise -, l'Allemagne philosophique passe à l'étape humaine directement, cette étape est *représentée* par le prolétariat. A la suite de ce paragraphe, Marx renvoie explicitement à son *Introduction de 43*.

La suite : « Mais la communauté dont l'ouvrier est séparé [...] cette communauté dont le *sépare son propre travail* (souligné par nous) est la vie même, la vie morale ², [...] l'essence humaine. L'essence humaine est la véritable communauté des hommes. » La révolte des tisserands devient une « révolution sociale [...] une protestation de l'homme contre la vie déshumanisée ».

Dans une telle architecture théorique, le « travail » et son « abolition » sont des pièces dans le puzzle théorique de la récupération totale par l'homme de son essence aliénée, de même que le « prolétariat » est l'acteur ou l'agent plus que le sujet d'une pièce qui le dépasse. Il faut comparer cette analyse marxienne (révolte contre le travail et contre la séparation d'avec l'essence humaine) avec un témoignage d'ouvrier allemand (ouvrier des chemins de fer), après les émeutes de Silésie, également publié dans le *Vorwärtz* le 4 décembre 1844 : « Tant que nous travaillons ici, nous gagnons notre subsistance, mais nous savons très bien que nous nous écorchons principalement pour les financiers (voilà ramenée à sa juste mesure l'attaque des tisserands contre les livres de compte, présentée comme "attaque de l'essence même du capital"). Ceux-là sont dans la ville, au marché, et font de bonnes affaires avec notre sueur. Les trains que nous construisons nous serons les derniers à les utiliser. [...] Notre seul avantage est que, entassés par milliers, nous avons fait connaissance les uns avec les autres et à travers cette longue relation réciproque, la plupart d'entre nous sont devenus plus intelligents. Il reste que peu d'entre nous pour croire encore aux vieilles

fables. Nous avons maintenant diablement peu de respect pour les gens distingués et riches. Ce que chacun, chez soi, osait à peine penser en silence, nous le disons maintenant à haute voix : c'est nous qui entretenons les riches, et il suffit que nous le voulions pour qu'ils soient obligés de nous mendier leur morceau de pain ou de mourir de faim, *s'ils ne veulent pas travailler* (souligné par nous). Vous pouvez me croire, si les tisserands avaient résisté plus longtemps il y aurait eu de l'agitation parmi nous. L'affaire des tisserands est au fond aussi notre affaire. Et comme nous sommes 20 000 hommes à travailler dans les trains de Silésie, nous aurions eu aussi notre mot à dire. » Ce correspondant silésien (anonyme) du *Vorwärts* affirme avoir transcrit littéralement les propos. Que tout cela sonne juste : la libération du travail. Le discours d'abolition du travail, dans cette première moitié des années 1840, est un discours purement philosophique, issu des nécessités internes d'une problématique. Il n'est pas sans rapport avec la situation de la classe ouvrière, tout comme l'idéologie n'est jamais sans rapport avec la réalité qu'elle met en forme, dans laquelle elle permet d'agir, même si aucune question ne se pose dans les termes qui sont les siens : l'abolition du travail n'est pas à l'ordre du jour de la lutte ouvrière. Cette idéologie est le rapport vécu au monde, elle n'exprime pas le rapport de la classe ouvrière à ses conditions d'existence mais la façon dont ce rapport était théorisable.

Il faut remarquer dans le texte de Marx la liaison, à quelques pages d'intervalle, de l'abolition de l'État et de l'abolition du travail. État et travail ont en fait ici un statut philosophique identique, ils sont l'un et l'autre ce qui représente la négation de la communauté véritable et ce qui en sépare. Toute abolition du mode de production capitaliste qui passe par l'abolition d'un de ses termes, hypostasié comme la totalité, renvoie à une approche ou une problématique qui n'est pas sortie de la *politique*. Dans les *Gloses marginales...*, comme peu après dans *l'Idéologie allemande*, l'abolition du travail est l'abolition de ce qui sépare le prolétaire de la communauté, de son être véritable, de son essence (terme que Marx et Engels ne critiquent dans *l'Idéologie allemande* que dans la mesure où Feuerbach l'identifie à l'être et donc seulement dans la mesure où on ne fait pas de leur rapport une contradiction révolutionnaire), *de la même façon* que l'insurrection politique vise à abolir ce qui sépare de la communauté représentée dans l'État. Il s'agit bien sûr d'une abolition « sociale » et le tort est « général ». Il n'empêche que du « particulier » de la politique au « général » du social, c'est d'une séparation à abolir dont il s'agit. Elargir la raison d'être de l'insurrection, du « politique » au « social », du « tort particulier » au « tort général », c'est toujours « abolir » la séparation d'avec la « communauté » supposée être l'essence de l'homme, c'est alors considérer le prolétariat toujours comme le représentant le mieux placé, le plus à même, d'accomplir une tâche nécessaire au nom général de l'humanité. C'est de la politique. Bien sûr, le prolétariat ne ferait pas valoir un « intérêt particulier » comme « intérêt général », mais cela parce qu'on a reporté cette transformation dans l'être même du prolétariat transformé en un particulier qui serait déjà en lui-même le général. L'« âme sociale de la révolution » dont il est question dans les *Gloses marginales* à propos de la révolte des tisserands silésiens, ce n'est pas ce que nous entendons aujourd'hui par « social » ; social c'est la communauté comme essence humaine que le prolétariat peut réaliser parce qu'il est la perte générale de l'humanité.

A l'abolition de l'État et du travail, on peut ajouter l'argent et ne pas oublier leur matrice théorique commune, l'abolition de la religion. Dans *l'Introduction de 1843*, Marx déclare que la critique de la religion est le début et la condition nécessaire de toute critique sociale. De cette façon, par cette mise en garde, Marx signale de façon catégorique la teneur de la critique sociale qui suit : l'aliénation de l'essence vraie de l'homme qui est le rapport entre les hommes concrets se prenant réciproquement comme fin, c'est-à-dire comme *personne* (Kant). La société, c'est le genre.

Le travail est ce qui nie dans l'homme son humanité. Le concept de travail fonctionne, dans le système, comme ce qui nie dans l'homme l'activité libre, être à soi-même sa propre fin et poser l'autre homme comme une fin et non comme moyen, en posant sa propre activité comme une fin en elle-même et non comme un moyen : le Travail. Le Travail (*Manuscrits de 1844*), c'est l'activité générique ravalée au rang de « moyen » de la vie : la négation de l'essence humaine comme communauté. L'aliénation humaine est universelle, la classe ouvrière est en révolte contre elle en tant que côté *négatif* de cette aliénation universelle, partie souffrante de l'humanité (la souffrance est un concept chez Feuerbach, il ne s'agit pas seulement d'une attitude sentimentale : « souffrant » renvoie à « passif » et « masse » ; « actif » renvoie à « pensée » et « théorie », d'où la nécessité de leur rencontre)

La construction directement philosophique de cette aliénation et de son abolition incluant celle du travail devient évidente dans la simple comparaison de deux textes au premier abord semblables de Marx : un extrait de *La Sainte Famille* (février 1845) et un extrait du *Sixième chapitre du Capital* ou *Chapitre inédit* (1863-1864).

La Sainte Famille : « La classe possédante et la classe prolétaire représentent la même aliénation humaine. Mais la première se sent à son aise dans cette aliénation ; elle y trouve une confirmation, elle reconnaît dans cette aliénation de soi sa propre puissance, et possède en elle l'apparence d'une existence humaine ; la seconde se sent anéantie dans cette aliénation, y voit son impuissance et la réalité d'une existence inhumaine. Elle est, pour employer une expression de Hegel, dans l'avilissement, la révolte contre cet avilissement, révolte à laquelle la pousse nécessairement la contradiction qui oppose sa nature humaine à sa situation dans la vie, qui constitue la négation franche, catégorique, totale de cette nature. » (*op. cit.*, p.47).

Le *Sixième chapitre* : « Tel est le procès de l'aliénation du travail. D'emblée, l'ouvrier s'élève cependant au-dessus du capitaliste, qui est plongé dans un procès d'aliénation où il trouve sa satisfaction absolue, tandis que l'ouvrier, en étant la victime, est dès l'abord dans une situation de rébellion contre une aliénation qu'il éprouve comme un esclavage » (*op. cit.*, ED. 10/18, p. 142-143).

Ces dernières lignes rappellent, à l'évidence, le passage précédent de *La Sainte Famille*. Mais, comparons. Le « procès de l'aliénation du travail » (*Chapitre inédit*) vient remplacer « la même aliénation humaine » (*Sainte Famille*). Le capitaliste est « plongé dans un procès d'aliénation » (*Chapitre inédit*). Précédemment, il s'agissait de « l'aliénation de soi » (*Sainte Famille*) dans laquelle il acquerrait « l'illusion d'une existence humaine » (*Sainte Famille*) ; les ouvriers, dans le *Chapitre inédit* sont « victimes », « dans une situation de rébellion », comme en « esclavage » ; dans la *Sainte Famille*, la « classe prolétaire » trouvait dans l'aliénation « la réalité

d'une existence inhumaine » ou « la contradiction qui existe entre sa nature humaine et sa condition réelle qui est la négation franche, catégorique, totale de cette nature », tout cela est remplacé par la simple situation de l'ouvrier qui est « victime » et se révolte parce qu'il est dans cette situation. Dans le *Chapitre inédit*, le texte se poursuit ainsi : « ...le capitaliste tout autant asservi au capital (parce que son obsession est l'auto-valorisation du capital, nda) que l'ouvrier au pôle opposé ». Ici, le commun « asservissement au capital » a remplacé « la même aliénation humaine ». Nous ne commenterons pas la référence explicite à Hegel qui est faite dans la Sainte Famille, nous pensons que la simple comparaison de ces deux textes, qui se font écho de façon évidente et volontaire, suffit à la démonstration.

Comme dans les *Manuscrits de 1844*, l'aliénation est le principe premier, explicatif, parce que la référence est le devenir de l'essence humaine (sa perte, etc.) ; si le terme se retrouve dans *Le Capital* ou les *Fondements*, l'aliénation est elle-même expliquée par les rapports de production, elle décrit une situation. Dans les *Fondements*, l'aliénation du travail existe dans le rapport de production du capital. Ce n'est pas le travail aliéné, manifestation de l'homme se retournant contre lui, qui crée ce rapport ; on a deux pôles réels qui se font face et non un seul (le travail qui s'aliène « à l'intérieur de lui-même »). Dans les *Fondements*, il y a des classes qui sont des sujets réels s'affrontant dans leur implication réciproque. Il est toujours question d'aliénation, mais le sujet de l'aliénation s'appelle le travailleur et non le travailleur comme déjà une aliénation de l'Homme, cette aliénation se développe dans l'histoire, elle n'est pas l'origine de l'histoire, l'objet de l'aliénation, l'objet du manque, ce sont les conditions de production et le contenu de ce manque c'est l'exploitation. Dans les *Manuscrits*, il n'y a pas de classes et pas d'implication réciproque, mais un sujet qui se scinde.

Achèvement et limite du communisme philosophique

Le texte *Le roi de Prusse et la réforme sociale* est malgré tout un texte décisif. Marx y affirme que la « révolution sociale » est l'automouvement de la classe ouvrière qui est le lieu même de la production théorique. C'est une première approche de la formule principielle des *Thèses sur Feuerbach* sur « l'activité révolutionnaire » : coïncidence de la transformation des circonstances et du changement de soi. Dans ce texte, pour la première fois, Marx rompt de façon catégorique avec le « sectarisme » (Babeuf) et « l'éducationnisme » (Cabet/Dézamy) qui se partagent la théorie communiste de l'époque.

La « découverte du prolétariat concret » (Michael Lowy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Ed. Soc.1997), entérinée dans les *Gloses marginales* à propos de la révolte des tisserands silésiens, s'effectue encore dans le contexte du communisme philosophique, de l'humanisme (Lowy fait un récit de cette révolte dont on parle beaucoup mais que l'on connaît beaucoup moins dans *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, p. 135 et sq.). Les faits dont nous disposons sont loin d'accréditer la thèse de la révolte contre le travail : « ils seront obligés de mendier s'ils ne veulent pas travailler » dit un ouvrier de Silésie en parlant des riches et des patrons. Avec cette « découverte », comme on l'a déjà dit, Marx indique dans le communisme philosophique la sortie du communisme philosophique, mais il n'est pas sorti de la sortie. Avec les *Gloses marginales*, le puzzle

théorique du communisme philosophique est achevé, mais l'image composée ne veut rien dire ; complet, le communisme philosophique s'effondre. Ce point d'explosion se situe en un lieu théorique précis. Les *Gloses marginales* sont un moment capital dans la constitution par Marx de la théorie de l'auto-émancipation ouvrière. Marx insiste à plusieurs reprises sur le caractère *théorique* et *conscient* du mouvement. Le thème de la « pratique révolutionnaire » expressément formulé dans les *Thèses sur Feuerbach* est présent dans le texte. Mais si Marx abandonne le schéma prolétariat passif/pensée active, il ne s'est pas débarrassé de son fondement : le caractère de réalisation humaine de la révolution. Le texte n'est pas en dehors du champ théorique des jeunes hégéliens dans lequel évolue Marx jusque là, mais il s'en démarque à l'intérieur et le déstabilise au moment où il paraît lui donner tout son caractère réel et concret.

Il faut mesurer la distance entre le texte de Marx et ce que l'on appelle « la pratique réelle des ouvriers ». Dans les *Gloses marginales* Marx parle du travail qui « sépare de la communauté humaine ». L'abolition du travail est à ce moment-là, dans le texte de Marx, l'inverse d'une vision anticipatrice qui préfigurerait notre conception actuelle du communisme. Ce qu'il s'agit de faire c'est d'expliquer pourquoi à cette époque, dans son époque, Marx parle d'abolition du travail non comme une anticipation, mais comme définition appartenant à l'ensemble des propositions communistes de son époque et faisant sens dans cet ensemble : réalisation de la communauté humaine comme essence de l'homme. Poser la question comme anticipation ou essence invariante du communisme la rend insoluble. Cette conception du communisme comme communauté, essence humaine, n'est possible que parce que l'on peut soutenir par ailleurs que le prolétariat existe pour lui-même non pas dans la société bourgeoise (le mouvement ouvrier de la subsumption formelle) mais hors de cette société, même pas des hilotes, mais une catégorie sociale qui est la preuve de la non viabilité immédiate de la société qui s'élève sur son existence (les « classes dangereuses » de la Restauration, la décomposition de l'ancienne société qui ne possède aucune virtualité d'autoreproduction).

La fameuse thèse selon laquelle le prolétariat est « une classe de cette société qui n'est pas une classe de cette société » (*Introduction* de 1843), ce qui en fait l'humanité potentielle ou virtuelle, est toujours présente dans les *Gloses marginales* et se retrouvera encore dans *l'Idéologie allemande*. Il faut revenir à *l'Introduction de 1843* et au déni de l'existence du capitalisme.

« A cette époque (la Réforme, nda), la révolution commença dans la tête d'un moine ; aujourd'hui elle débute dans la tête du philosophe ». *L'Introduction* de 1843 reprend l'émancipation humaine telle que définie dans la *Question juive*. Une telle émancipation ne peut être que le fait d'une classe universelle qui ne soit pas une classe particulière de la société civile, c'est-à-dire une classe qui ne soit pas liée au heurt des intérêts privés, c'est-à-dire concrètement qui ne soit pas liée à la propriété privée et au commerce, d'où le caractère révolutionnaire de cette « classe » (guillemets car, comme le dit Marx lui-même, « elle n'en est pas une ») qui vient de la dépossession qui l'exclut de la société civile bourgeoise. Le prolétariat ne peut revendiquer de « droit particulier », il est « la perte complète de l'homme et ne peut donc se reconquérir soi-même que par le regain complet de l'homme ». Dépossédé de tout (pas de tort particulier), il ne réclame pas une propriété particulière, une appropriation particulière. En cela, le prolétariat peut mettre un

terme au déchirement de la société civile. En lui, l'homme peut donc « organiser ses forces propres comme forces sociales » (*Question juive*) et donc, si le déchirement est aboli, est aboli simultanément la séparation des « forces sociales », leur aliénation (cette thématique se retrouve dans les *Thèses sur Feuerbach* : la thèse sur l'explication du pourquoi de l'aliénation religieuse). La perte complète de l'homme c'est l'exclusion de la société civile, c'est-à-dire du collectif, le prolétariat n'est pas reconnu comme étant dans le mouvement et les interrelations des intérêts privés. Exclu du collectif, il est la perte complète de l'homme, celui-ci ayant pour essence le collectif. Le prolétariat est hors du déchirement de la société civile (propriété, argent, commerce...), donc il n'est pas une classe de la société civile mais le fondement de cette société.

Remarquons bien comment la contradiction se construit : premier temps : société civile bourgeoise contre prolétariat ; deuxième temps : la contradiction est redoublée à l'intérieur du prolétariat : il est une classe de cette société qui n'en est pas une ; troisième temps : il abolit la société civile parce qu'il est déjà en elle cette abolition. En fait la contradiction interne de la société civile bourgeoise cache une autre contradiction qui, cette fois, n'est pas interne mais oppose la société civile à quelque chose qui n'est pas elle. Une telle chose est possible parce qu'on a un *moyen terme* qui est le prolétariat à la fois externe et interne. C'est de façon caricaturale le « *mixtum compositum* », « le fer de bois » de la dialectique hégélienne des *Principes* dont Marx s'était moqué dans son texte de Kreuznach (*Critique de la philosophie de l'État de Hegel*).

Mais qu'est-ce qui exclut le prolétariat ? C'est la dépossession, or cette dépossession elle-même a son origine dans ce qui définit le prolétariat : le travail. Le travail est sa condition d'existence qui ne le relie pas à la société civile bourgeoise mais, bien au contraire, l'exclut de cette société. Le prolétariat ne peut donc être le regain complet de l'homme (la vie générique collective) qu'en abolissant le travail. En projetant le prolétariat français dans la « réalité allemande », le prolétariat devient expressément dans le texte une catégorie de la philosophie critique (réalisation/abolition/dépassement de la philosophie). Le prolétariat parisien est aux yeux de Marx, au début de 44, l'expression concrète, l'incarnation du partenaire feuerbachien de la pensée philosophique allemande (prolétariat passif/activité philosophique). Le règlement de compte avec Feuerbach commence bien avant les *Thèses* et l'*Idéologie allemande*, quand, dans l'article contre Ruge dans le *Vorwärts*, Marx commence à abandonner, de façon encore bien ambiguë, la thèse du prolétariat « passif » (il en sort, mais n'est pas sorti de la sortie). La « passivité » chez Feuerbach, c'est avoir des besoins, dépendre d'un être extérieur à soi-même ; « L'être pensant, au contraire, se rapporte à lui-même, il est son propre objet, il a son essence en lui-même. » (Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir*, in *Manifestes philosophiques*, Ed. PUF, p. 131)

Avec *La Sainte famille* (février 1845), Marx et Engels tordent le bâton complètement en sens inverse de leurs inclinations antérieures. Le texte peut être compris comme une autocritique de l'*Introduction* de 43 (le « passif » et « l'actif » : « l'éclair de la pensée sur le naïf terrain populaire »). C'est la critique radicale de l'opposition entre l'« esprit » et la « masse », mais Marx et Engels fondent leur communisme sur le matérialisme français du XVIII^e siècle. Dans le célèbre résumé de la philosophie des XVII^e et XVIII^e siècles, la branche non

cartésienne du matérialisme français et anglais est présentée comme aboutissant directement au socialisme et au communisme. *La Sainte Famille* affirme la primauté de l'objet sur le sujet, la primauté des circonstances : « Si l'homme est formée par les circonstances, il faut former les circonstances humainement » (Ed. Soc., p.158). Il faut comparer cette phrase avec la formulation du même thème des « circonstances » dans l'*Idéologie allemande* : « ...les circonstances font tout autant les hommes que les hommes font les circonstances » (Ed. Soc., p.70). Owen, classé parmi les « communistes scientifiques » avec Dézamy dans *La Sainte famille* (p.158), revient à la case « socialisme utopique » dans l'*Idéologie allemande*. Entre-temps, il y a eu les *Thèses sur Feuerbach* certainement rédigées en mai-juin 1845.

Ce qui fait la possibilité de ce communisme philosophique explique simultanément comment le programmatisme peut être le contenu qui emplit progressivement cette « théorie radicale » (« être radical c'est prendre les choses à la racine, la racine de l'homme c'est l'homme » - *Introduction* de 1843 : le dogme fondamental de la théorie de la période). Au fur et à mesure que la théorie radicale se complète, de par les éléments théoriques qu'elle convoque pour se compléter, elle devient programme. Le lieu qui permet cette métamorphose est précisément la « perte totale de l'homme » comme « regain total de l'homme » : être un en-dehors de la société civile bourgeoise. Société civile bourgeoise d'un côté ; communisme comme essence humaine de l'autre. Mais, le prolétariat concret vient emplir le prolétariat perte de l'humain de la spéculation, le « hors » devient « dans ». Dans son propre accomplissement le déni du capitalisme (concevoir la contradiction entre le prolétariat et le capital non comme constituante du capitalisme, mais comme son irréalité virtuelle) devient impossible. Quand Marx met une dernière touche à son puzzle philosophique, cette dernière touche, prise au sérieux (et Marx la prend tellement au sérieux que l'essence de l'homme et l'abolition du travail n'ont plus que quelques mois à vivre balayées par la rencontre, en Angleterre, avec les représentants de la gauche du chartisme en juillet 1845), est en fait une des modalités de naissance, un des multiples canaux qui construisent le programmatisme dans les efforts d'auto-organisation, d'unité de la classe, d'action politique, d'auto-émancipation ouvrière. *L'"en-dehors" devient le mouvement ouvrier*. Cent cinquante ans plus tard, on rejouera la farce sous la forme démocratie comme fausse communauté et communisme essence de l'homme comme vraie communauté, mais là, il n'y a plus d'échappatoire, soit on annonce de la « critique sociale » moralisante, soit on abandonne les classes.

Il y a un virus dans le communisme philosophique

« Déjà dans les *Annales franco-allemandes*, dans l'*Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* et dans la *Question juive*, cette évolution était indiquée. Mais elle l'était à l'aide du vocabulaire philosophique traditionnel et les termes philosophiques traditionnels qui s'étaient glissés dans ces ouvrages, tels que "essence humaine", "genre", etc., donnaient aux théoriciens allemands l'occasion qu'ils souhaitaient de se méprendre sur le sens de la véritable évolution et de croire qu'il ne s'agissait dans ce cas, une fois encore, que d'un nouvel avatar de leurs vêtements théoriques usés »
(Marx, *l'Idéologie allemande*, p.268-269)

Le réalisme hégélien

Quelle mauvaise foi ou quelle sincérité rétrospective s'abusant elle-même ! L'évolution était bien indiquée, mais elle l'était à l'intérieur de la philosophie, dans sa problématique même et pas seulement dans les mots qui, comme nous l'explique Marx dans *l'Idéologie allemande*, sont la réalité de la pensée en actes. Quelle était cette évolution ? « Quand Feuerbach a montré que le monde religieux n'était que le reflet illusoire du monde terrestre qui, chez lui, n'apparaît que sous forme de simple formule abstraite, spontanément (souligné par nous), même pour la théorie allemande (et surtout à l'intérieur même de la "théorie allemande", nda), s'est trouvée posée cette question, à laquelle il n'a pas répondu : Comment se fait-il que les hommes se soient "fourrés dans la tête" ces illusions ? C'est cette question qui a frayé la voie, même pour les théoriciens allemands, à une conception matérialiste du monde... » (*ibid.*, p.268).

En introduisant dans le communisme philosophique le prolétariat, d'abord comme un sujet philosophique face au monde (Fichte, un sujet dans une altérité d'abord totale au monde - une classe qui « n'est pas de ce monde » ou « débarrassée des déterminations de ce monde »), puis comme le prolétariat réellement existant, en introduisant les rapports sociaux concrets que les individus constituent entre eux, c'est tout ce communisme

philosophique culminant dans les diverses *abolitions-réalisations* (*aufhebung*) par lesquelles l'homme fait retour à lui-même dans son essence communautaire, incarnée dans la *nature* du prolétariat, qui se trouve d'abord déstabilisé au moment même où il paraît s'assurer une base ferme, puis *pratiquement* dépassé. Plus jamais et encore moins de nos jours, le communisme ne se trouvera devoir être cette série d'abolitions, plus aucune question ne se pose dans les termes de l'abolition de ce qui médie et sépare l'homme de sa vraie nature de communauté (*Gemeinwesen*). Bien sûr, nous abolirons l'État, l'argent, le travail, la religion... cela parce que nous abolirons l'exploitation qui fait qu'il y a État, argent, travail, religion et non parce que l'État, l'argent, le travail, la religion font qu'il y a exploitation en ce qu'ils nous sépareraient de notre vraie vie humaine. La « vraie vie humaine », nous n'en sommes pas *séparés*, comme le suppose le concept bâtard d'aliénation, mais nous la créons comme abolition de notre condition actuelle à partir de ses propres contradictions et de la situation de prolétaire qui est maintenant la nôtre. Nous sommes en contradiction avec le capital à partir de ce que nous sommes, c'est-à-dire de ce qu'est le capital, et non pas de ce que nous pourrions être. C'est la faillite du programmatisme, à la fin des années 1960 et début des années 1970, qui a momentanément ressuscité les conditions mêmes de son avènement comme celles de son dépassement. Nous étions momentanément tous redevenus feuerbachiens, ... certains le sont restés.

La philosophie de Hegel était déjà un phénomène politique (à la fois justification et suppression de l'existant, chacun des termes légitimant l'autre) ; dans les conditions de l'Allemagne du début des années 1840, la philosophie jeune-hégélienne ne pouvait, elle aussi, n'être que politique, elle se devait de répondre à la nécessaire transformation de l'Allemagne qui était ce pourquoi elle existait, elle devait devenir « pratique ». « Quand la science atteint la vérité, devient vérité, elle cesse d'être science, pour devenir un objet de la police : la police est la frontière qui sépare la vérité de la science. La vérité c'est l'homme, et non la raison *in abstracto*, c'est la vie, et non la pensée qui reste sur le papier, et y trouve son existence pleine et adéquate. Aussi les vérités qui passent immédiatement de la plume dans le sang, de la raison dans l'homme, ne sont plus des vérités scientifiques. La science n'est essentiellement qu'un jouet inoffensif, certes, mais aussi inutile de la raison paresseuse ; la science, ce n'est qu'une activité qui traite de choses sans intérêt pour la vie et pour l'homme... » (Feuerbach, Préface à la deuxième édition de *L'Essence du christianisme* - 1843 - in Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, Ed. PUF, p.204). Lorsque cette philosophie jeune hégélienne est déstabilisée, il ne s'agit pas d'un

1 A propos de l'immoralité, Feuerbach avait mené une critique de l'impératif catégorique kantien : la loi morale humilie l'homme, elle exerce sur ses penchants et inclinations une contrainte qui l'écrase, l'impératif catégorique contrarie notre sensibilité. Mais, le sujet moral ne peut en rester au stade de la séparation et du déchirement. L'amour, l'altruisme réconcilient l'homme et la valeur morale. Ils sont le lien, le principe de médiation entre le parfait et l'imparfait, le général et l'individuel. La propriété privée soit nous enfonce dans l'immoralité, soit dans l'humiliation de l'impératif catégorique qui est une autre forme d'immoralité. Même si cela n'est pas ici directement le sujet, on ne peut pas ne pas citer la géniale réponse de Stirner : "Ce n'est en réalité pas à la propriété que l'on s'attaque, mais à la propriété étrangère ; ce que l'on combat, c'est, pour former un mot qui fasse le pendant de propriété, *l'aliénité*. Et comment s'y prend-on ? Au lieu de transformer *l'alienum* en *proprium* et de s'approprier le bien étranger, on se donne des airs d'impartialité et de détachement et l'on demande seulement que toute propriété soit abandonnée à un tiers (par exemple à la Société humaine). On revendique le bien étranger non pas en son nom à soi, mais au nom d'un tiers. Alors toute trace d'égoïsme disparaît, et tout devient on ne peut plus pur, on ne peut plus humain !" (*L'Unique et sa propriété*, p. 287). Réponse géniale en ce qu'elle est une vision du rapport des individus à leur monde au-delà de la propriété ou de l'appropriation (Stirner emploie encore le terme), au-delà de la société.

mouvement venant seulement de l'extérieur, comme la réalité têtue s'imposant à l'idéologie, cette déstabilisation est tout autant un mouvement interne.

Tout avait commencé par la critique de la religion, une fois celle-ci « achevée et menée à son terme » (*Introduction* de 43), il en résulte le concept de l'Homme. Il faut donc se placer « au point de vue de la théorie qui déclare que l'homme est l'essence suprême de l'homme » (*ibid.*), le fameux « être radical ». La critique de la religion alors s'élargit, d'abord en critique de la politique : tradition philosophique, héritage des Lumières et de la Grande Révolution et situation allemande obligent. La réalisation de l'essence humaine s'impose d'abord sous la forme de la politique libérale et démocratique ; c'est une étape rapidement franchie par Marx, Hess, Ruge, Engels, Feuerbach. Le sujet (car on demeure dans la philosophie classique allemande du sujet) ne peut être le citoyen, qui ne réalise qu'une libération partielle ; puisque c'est de communisme (l'homme comme communauté) dont il s'agit, le prolétaire sera ce « sujet ». Sujet qui, de philosophie, s'impose vite comme une classe réellement existante provoquant le clash final de la philosophie, parce que la philosophie elle-même avait été amenée, conduite par sa propre logique, pour répondre à ses propres apories, par postuler son existence réelle (Engels raconte bien ce cheminement dans les pages 20 à 25 de *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Ed. Soc. Sauf que pour que cette philosophie s'achève avec Feuerbach comme préfigurant Marx, il situe Stirner chronologiquement avant Feuerbach). Dans *Sur la Question juive*, après la critique de l'insuffisance de l'émancipation politique, la « perte complète de l'homme » s'exprime dans la nature de l'argent. L'homme s'y dépouille de son humanité et se trouve pris au piège de ses productions, on a à la fois Hegel (l'être trompé par ses œuvres, par la « ruse ») et Feuerbach (la projection de soi comme perte de soi). Mais la critique a introduit en elle un rapport social concret et historique : la monnaie. Les *Manuscrits de 1844* représentent le sommet, la synthèse de cet élargissement de la « perte de l'homme » à toutes les sphères. C'est pour cela que le travail en constitue l'élément central, il est reconnu comme l'essence de la propriété et de l'argent. Jusque là, l'élargissement demeurait partiel. Elargie au travail, « la perte complète de l'homme » est représentée par une classe, la classe du travail. La notion de classe qui en ressort ne fait encore que confirmer le point de vue anthropologique général. Nous ne sommes pas sortis de la problématique de *l'Introduction de 1843* : « Il faut former une classe avec des chaînes radicales (qui touchent à l'essence de l'homme, nda), une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles. » (*ibid.*).

Le plus intéressant dans les *Manuscrits de 1844* se trouve peut-être dans la partie la plus « faible » (quasiment jamais citée dans les « textes révolutionnaires ») de ces manuscrits, les trois premiers chapitres du Premier manuscrit : « Salaire », « Capital », « Rente foncière ». Travail, argent, profit sont destinés à être subsumés sous la catégorie générale humaine du « Travail aliéné », il n'empêche que leur étude est maintenant bien présente en tant que critique de l'économie. On ne reviendra pas sur toute la période du *Vörlauf*, sur les *Gloses marginales* et la polémique avec Ruge. La « rencontre » avec le mouvement ouvrier réellement existant et avec l'économie qui sont l'essentiel de cette période n'est pas une divine surprise mais est préparée par tout un processus de déstabilisation interne de la philosophie. La déstabilisation finale de ce communisme philosophique qui, de façon ultime, se réfère

toujours à l'essence générique de l'homme, à l'homme comme communauté humaine, déstabilisation finale qui n'en sera plus une parce qu'elle ne sera plus un processus interne mais une pulvérisation externe, c'est *l'activité pratique de Marx et Engels dans le mouvement ouvrier réel* (tel qu'il est, cf. *infra*). A ce moment-là, l'homme comme communauté humaine résolvant toutes les contradictions de la société et toutes les aliénations n'est plus, au mieux, qu'une abstraction vide de sens, au pire une réconciliation universelle trahissant son conservatisme, *dans une société divisée en classe ayant des intérêts diamétralement opposés*.

Le communisme de 1844-46, c'est la réalisation concrète de l'humanité : essence de l'homme, généricité. Pour Feuerbach c'est l'universel de Hegel qui, au lieu d'être abstrait, est ramené à quelque chose de « naturel ». Le genre est l'universalité interne, muette, liant d'une façon purement naturelle les hommes entre eux. Dans l'anthropologie feuerbachienne, se définir comme individu c'est se poser comme genre humain en posant autrui comme fin, la propriété privée apparaît alors comme obstacle à une production conforme à la vraie nature, à l'authentique *socialité (gemeinwesen)* humaine. « Vous avez - j'ignore si c'est délibérément - donné dans ces écrits (*Principes de la philosophie de l'avenir* et *La nature de la foi selon Luther*, nda) un fondement philosophique au socialisme, et c'est dans cet esprit que les communistes ont tout de suite compris ces travaux. L'unité entre les hommes et l'humanité, qui repose sur les différences réelles entre les hommes, le concept de genre humain ramené du ciel de l'abstraction à la réalité terrestre, qu'est-ce sinon le concept de société. » (Marx, lettre à Feuerbach, 11 août 1844). Hegel écrivait déjà : « L'association en tant que telle est elle-même le vrai but, et la destination des individus est de mener une vie collective ; et leur autre satisfaction, leur activité et les modalités de leur conduite ont cet acte substantiel et universel comme point de départ et comme résultat. » (*Principes de la philosophie du droit*, § 258).

A partir de 1843 (*Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* et surtout *Correspondance avec Ruge*, les deux publiés dans les *Annales franco-allemandes*, début 1844 à Paris), Marx introduit un virus dans le communisme philosophique. Il ne s'agit plus d'un idéal abstrait directement (d'où arbitrairement) posé en face du monde réel³. En réponse à Ruge (« Notre peuple n'a pas d'avenir » - lettre de Ruge, mars 1843) Marx rejette la séparation moralisante entre l'être et le devoir être, et cherche la rationalité du réel lui-même, le sens immanent du mouvement historique. Contre Ruge qui a transformé la philosophie hégélienne en un pur mouvement de la subjectivité, il demeure disciple de Hegel (de son réalisme), et se distingue des autres hégéliens de gauche (surtout Moses Hess et Ruge) dont le « mauvais dépassement de Hegel est un retour déguisé au moralisme de Fichte et de Kant » (Lowy, *op. cit.*, p.91). Mais si Marx se refuse à opposer un système achevé (« la vérité à genoux » *lettre à Ruge*) aux luttes réelles des hommes, il le fait comme la vraie voie de la récupération par les hommes de leur essence humaine. Les termes de l'opposition binaire sont conservés, l'aliénation actuelle, la récupération. Il complète le système, lui donne, *dans ses propres termes* une apparence de réalité. Le second terme n'est pas une vérité révélée, il est le résultat de la lutte : « montrer au monde pourquoi il lutte en réalité ». C'est un premier élément de déstabilisation qui est introduit dans le communisme philosophique : le communisme comme essence de l'homme récupérée est un ren-

versement qui doit se produire dans l'histoire et par l'action réelle des hommes. La vérité est à la fois déjà là, connue, et ne pourra exister que si elle est réellement produite par l'action des hommes.

Si Marx reprend de Feuerbach la conception de l'essence de l'homme comme communauté, il lui reproche déjà de ne pas être dialecticien et d'avoir abandonné l'historicité de Hegel. Dans ces années 1842-1843-1844, Marx et les autres hégéliens de gauche ne travaillent pas sur un « héritage » (les textes importants de Feuerbach, après l'Essence du Christianisme, salués comme la base « scientifique » du communisme sont des années 42/43), ils travaillent à l'intérieur du communisme feuerbachien. Le ver est dans le fruit : le communisme philosophique inclut sa déstabilisation interne dans le moment même où il se constitue.

La critique du « communisme grossier » : l'histoire

Quand Marx, dans les *Manuscrits de 1844*, critique le « communisme grossier » de Cabet, il le fait, bien sûr, au nom de l'humanisme feuerbachien (la communauté comme genre, c'est-à-dire comme unité des hommes dans leur diversité - même si Feuerbach ne conçoit pas cela comme activité, mais comme universalité naturelle) opposé à la généralisation de l'avoir, à la communauté comme propriété commune, mais, ce faisant, le même argument qui condamne Cabet disqualifie à terme l'humanisme feuerbachien.

Le Voyage en Icarie de Cabet paraît en 1840. On y trouve de claires références à la philosophie des Lumières : l'homme est naturellement bon, ce sont les mauvaises institutions qui l'ont souillé : « Tous les philosophes ne reconnaissent-ils pas une communauté naturelle, primitive, universelle (tout à tous) qui dura des siècles, jusqu'au premier partage et à l'établissement de la propriété ? » (cité in Branciard, *Société française et luttes de classes*, édité par « Chroniques sociales de France » 1967, t. 1, p. 71) ; « les hommes à l'aide de leur droite raison doivent se gouverner correctement » (*ibid.*) ; une place prépondérante est donnée à l'éducation. On y trouve la description d'une société communiste idéale, les moyens de production sont tous mis en commun : « Tout le territoire, avec ses mines souterraines et ses constructions supérieures, ne forme qu'un seul domaine, qui est notre domaine social. Tous les biens meubles des associés, avec tous les produits de la terre et de l'industrie ne forment qu'un seul capital social » (*ibid.*) ; « Ce domaine social et ce capital social appartiennent indivisément au peuple, qui les cultive et les exploite en commun, qui les administre par lui-même et par ses mandataires et qui partage ensuite également tous les produits » (*ibid.*, p. 72) ; la consommation est commune suivant les besoins de chacun : plus de monnaie, plus de commerce, les paiements se font en nature. « Nous sommes tous nourris, vêtus, logés et meublés avec le capital social, et nous le sommes tous de même. » (Cabet, *Le Voyage en Icarie*, cité in Jacqueline Russ, *Les précurseurs de Marx*, Ed. Bordas, p. 150). Pour la nourriture, il existe des listes d'aliments autorisés ou prohibés, les heures de repas sont identiques pour tous, tous déjeunent ou dînent selon les normes. « Toutes les maisons des villes sont absolument les mêmes à l'intérieur » (*ibid.*) ; « C'est la République ou la Communauté qui, chaque année, détermine tous les objets qu'il est nécessaire de produire ou de fabriquer » (*ibid.*) ; « Icarie fonctionne comme une seule et vaste machine » (*ibid.*) ; lever de tous à la même heure et couvre-feu à la même heure ;

la profession d'écrivains ou de poètes est entièrement réglementée : le futur auteur passe des examens spéciaux et reçoit pendant plusieurs années une formation. « Tous nos citoyens sont obligés de surveiller l'exécution des lois et de poursuivre ou de dénoncer les délits dont ils sont témoins » (*ibid.*, p. 151).

Il faut que disparaisse l'égoïsme pour que l'homme retrouve son état de nature. Cabet prévoit une « phase de transition » : il s'agit, en l'espace d'un demi-siècle, d'établir une inégalité décroissante, le droit de propriété sera provisoirement maintenu et le travail restera libre, non obligatoire (la « libération du travail » c'est de le rendre obligatoire), mais un crédit budgétaire, fixé à 45 % du budget, devra assurer le droit au travail, un salaire minimum sera instauré, les produits de première nécessité seront taxés (loi du maximum) et dégrevés d'impôts, instauration d'un impôt progressif.

« L'utopie de Cabet est, à bien des égards, un véritable paradigme. Elle rassemble et synthétise tous les traits à venir de la future existence communautaire. Prophétique, menaçante, quasi hallucinante par moments, elle annonce les grandes déviations, le renfermement de la communauté soumise à la Règle et à la Loi. [...], un univers de la planification intégrale ». (Russ, *op. cit.*, pp. 148-149). « Le négatif a disparu du réel. [...] Morte l'historicité. [...] Le journal unique contient le fait brut, le réel, le procès-verbal. » (Russ, *op. cit.*). La Fraternité réclame la disparition de l'individu et de la Liberté : « Il est vrai cependant que la liberté est aujourd'hui une passion universelle, ardente. Mais n'est-ce pas un excès, une erreur, un préjugé dont on peut connaître la cause et qu'on peut corriger et guérir ? » (Cabet, in Russ). « L'idée communautaire en Icarie : une thérapeutique de cette passion morbide représentée par la liberté. La fraternité, l'amour, la communion dissolvent la force de la négativité individuelle, la liberté comme pouvoir subjectif de dire non. S'enfuient d'Icarie la liberté, le temps, l'histoire, la vie. Subsiste la communion abstraite et morte. » (Russ, p. 152). Proudhon commentera : « On ne conçoit pas pourquoi en Icarie il existerait plus d'un homme, plus d'un couple, le bonhomme Icare, ou M. Cabet et sa femme. A quoi bon tout ce peuple ? A quoi bon cette répétition interminable de marionnettes. » (Proudhon, *Philosophie de la misère*). Il est vrai qu'à bien des égards, ce qui fait le plus peur dans ce paradis sur Terre, c'est qu'on y découvre la société actuelle.

Il faut revenir aux *Manuscrits de 1844* pour comprendre comment l'hégélianisme critique et l'humanisme feuerbachien des jeunes philosophes allemands installés à Paris font exploser ce communisme (Marx cite explicitement Cabet comme représentant de ce « communisme grossier ») tout en produisant un dépassement qui, dans sa critique du « communisme grossier », indique en lui-même sa propre impasse :

« ...la domination de la propriété matérielle est si grande vis-à-vis de lui (le "communisme sous sa première forme" - Marx -, nda) qu'il veut anéantir tout ce qui n'est pas susceptible d'être possédé par tous comme propriété privée ; il veut faire de force abstraction du talent, etc. La possession physique directe est pour lui l'unique but de la vie et de l'existence ; la catégorie d'ouvrier n'est pas supprimée, mais étendue à tous les hommes ; le rapport de la propriété privée reste le rapport de la communauté au monde des choses. [...] le monde de la richesse, c'est-à-dire de l'essence objective de l'homme, passe du rapport du mariage exclusif avec le propriétaire privée à celui de la prostitution universelle avec la communauté. Ce communisme - en niant partout la personnalité de

l'homme - n'est précisément que l'expression conséquente de la propriété privée, qui est cette négation. [...] À quel point cette abolition de la propriété privée est peu une appropriation réelle, la preuve en est précisément faite par la négation abstraite de tout le monde de la culture et de la civilisation, par le retour à la simplicité, contraire à la nature, de l'homme pauvre et sans besoin, qui non seulement n'a pas dépassé le stade de la propriété privée, mais qui n'y est même pas encore parvenu. Cette communauté ne signifie que communauté du travail et égalité du salaire que paie le capital collectif, la communauté en tant que capitaliste général. Les deux aspects du rapport (le rapport entre la non-propriété et la propriété, nda) sont élevés à une généralité figurée, le travail devient la détermination dans laquelle chacun est placé, le capital l'universalité et la puissance reconnues de la communauté. [...] La première abolition positive de la propriété privée, le communisme grossier, n'est donc qu'une forme sous laquelle apparaît l'ignominie de la propriété privée qui veut se poser comme la communauté positive. » (*Manuscrits de 1844*, pp. 85-86-87). Après avoir critiqué le « communisme grossier » qui ne se présente que comme « généralisation de l'avoir », Marx expose la nature du communisme achevé. Nous la connaissons : c'est « l'appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme ; donc retour total de l'homme pour soi en tant qu'homme social, c'est-à-dire humain, retour conscient et qui s'est opéré en conservant toute la richesse du développement antérieur [...] Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution. » (*Manuscrits de 1844*, Ed. Soc., p. 87). Avec cette dernière phrase qui est un élément nécessaire de la critique du « communisme grossier » et de l'exposition de ce que *doit être* le communisme achevé, c'est toujours le même virus qui est introduit dans la définition de ce dernier : l'histoire comme médiation du dépassement de l'opposition entre humain et inhumain.

Ce virus c'est l'histoire, histoire de l'économie, histoire de la propriété, ce que Marx appellera peu après l'homme comme « ensemble de ses rapports sociaux ». « Le mouvement entier de l'histoire est donc [...] l'acte de procréation réel de ce communisme [...] l'acte de naissance de son existence empirique [...]. Par contre, cet autre communisme encore non achevé cherche pour lui une preuve historique dans des formations historiques isolées qui s'opposent à la propriété privée, il cherche une preuve dans ce qui existe, en détachant des moments pris à part du mouvement [...] par là il fait précisément apparaître que la partie incomparablement la plus grande de ce mouvement contredit ses affirmations et que s'il a jamais existé, son Être passé réfute précisément sa prétention à l'essence. Si tout le mouvement révolutionnaire trouve sa base tant empirique que théorique dans le mouvement de la propriété privée, de l'économie, on en comprend aisément la nécessité. » (*Manuscrits de 1844*, pp. 87-88). En indiquant où doit être cherchée la preuve de la réalisation de l'essence de l'homme comme homme social, c'est cette essence même qui est minée de l'intérieur, comme il apparaîtra clairement, moins d'un an après, avec les *Thèses sur Feuerbach*. Quand Marx, durant ces quelques années, critique ce communisme « premier », quand il combat ouvertement ce communisme comme « communisme grossier », lorsqu'il trouve la solution dans l'étude de la réalité sociale, de l'évolution économique, il ruine du même coup la « solution » toute provisoire qu'il avait conçue comme « communisme achevé ». Le plus intéressant est qu'il ruine ce « communisme achevé » avec ce qui lui avait été nécessaire pour

disqualifier le « communisme grossier » : l'essence de l'homme comme communauté qui doit être le mouvement de l'histoire, mais qui, historicisée, ne peut plus être une essence. Le communisme humaniste, celui qui s'exprime par toutes les « abolitions » de ce qui sépare l'homme de sa nature d'être social, n'est, dans son énonciation même, qu'une instable transition, jusque et y compris dans *l'Idéologie allemande* où, comme nous le verrons, tout s'entrecroise. Si Feuerbach n'est pas suffisamment dialecticien, s'il faut historiciser, l'historicisation et la dialectique ne vont pas sans faire des dégâts dans le communisme philosophique.

Les aventures de la dialectique

Les aventures de la dialectique chez Moses Hess, Bauer, Proudhon, Stirner, Weitling, Bakounine et Marx, durant les années 1842-1844, sont la forme la plus générale des effets de la déstabilisation interne du communisme philosophique et du virus qui est dans le fruit. Nous touchons ici un point délicat du communisme philosophique, du communisme de l'être générique, celui de l'opposition polaire : perte totale/recouvrement, un point très délicat qui n'est jamais rattaché à l'ensemble de la problématique. Ce point c'est celui du remodelage de la dialectique hégélienne par ses jeunes héritiers de gauche, Marx compris (momentanément). Ce remodelage, on peut l'appeler « l'attitude négativiste ».

À propos de Moses Hess, Auguste Cornu (*Marx et Engels*, t. 2, p. 36) rapporte cette conversation avec Mevissen (un des bourgeois libéraux fondateurs de la *Gazette rhénane*).

Mevissen : « Je suis d'avis que la tendance de la *Gazette rhénane* est trop négative. C'est le positif qui devrait servir de fondement à la négation car la négation en tant que telle n'est que le vide absolu. »

Hess : « Non. C'est la négation qui est l'essentiel. Il faut détruire, pour mettre les choses en mouvement et de ce fait le négatif renferme en lui le positif. »

Pour Bruno Bauer, L'Idée absolue de Hegel s'identifie au mouvement de la conscience de soi (dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, la conscience est dépassement constant, elle est négation). La conscience de soi c'est l'action du moi qui dissout perpétuellement le réel (le remodelage de la dialectique hégélienne ne laisse ici subsister que le moi de Fichte, dans son premier état, face au monde).

Chez Proudhon, au-delà de la caricature du « bon » et du « mauvais » côté, la dialectique de la contradiction se présente de façon telle que les antinomies ne se résolvent pas : « Ne cherchons pas une issue aux contradictions qui nous pressent ; d'issue, il n'y en a pas. » (Proudhon, *Carnets*, p. 133, Ed. Rivière). Le processus dialectique est le jeu de forces antagonistes et de principes antithétiques. Il n'y a pas d'ultime réconciliation. Proudhon s'oppose à toute philosophie affirmative et unitaire où les contradictions se résorbent dans une « fin de l'histoire » ; pas de « synthèse hégélienne ». Pour Proudhon, le vice fondamental de la dialectique hégélienne est de compter trois termes : il n'y en a que deux, un mouvement renaissant perpétuellement de la contradiction perpétuelle des éléments. La négativité est irréductible à quoi que ce soit d'autre. Que Proudhon s'embrouille dans ses catégories purement antithétiques et qu'il ne sache pas comment les mettre en mouvement, comme le montre Marx dans *Misère de la philosophie* (pages 120 à 126), c'est une autre histoire (voir également Marx : la lettre à Annenkov, 28 décembre 1846).

Weitling fait de « l'attitude négativiste » une stratégie révolutionnaire. Alors que sa « prédication » regroupe essentiellement des artisans, il met sa confiance, dès ses premiers écrits, dans les forces du lumpenprolétariat et des marginaux. En 1843, il défend clairement (provoquant la méfiance et l'opposition de la *Ligue des Justes*) l'idée selon laquelle il faut recourir à une armée de 20 000 voleurs, seule capable de lutter efficacement pour réaliser l'égalité sociale et abattre la propriété privée. Seuls les exclus radicaux sont en mesure de renverser l'ordre social. Les brigands et les déclassés sont la pulsion même de la négativité.

Bakounine, en 1842, dans l'article que nous avons déjà cité (*La réaction en Allemagne*) s'élève contre toute dialectique du compromis entre le monde existant et la révolution. Il ne s'agit pas ici de compromis politique, une sorte de réformisme social-démocrate avant la lettre, mais du refus de considérer la révolution comme résultat du développement contradictoire du monde existant, la révolution comme négation enveloppant le positif - le monde actuel. La révolution, soutient Bakounine, n'est valable que dans la mesure où elle est une véritable négation, sans compromis. « L'auteur renvoyait les conciliateurs à la logique de Hegel, aux lois de Salomon » (Venturi, *op. cit.*, p. 171). Et l'article se termine sur la fameuse phrase déjà citée : « La passion de la destruction est en même temps une passion créatrice. »

Bakounine retrouve Marx à Bruxelles en 1845. La description qu'il donne, dans une lettre, du « milieu marxiste » de Bruxelles est saisissante : « Gloriette et malveillance, querelles, morgue théorique et pusillanimité pratique, grande réflexion sur la vie, l'activité et la simplicité - mais absence complète de vie, d'action et de simplicité. Des ouvriers qui pontifient et ratiocinent, et l'on joue avec eux de façon répugnante. "Feuerbach est un bourgeois" ; et ce mot de "bourgeoisie" qui devient épithète, qui devient fastidieuse jusqu'à la nausée à force d'être répétée - alors qu'eux-mêmes sont, de la tête aux pieds, des petits bourgeois de province. En un mot mensonge et stupidité, stupidité et mensonge. Dans une telle société, on ne peut pas respirer librement à pleins poumons. Je me tiens au large, et j'ai déclaré explicitement que je n'entrerai pas dans leur union communiste des ouvriers ; je ne veux en rien avoir affaire avec eux ». Quand on lit, dans leur correspondance de l'époque, ce que Marx et Engels pensaient de la plupart de leurs compagnons - Hess, Herwegh, Ewerbeck, Bernays... - le jugement de Bakounine ne paraît pas dénué de perspicacité. L'essentiel de ce différent « personnel » réside dans la voie différente que trace Bakounine à partir de la même nécessité de dépasser l'opposition polaire simple qui avait constitué le communisme philosophique, en répondant comme Marx à la question de l'activité pratique. Le communisme comme dépassement d'une contradiction interne de cette société s'accompagne pour Marx d'une acceptation des catégories et du mode de vie de cette société et se doit de passer par tous les compromis de la montée en puissance du prolétariat à l'intérieur de cette société.

On pourrait étudier la perpétuation de ces positions fondamentales de Bakounine face à l'évolution de Marx à partir de 1846-47. On la voit réapparaître dans leur opposition à l'intérieur de la Première Internationale (cf. *TC* 12, p. 23 à 26), mais ce n'est pas le sujet de ce texte. Nous citerons seulement un extrait des *Écrits contre Marx* (1872) : « Il y a en Italie ce qui manque aux autres pays : une jeunesse ardente, énergique, tout à fait déplacée, sans carrière et sans issue. [...] Par fleur du pro-

létariat j'entends surtout cette grande masse, ces millions de non-civilisés, de déshérités, de misérables, et d'analphabètes que M. Engels et M. Marx prétendent soumettre au régime paternel d'un pouvoir très fort, sans doute pour leur propre salut, comme tous les gouvernements n'ont été établis, on le sait, que dans le propre intérêt des masses. Par fleur du prolétariat, j'entends précisément cette chair à gouvernement éternelle, cette grande canaille populaire, qui étant à peu près vierge de toute civilisation bourgeoise porte en son sein, dans ses passions, dans ses instincts, dans ses aspirations, dans toutes les nécessités et les misères de sa position collective, tous les germes du socialisme de l'avenir et qui seule est assez puissante aujourd'hui pour inaugurer et faire triompher la révolution sociale. »

Et Marx ? Entre 1843 et 1844, Marx va passer de la dialectique à deux temps à la dialectique à quatre temps, ce qui, en fait, dénote la même difficulté avec la dialectique hégélienne. Les questions à propos de la dialectique soulevées dans la *Critique du droit politique hégélien* (texte connu également sous le titre de *Critique de la philosophie de l'État de Hegel* ou *Manuscrit de Kreuznach*) sont relativement connus, celles soulevées dans les *Manuscrits de 1844* beaucoup moins.

En 1843, dans la *Critique du droit politique hégélien*, Marx avance la théorie des « extrêmes réels », une « dualité d'essence », au sens où leur opposition n'impliquerait aucunement que chacun soit par rapport à l'autre *son autre*, par là l'idée même de médiation et de synthèse est exclue : « Le lieu médian est le "fer en bois", l'anti-thèse dissimulée entre généralité et singularité » (Marx, *Ed. de la Pléiade*, t. III, p. 965). La dialectique hégélienne est ici condamnée comme recherche de conciliation, obstacle à la montée de la contradiction aux extrêmes. Le problème auquel est alors confronté Marx, c'est que les deux termes radicalement extérieurs l'un à l'autre sont tout de même appelés à entrer en lutte, une lutte nécessaire. La conception « d'opposés réels » se trouve face à un paradoxe : elle refuse « l'unité des contraires », tout en affirmant la nécessité de la lutte entre des éléments absolument hétérogènes et donc indifférents l'un à l'autre. Ce ne sont pas les exemples fournis par Marx qui peuvent nous éclairer (pôle/non-pôle ; non-humain/genre humain ...). Cependant Marx n'en reste pas à ce paradoxe : la suppression de la médiation comme existence particulière n'est que le premier point. Il en découle un deuxième point : *l'essence n'est pas unité, au sens de conciliation*, elle est contradiction, « contradiction essentielle ». La destruction de l'existence particulière de la médiation ne signifie pas la disparition de toute communauté entre les éléments qui s'affrontent dans la contradiction. Ces éléments constituent une même essence, non plus unie et conciliatrice, mais contradictoire. *C'est l'objet qui est en contradiction avec lui-même dans la contradiction de ses éléments*⁴. Quel est cet objet ? Ici c'est précisément l'État prussien, mais plus généralement c'est la société actuelle.

La contradiction dans l'essence de la chose n'est pas conçue par Marx en 1843 comme *constituante* de la chose (le capital est contradictoire, il vit et prospère comme contradiction) mais comme la mise à jour de son irréalité virtuelle. La contradiction n'est que la disparition de ce qui est contradictoire, elle n'est pas le procès qui pose pour elle-même la chose, elle n'est que l'injonction faite à la chose de « sortir de l'histoire » (c'est la même démarche qui, dans *l'Introduction de 1843*, fait dire à Marx que le prolétariat est, comme classe, la dissolution de la société - l'ancienne société - posant par là,

immédiatement, l'impossibilité du capitalisme). La contradiction, dans le cas de l'État prussien étudié dans le texte de 1843, est explicitement située entre la réalité de la société civile et l'irréalité du pouvoir du prince. Tant que les deux coexistent, l'illusion est qualifiée par Marx d'efficace, c'est-à-dire réelle, mais si la contradiction se manifeste, l'irréalité se manifeste aussitôt : « le roi est nu ». Dans cette contradiction à deux temps, le lieu de la contradiction n'est pas saisi comme ce qui réunit dans son existence pour soi. Ce lieu n'a pas sa propre réalité. L'existence de la contradiction qui est en lui simplement l'annihile, ne lui confère pas la positivité de son existence. De façon générale, ce type de dialectique est celui de la réalité et de son renversement (aliénation), la tâche de la pensée, de la « critique », de la philosophie est le dévoilement de l'irréalité du renversement, mais une telle tâche peut être dévolue à la « pratique » sans que cela change fondamentalement la problématique. « Nous montrons au monde pourquoi il lutte en réalité » écrit Marx à Ruge, au moment même où il rédige la *Critique du Droit politique hégélien*.

Marx a défini une dialectique et une conception de la contradiction qui ne sont plus celles de Hegel. Une dialectique « négative » : la chose existante n'est que la contradiction entre sa réalité et son illusion (renversement) efficace. « Tant que les ordres et le pouvoir souverain sont d'accord en fait et s'entendent, l'illusion de leur unité essentielle est une illusion réelle, donc efficace. Dans le cas contraire, quand elle devrait mettre sa vérité en pratique, elle devient une fausseté consciente, elle devient ridicule. » (PI III, p. 976). Jusqu'au moment de ce « ridicule », on demeure dans « l'illusion supposée de l'unité de l'État politique avec lui-même [...], illusion de cette unité comme principe matériel » (PI III, p. 976). Il en est de même de toute la vie sociale : une opposition polaire entre humain et inhumain. Opposition qui contient toutes les « abolitions » comme le retour en soi du sujet, la récupération de l'essence de l'homme par lui-même. C'est la réalisation concrète de l'humanité. Le résultat de l'abolition est dans un rapport nécessaire à ce qui est aboli parce que ce qui est aboli n'est que le renversement de la réalité déjà là par laquelle seulement le renversement existait. Renversement qui se présentait *illusoirement* comme le positif. Le négatif (ce par quoi il y a abolition : l'essence humaine) est en réalité déjà le positif, il n'est négatif qu'en tant que positif qui s'ignore (cf. *Lettre à Ruge*). Cette dialectique du négatif (dialectique à deux temps), c'est la dialectique des « abolitions » qui sont retour à la vraie nature humaine déjà là mais renversée. L'essence humaine ne peut fonctionner comme concept que dans une opposition (le concept de mode de production va foutre tout cela en l'air), vrai contre faux : vraie nature humaine contre fausse communauté, essence de l'homme contre sa perte, dialectique du renversement de la perte en recouvrement total parce que la perte est en fait irréalité comme renversement de la vraie nature.

Tout le travail de Marx durant ces années 1843-46 est de donner à tous ces concepts les contenus concrets qu'ils appellent, qu'ils réclament eux-mêmes dans leur propre problématique, mais alors c'est tout le système qui est déstabilisé et qui s'écroule quand la définition du concept indique précisément que le concept n'est pas adéquat à sa définition, ou plutôt que sa définition le rend obsolète.

La dialectique à deux temps, entre 1843 et 1844, connaît des aventures qui la transforment en dialectique à quatre temps. La dialectique à deux temps est struc-

turée de la façon suivante : la vraie nature humaine aliénée (la société existante n'a aucune positivité intrinsèque, inhérente à elle) – la négation de l'aliénation de l'essence de l'homme (retour en soi). Le monde attend une révélation et son porteur.

La dialectique à quatre temps, à l'œuvre dans les *Manuscrits de 1844* est la forme développée de la précédente : a) l'essence humaine ; b) sa perte ou négation ; c) négation de la négation (le communisme) ; d) l'humanisme positif, le positif fondé en lui-même. La « grande action de Feuerbach » vis-à-vis de la dialectique hégélienne est entre autres choses d'avoir opposé « à la négation de la négation qui prétend être le positif absolu, le positif fondé positivement sur lui-même et reposant sur lui-même. [...] L'affirmation positive ou l'affirmation et la confirmation de soi, qui est impliquée dans la négation de la négation, est conçue (chez Hegel, nda) comme n'étant pas encore sûre d'elle-même, donc affectée de son contraire, doutant d'elle-même, donc ayant besoin de preuve, comme ne se prouvant pas elle-même par son existence, comme inavouée, et il lui oppose donc directement et sans médiation l'affirmation positive fondée sur elle-même de la certitude sensible. » (*Manuscrits de 1844*, pp. 127 - 128). En note de cet extrait du *Troisième manuscrit*, Marx relève une « erreur » de Feuerbach : « Feuerbach conçoit encore la négation de la négation, le concept concret, comme la Pensée qui se dépasse elle-même dans la pensée et qui, en tant que pensée, veut être immédiatement intuition, nature, réalité. » Chez Feuerbach, cette « erreur » sur la négation de la négation l'amène à la nécessité d'un quatrième terme, quatrième moment, celui du concret comme le positif fondé en lui-même. Cependant, même si Marx élimine « l'erreur » de Feuerbach, c'est-à-dire même si la négation de la négation et tout le processus ne se déroulent pas dans la Pensée, Marx conserve la nécessité du quatrième moment, celui du positif fondé en lui-même. C'est toute la critique de l'*aufhebung* hégélien qui est le fil conducteur du troisième manuscrit. En tant que dépassement/conservation, le dépassement hégélien n'est pas le véritable dépassement, il est la négation encore liée à ce qui la précède, encore entachée de son contraire. C'est un moment, jugé incontournable à l'époque par Marx (et qui reprendra du service dans la *Critique du programme de Gotha* avec la phase inférieure du communisme), mais qui n'est pas un processus achevé. « Il (le socialisme) part de la conscience *théoriquement et pratiquement sensible* de l'homme et de la nature comme de l'essence. Il est la *conscience de soi positive de l'homme*, qui n'est plus par le moyen terme de l'abolition de la religion, comme la *vie réelle* est la réalité positive de l'homme qui n'est plus par le moyen terme de l'abolition de la propriété privée, le *communisme*. Le communisme pose le positif comme négation de la négation, il est donc le moment *réel* de l'émancipation et de la reprise de soi de l'homme, le moment nécessaire pour le développement à venir de l'histoire. Le *communisme* est la forme nécessaire et le principe énergétique du futur prochain, mais le communisme n'est pas en tant que tel le but du développement humain, - la forme de la société humaine. » (*Manuscrits de 1844*, Ed. Sociales, p. 99). Dans ce passage, le « socialisme » est, comme le définit Marx par ailleurs dans les *Manuscrits*, « l'humanisme réel », la véritable solution des énigmes de l'histoire, le communisme est la négation liée, « encore entachée de son contraire ». L'abolition n'est pas immédiatement le positif pour lui-même. « Si nous caractérisons encore le *communisme* lui-même - parce qu'il est la négation de la

négarion, l'appropriation de l'essence humaine qui a pour moyen terme avec elle-même la négation de la propriété privée parce qu'il ne pose pas encore le positif de *façon vraie*, en partant de lui-même, mais en partant au contraire de la propriété privée... » [...] « Pour abolir l'idée de la propriété privée, le communisme pensé suffit entièrement. Pour abolir la propriété privée réelle, il faut une action communiste réelle. L'histoire l'apportera et ce mouvement, dont nous savons déjà en pensée qu'il s'abolit lui-même, passera dans la réalité par un processus très rude et très étendu. Mais nous devons considérer comme un progrès réel que, de prime abord, nous ayons acquis une conscience tant de la limitation que du but du mouvement historique, et une conscience qui le dépasse. » (*Manuscrits de 1844*, p. 107)

C'est à la suite de ce paragraphe que se situe le fameux passage des *Manuscrits* sur la réunion des ouvriers communistes (pp. 107-108) que Marx insère quasiment à l'identique dans une lettre à Feuerbach de l'été 44. Ce passage souvent cité pour agrémente les textes théoriques d'un lyrisme de bon aloi faisant vibrer l'ouvriériste humaniste et bon vivant qui sommeille dans tout théoricien communiste, n'est en réalité jamais compris pour ce qu'il est : un conte philosophique. On a déjà dit que l'on avait là un détournement du paragraphe 258 des *Principes de la philosophie du droit de Hegel*, mais il y a plus. Ce paragraphe sur les ouvriers communistes se réunissant est en deux temps : d'abord, les ouvriers se réunissent pour « la propagande » et la « doctrine » ; ensuite pour le « besoin de la société » qui de moyen est devenu le but comme « fraternité humaine ». Le premier moment renvoie à l'abolition de la propriété privée, le moyen terme nécessaire, le second au positif existant pour lui-même : « l'humanisme réel ». Marx a certainement assisté à quelques réunions d'ouvriers communistes parisiens, mais ce n'est pas un témoin qui nous parle ici, c'est un dialecticien feuerbachien. Ce récit qui semble rompre le cours de l'écriture philosophique et lui donner un effet de réel est en fait parfaitement à sa place comme développement philosophique.

Le thème de « l'humanisme positif » est le couronnement du communisme philosophique pour lequel l'histoire est figurée comme la succession des étapes de l'homme. Il peut y avoir histoire mais celle-ci est spéculative : critiquant, chez Hegel, « l'expression abstraite, logique, spéculative du mouvement de l'histoire », Marx conclut que ce mouvement de l'histoire « n'est pas encore l'histoire réelle de l'homme *en tant que sujet donné d'avance* (souligné par nous, "sujet présumé" traduit Papaioannou, Ed. 10/18) » (*Manuscrits de 1844*, Ed. Soc., p.128). La nécessité du quatrième temps réside dans ce mouvement spéculatif de *réalisation*. Si l'histoire de l'aliénation produit bien quelque chose, le caractère spéculatif de cette production est affirmée dans le fait que cette production doit se parachever dans quelque chose qui est en dehors de sa production, en dehors de son rapport à ce qui est aboli, donc qui se réfère à quelque chose de sur-historique : « le communisme n'est pas en tant que tel le but du développement humain (le communisme n'est ici que le premier stade post abolition de la propriété privée) - la forme de la société humaine. » (p.99) Le vrai but ne dépend plus de la contradiction historique, il est au-delà, il ne dépend pas de la négation de la société actuelle, c'est-à-dire du processus historique et Marx dit bien que c'est par la pensée que nous connaissons *déjà* la nécessité de cette étape ultime.

C'est au milieu de tout ce travail de critique de la dialectique hégélienne qui cherche à la dépasser d'une façon encore spéculative, par ce quatrième moment qui va au-delà de l'*aufhebung*, que se trouve cette autre phrase tout aussi souvent citée : « Le travail est le devenir pour soi de l'homme à l'intérieur de l'aliénation ou en tant qu'homme aliéné » (p.133). Le travail aliéné ou l'aliénation de l'essence de l'homme ne sont que des moments de l'identité en soi du travail et de ses objets, de l'homme et de ses forces extériorisées, en train de devenir identité pour soi. La perte n'est qu'une forme de l'identité, son devenir nécessaire pour se retrouver (c'est toute la limite du concept d'aliénation). Contrairement à toutes les analyses du *Capital* ou des *Fondements* dans lesquelles on retrouvera ces expressions d'aliénation du travail ou de son produit, ici le point de départ n'est pas un rapport social, mais un sujet (l'homme) qui se divise dans son identité avec lui-même. C'est en cela que le travail est *destiné à être aboli*. Le travail n'existe que pour produire son abolition. Cependant, même si le procès général de la dialectique demeure une métaphysique de l'histoire dans laquelle chaque époque n'existe que pour qu'existe la suivante, le changement de sujet (de la « conscience de soi » à « l'homme concret ») fait que l'on ne peut plus admettre la négation de la négation, le positif, comme rétablissement, restauration. Le passage de la conscience de soi à l'homme concret bouleverse le mouvement dialectique de la négation de la négation. Tant que l'histoire concrète (« profane » comme dit Marx dans *La Sainte Famille*) est doublée par une histoire abstraite, la négation de la négation est le rétablissement du premier terme. Mais l'histoire réelle ne peut se répéter, se rétablir. L'« homme aliéné » ne peut être le sujet de la restauration comme pouvait l'être la « conscience de soi » pour laquelle « l'objet n'était que la conscience de soi en tant qu'objet » (p.133). En effet, par rapport à la « conscience de soi », la « chose » n'est absolument rien d'indépendant, d'essentiel, mais n'est qu'une simple création, quelque chose que la « conscience de soi » a posé, et le « posé » au lieu de s'affirmer lui-même, n'est qu'une affirmation de l'acte de poser qui cristallise pour un instant son énergie sous la forme du produit et qui en apparence, pour un instant seulement, lui confère le rôle d'un être indépendant, réel. Il n'en est absolument pas de même pour l'« aliénation réelle » de l'« homme aliéné », son aliénation de soi pose un monde objectif *réel*, se présentant sous la forme de l'extériorité, n'appartenant pas à son essence et le dominant (p.135).

En passant de la « conscience de soi » à l'« homme concret », Marx se trouve face à un problème redoutable. D'une part, il a un sujet qui s'est scindé et donc qui doit se retrouver car l'objet de son aliénation est son essence (« Le rapport réel actif de l'homme à lui-même en tant qu'être générique ou la manifestation de soi comme être générique réel, c'est-à-dire comme être humain, n'est possible que parce que l'homme extériorise réellement par la création ses forces génériques » p.132) ; d'autre part, son aliénation pose un monde objectif réel, une extériorité n'appartenant pas à son essence en tant qu'« homme aliéné », « homme concret ». Il va falloir résoudre cette absolue contradiction dans les termes en deux temps. Par rapport à l'« homme concret », l'« homme aliéné », il ne peut y avoir de retour en soi car l'extériorité n'est pas son simple « posé » de lui-même. Ce premier temps c'est le « communisme », la généralisation de la propriété, la négation de la négation encore entachée de ce qu'elle nie, ce que Marx par ailleurs qua-

lifie de « communisme grossier ». Ce n'est que sur cette base que peut se manifester le positif existant pour lui-même, celui qui a toujours été (l'homme comme être générique extériorisant ses forces, qui se comporte vis-à-vis d'elles comme vis-à-vis d'objets qui sont les siens, « ce qui n'était possible que sous la forme de l'aliénation » - p.132) mais avait besoin pour parvenir à ses fins du moyen terme de la négation de la négation pour restaurer l'essence de l'homme qui a toujours été. Marx s'est alors méthodologiquement démarqué de Hegel pour qui : « Sous son aspect positif, la négation de la négation apparaît comme le seul positif véritable ; sous son aspect négatif, elle apparaît comme le seul acte véritable et comme le seul acte d'affirmation de soi de tout être. » (10/18, p.265 ; Ed. Soc., p.128 - la traduction en Ed. Soc. est assez confuse). L'affirmation de soi de tout être ne coïncide plus avec la négation de la négation. En passant de la « conscience de soi » à l'« homme concret », les concepts d'« essence de l'homme » et de « travail aliéné » fonctionnent comme une métathéorie englobant les situations réelles, le système est déstabilisé de l'intérieur, les jours de ces concepts sont alors comptés. Le travail comme « devenir pour soi de l'homme dans l'aliénation », et donc *destiné* à être aboli du simple fait de la dialectique de l'essence de l'homme, est, de fait, au moment même où la proposition est énoncée, relégué dans cette métathéorie que l'analyse concrète des situations concrètes est en train de faire exploser.

Que s'est-il donc passé entre la dialectique à deux temps de 1843-début 44 et la dialectique à quatre temps des *Manuscripts* (été 44) ? La rencontre avec le mouvement ouvrier. Celui-ci, encore pur sujet philosophique dans *L'Introduction de 43* ou inexistant dans *Sur la Question juive*, a acquis de l'empirique, du réel (au sens le plus banal du terme), comme on acquiert de la bouteille. Cette rencontre n'est pas fortuite mais tant qu'elle n'avait pas eu lieu ses effets ne pouvaient se faire sentir. Durant toute l'année 44, le mouvement ouvrier réel joue comme un virus à l'intérieur du communisme philosophique, il adopte d'abord son code génétique, se colle sur toutes ses cellules et détruit ses défenses. Le point culminant de la maladie est atteint avec les *Gloses marginales* sur les tisserands silésiens. Il ne s'agit plus là du prolétariat en général (de « la classe qui n'est pas de la société », etc.) mais de l'étude d'une lutte singulière. Il va falloir parler *théoriquement* du prolétariat tel qu'il existe et non tel que la philosophie l'a construit et que, pour son malheur, elle ne pouvait alors que rencontrer. C'est cette rencontre nécessaire qui transforme la simple opposition polaire de la dialectique à deux temps en sa forme développée de dialectique à quatre temps. Les termes de l'opposition polaire doivent être eux-mêmes décomposés pour tenir compte dans chacun d'eux des oppositions réelles qu'ils contiennent. La vraie nature aliénée demeure la vraie nature *aliénée* mais elle est l'« homme aliéné » et « l'extériorité qui est réelle ». La négation de l'aliénation de la vraie nature est retour en soi mais elle est le retour à l'objectivité, la généralisation de la propriété, moyen terme de l'humanisme positif, qui seul est le positif fondé en lui-même. Au moment même où le système paraît être parfait, en tant que système philosophique il est hypostasié en méta-système coiffant les contradictions réelles de la société et leur résolution effectivement en acte dans le moment.

La théorie de la révolution communiste a évolué jusqu'à maintenant sous des formes les plus diverses, mais toujours comme programmatisme ou *pré-programmatisme*. Hegel, pour cela, a toujours été sa part d'ombre

car la notion de contradiction qu'il lui laissait en héritage impliquait l'unité organique et l'implication réciproque des termes d'une contradiction. Il fallait constamment s'expliquer avec Hegel. Pour le programmatisme qui veut l'abolition du capital et l'affirmation du prolétariat comme classe dominante, la libération du travail, il faut une différence absolue entre d'un côté l'altérité et l'existence autonome des contraires et de l'autre la totalité sous la forme du mode de production, d'où l'objectivisme et *l'Economie*. Ce qui ne pouvait être admis c'est la simultanéité de l'altérité des contraires et la considération de cette altérité comme procédant de la division antagoniste du Tout (particularisation). Cela ne pouvait être admis car alors l'abolition de ce Tout est celle de ses parties. Simplement, cela signifie que l'on ne peut demeurer dans une problématique programmatique (la révolution comme affirmation et prise du pouvoir par le prolétariat) et accepter la notion de contradiction, et, inversement, que la notion de contradiction menée à bout nous amène de façon conséquente au-delà du programmatisme.

Le point essentiel que l'on peut rappeler ici est que la contradiction est contradiction essentielle d'une totalité existant dans l'altérité de ses termes. Cette contradiction constitue le système capitaliste en tant que système, elle en est la raison d'être, la dynamique et la confirmation (contrairement à toutes les visions de la contradiction durant les années 1830 et le début des années 1840, durant lesquelles la contradiction est immédiatement ou virtuellement la disparition de ce qui existe - immédiatement ou virtuellement cela revient au même, ce qui existe n'a pas de substance au regard de la contradiction). Cette contradiction est en outre la contradiction d'un rapport social et non d'un sujet ou d'un système logique existant toujours dans sa plénitude (humain/inhumain). La contradiction entre le prolétariat et le capital est l'existence du mode de production capitaliste, sa raison d'être et le procès de sa caducité, le cours nécessaire de son dépassement (lutte des classes). Ce que Marx, dans la vision objectiviste du programmatisme (la lutte du prolétariat ne venant qu'exécuter la sentence que le capital prononcerait contre lui-même), énonçait de la façon suivante : « Les innombrables formes contradictoires de l'unité sociale ne sauraient être éliminées par de paisibles métamorphoses. Au reste, toutes nos tentatives de les faire éclater seraient du donquichottisme, si nous ne trouvions pas, enfouies dans les entrailles de la société telle qu'elle est, les conditions de production matérielles et les rapports de distribution de la société sans classe. » (*Fondements de la critique de l'économie politique*, t.1, p. 97). Ce ne sont pas des *conditions*, c'est le contenu et la raison d'être du cours *immédiat* des luttes de classes ; la lutte des classes est sa propre « condition ».

Dans les deux années qui précèdent la révolution de 1848 et surtout immédiatement après celle-ci, pour Marx, le communisme n'est plus, même virtuellement, un terme de la contradiction de la réalité présente, mais son aboutissement, son résultat, résultat nécessaire mais non terme de la contradiction. Il est l'aboutissement de l'évolution historique qui seule l'intéresse désormais. Le négatif enveloppe l'affirmation (Marx) mais il n'est pas irréductible à quoi que ce soit d'autre, existant pour lui-même *dans* ou plutôt *face* au monde existant (Bakounine). Cette évolution philosophique qui est elle-même le résultat de l'évidence, devenue incontournable après les révolutions de 48 et leur échec, de la classe ouvrière comme *classe du mode de production capitaliste* a des effets pratiques immédiats, c'est la rupture à l'intérieur de la *Ligue des Communistes* avec la tendance

de Schapper et Willich : on ne poursuit pas une pratique se voulant immédiatement révolutionnaire quelles que soient les circonstances (cf. *Révélation sur le procès des communistes à Cologne*) parce qu'il n'existe pas de nature communiste de la classe, elle n'est communiste que comme mouvement et résultat des contradictions du mode de production capitaliste.

L'introduction de la médiation de l'histoire dans l'opposition simple (immédiate) humanité/inhumanité devient parfois caricaturale dans les articles de 1848 de *La Nouvelle Gazette Rhénane* : « Bakounine reprocherait-il aux Américains une "guerre de conquête" qui porte, certes, un rude coup à sa théorie fondée sur la "justice et l'humanité" mais qui fut menée purement et simplement dans l'intérêt de la civilisation ? Ou bien est-ce un malheur que la splendide Californie soit arrachée aux Mexicains paresseux qui ne savaient qu'en faire. [...] l'indépendance de quelques Californiens et Texans espagnols peut en souffrir, la "justice" et autres principes moraux peuvent être violés ça et là, mais qu'est-ce en regard de faits si importants pour l'histoire du monde ? » (Engels, 15 février 1849). Depuis, les Américains ont su corriger les Mexicains de leur paresse.

Le mouvement ouvrier : achèvement et disqualification du communisme philosophique

Marx et Engels ont souvent présenté par la suite cette époque théorique et politique comme le passage dans le mouvement ouvrier de la recherche de la réalisation d'un système utopique quelconque, à la « participation consciente au processus historique de révolution sociale qui s'accomplit sous nos yeux. » Mais l'*Idéologie allemande* n'est pas l'abandon, pour s'en féliciter ou le regretter, de la « dimension utopique » de la théorie du communisme. Pour la simple raison qu'il n'y eut jamais d'utopie. On se réfère parfois à certains passages de l'*Idéologie allemande* et surtout aux textes antérieurs sous prétexte de vouloir sauver ou restaurer une dimension utopique nécessaire de la théorie du communisme qu'elle aurait ensuite perdue. Mais le processus théorique à l'œuvre dans cette période n'est pas le passage de « l'utopie » à la « science », mais le processus contradictoire interne d'auto-déstabilisation du communisme philosophique au fur et à mesure qu'il répond à ses propres questions et se complète.

L'utopie serait une conception du « communisme » qui ne serait pas déduite du développement du capitalisme. Elle est en fait tout autant déduite du développement capitaliste que le « socialisme scientifique ». L'utopie ne désigne pas une dimension de la théorie du communisme plus ou moins vivante selon les époques. On ne peut utiliser ce terme autrement que pour désigner un certain corpus théorique historiquement délimité, c'est-à-dire pour désigner ce que l'on a l'habitude de désigner ainsi, c'est purement et simplement une appellation conventionnelle et jamais un concept théorique. Il ne fut formulé comme concept théorique que pour dénigrer tout ceux qui pouvaient s'opposer à l'acceptation social-démocrate de la montée en puissance de la classe dans le mode de production capitaliste et cela commence avec la *Ligue des Communistes*. L'utopie, quant à elle, dans le sens de ce corpus théorique, est absolument déduite du développement capitaliste. Le phalanstère et l'univers clos de l'enfermement du travailleur de la saline d'Arc et Senan dans le Doubs sont bien les deux faces (pas si différentes) d'une même époque de la naissance du travail industriel, de la création volontaire d'es-

pace communautaire nouveau. De façon un peu provocatrice, on peut dire que toutes les constructions utopistes sont la réponse à cette nouveauté radicale qu'est la manufacture : un univers physiquement délimité du travail coopératif répondant à une volonté, à une pensée, « supérieure ». C'est en reconnaissant le prolétariat comme son « support » que l'utopie (au simple sens de la désignation convenue d'un corpus théorique) se dissout : Moses Hess, Weitling et bien sûr Owen. Et ce support, il fallait bien qu'elle le reconnaisse car « l'utopie » c'était aussi la « propriété sociale » et parfois même avec des accents « totalitaires » (Cabet) que le « petit père des peuples » n'aurait pas renié. Ce « support » de l'utopie, au même moment, apparaît dans sa réalité brutale ; il est organisé et théorisé par les héritiers des babouvistes, par Flora Tristan et d'autres (cf. Jacques Rancière, *La parole ouvrière*, Ed. 10/18).

Ce n'est pas le rejet de l'utopie qui a « modifié » chez Marx et Engels leur compréhension du communisme. Le penser serait avoir la conception de l'utopie qui se met en place dans les années 1846-47, celle qu'a mise en forme et vulgarisée la social-démocratie allemande : l'indépendance du dépassement des conditions existantes par rapport au « mouvement qui abolit les conditions existantes ». On ne peut concevoir l'utopie comme la social-démocratie et simultanément l'affecter d'un signe positif. L'indépendance de l'utopie par rapport aux conditions objectives de la lutte de classe n'était ni plus ni moins relative que ce qui fut qualifié de « socialisme scientifique », elle était différente dans une époque différente. L'utopie n'est pas plus imaginative que les mesures préconisées par le *Manifeste communiste* ou la *Critique du programme de Gotha*. Il n'y a pas d'utopie à sauver, sauf à croire sur parole ce que le socialisme scientifique dit d'elle et de lui-même.

Ce qui est présenté, bien des années plus tard, comme un abandon de l'utopie existe dans le tout que forme l'*Idéologie allemande* et la *pratique politique du moment de Marx et Engels* comme la réponse qui s'impose aux propres questions de ce communisme et la réponse que ces questions posent elles-mêmes par leur décalage entre, d'une part, les questions et les concepts et, d'autre part, les définitions ou déterminations des concepts. Marx et Engels, par l'histoire et le mouvement ouvrier réellement existant, répondent encore aux questions du communisme philosophique mais avec des réponses (l'histoire et le mouvement ouvrier réellement existant et organisé) qui les disqualifient. Leur pratique, plus qu'un élément de leurs réponses, est le vrai contenu théorique de ces réponses. Marx et Engels, à partir de la fin 1845, détruisent le communisme philosophique, celui de l'essence de l'homme comme « communauté » ou comme « ensemble des rapports sociaux ». Mais ils ne font encore qu'indiquer la direction où il faut chercher. Quand, par exemple, dans les *Thèses sur Feuerbach*, Marx définit l'essence de l'homme comme « l'ensemble des rapports sociaux » (Thèse 6), il donne à un concept une définition qui détruit le concept qu'il s'agit de définir, qui le désigne comme inadéquat à sa « définition ». Si l'essence de l'homme c'est l'ensemble des rapports sociaux, il n'y a pas d'essence de l'homme. Fondamentalement, un tel communisme ne pouvait qu'être contredit par la question qu'il implique, la question idéologique par excellence : quelle est l'origine de la séparation, de l'aliénation ?

« L'essence réelle » de ce « prolétariat réel » qui contraint la jeune philosophie hégélienne à reconnaître son sujet, amène sa propre destruction comme philoso-

phie de l'humanité (qui contient en tant que telle toutes les « abolitions » : Argent, Travail, État, Religion). Contrainte de reconnaître son sujet et ce sujet lui-même, dans le même mouvement, s'imposant bien concrètement dans la société, elle abandonne sa conclusion philosophique et *la théorie devient programme* (1847-48).

Autour de 1830, en France, patrie du communisme égalitaire, la classe ouvrière est encore de façon générale dominée par le compagnonnage et ses divisions (ce qui, dix ans plus tard, sera à la fois la base et les limites de l'action de Flora Tristan). En Allemagne, patrie du communisme philosophique, la révolution industrielle est balbutiante et les ouvriers encore en presque totalité engagés dans un procès de travail artisanal. En Grande-Bretagne, dans la patrie des premières organisations de masses, là où la grande industrie est en train de prendre son essor, le prolétariat, loin d'être cette classe qui « n'est pas de ce monde », lutte pour son intégration politique et la défense du salaire.

En France, certaines professions contestent à d'autres jugées « inférieures » le droit de former des associations. Aux rivalités entre professions, s'ajoutent celles entre régions, rivalités très importantes dans la mesure où, dans la même profession, selon la région d'origine, on accepte des tarifs plus ou moins élevés. La mise en forme d'une classe ouvrière nationale ne s'effectue que sous la Troisième République, avec les premiers « droits » et leur corollaire, l'apparition de « l'immigré ». Rivalités entre générations : les « aspirants » sont souvent l'objet de brimades de la part de leurs « anciens ». Agricol Perdiguier dans ses *Mémoires d'un compagnon* parle d'une « atmosphère d'intolérance et de fanatisme ». Même si, institutionnellement, les compagnonnages sont *illégaux*, au Congrès de Bordeaux du 5 novembre 1821, des délégués de 23 professions tentent de mettre fin aux rivalités et aux rixes, mais les débats n'aboutissent pas, chaque profession et chaque rite dans chaque profession considérant les « privilèges » de sa situation comme non négociables.

Le compagnonnage commence à sérieusement décliner aux alentours de 1840. La rivalité entre « jeunes » et « anciens » stérilise le recrutement, mais, surtout, le bouleversement technique introduit par le machinisme affaiblit de façon irréversible le compagnonnage (sauf dans la maçonnerie). A Lyon, de 1836 à 1846, les effectifs de compagnons fondent de moitié. A partir d'une dissidence de « jeunes », apparaît en 1830 un nouveau compagnonnage qui, en fait, n'a plus rien à voir avec les anciennes associations : la *Société de l'Union des Travailleurs du Tour de France*, fondée par de jeunes serruriers de Toulon. Dans cette Société, plus de rites, ni de mystères, et surtout plus de distinction entre les adhérents selon leur profession. La nouvelle association s'étend rapidement. Elle s'occupe de placement, d'entraide en cas de chômage ou de maladie, d'enseignement professionnel. Des « bureaux particuliers » préfigurent des « fédérations de métier » ; un « bureau central », établi à Lyon, joue un rôle de coordination et de direction. C'est la préfiguration de l'organisation syndicale avec en plus des activités du style Bourse du travail.

Dans le cours des années 1820, les ouvriers de certaines professions (charpentiers, ferblantiers, orfèvres, ...) créent des « Sociétés de secours mutuel ». Ces « Sociétés », selon les cas, couvrent les risques de maladie et versent des annuités de retraites, couvrent les frais d'inhumation, versent un secours à la veuve, prêtent de l'argent au provincial arrivant à Paris, indemnisent le « chômage involontaire ». Il existe à Paris, en 1823, 160

mutuelles regroupant 11 000 adhérents. Sous la Restauration, cette « classe ouvrière organisée » ne se confond pas avec les « classes dangereuses » (cf. Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses*). Les salariés de l'imprimerie sont les mieux organisés, suivis par les salariés qualifiés d'autres professions : orfèvres, chapeliers, bâtiments, cuirs et peaux. On trouve cependant quelques mutuelles de manœuvres : les déchargeurs de fer et les garçons de chantier de l'île Louviers. Il n'existe pas de mutuelle de salariés travaillant dans les manufactures et la grande industrie naissante ; les mutuelles concernent des salariés travaillant dans des conditions encore proches de l'artisanat. Ce cadre de travail explique que des mutuelles d'une même profession mais nées dans des localités différentes ne se fédèrent que très exceptionnellement.

En France, autour de 1840, il existe plus de 2000 mutuelles, mais les ouvriers qui y adhèrent ne représentent qu'une infime minorité du prolétariat. A Lyon, « capitale du mutualisme », en 1842, 71 sociétés professionnelles groupent au total moins de 3000 cotisants.

Entre 1830 et 1840, apparaissent les *Sociétés de résistance* (souvent issues des mutuelles, ces *Sociétés* sont clandestines) dont la fonction est de négocier un « tarif » avec les patrons et de combattre le « marchandage » ou « tâcheronnage » : maçons, typographes, porcelainiers, ouvriers en soie de Lyon, passementiers de Saint-Etienne, etc. A partir des années 1840, ces *Sociétés de résistance* tendent de plus en plus à devenir indépendantes des mutuelles qui souvent leur ont donné naissance. Contraints à la clandestinité, leurs membres se réunissent dans des « estaminets choisis et connus ». Malgré leurs conditions d'existence, elles sont à l'origine de quelques succès comme l'augmentation de salaire des typographes parisiens en 1842. Ce succès amène la Société à préférer la voie de « négociations collectives » plutôt que celle du conflit. Elle accepte alors en masse de nouveaux adhérents qui affluent (1500 membres en 1848).

Jusqu'en 1848, les *Coopératives ouvrières de production* sont rares (la théorie des Coopératives est formulée par Buchez en 1831 et popularisée par le journal ouvrier *l'Atelier*). En 1831, on trouve celle des menuisiers parisiens, en 1834 celle des « Bijoutiers en doré », et en 1841, celle des « Rubaniers de Saint-Etienne ». En 1833, les ouvriers tailleurs parisiens en grève créent une cantine et se constituent en Coopérative ouvrière de production pour s'assurer du travail le temps de leur grève : ils concurrencent les patrons en vendant au prix coûtant, mais l'atelier est rapidement fermé par la police. Après 1848, on assiste à une floraison de ces sociétés. On en compte 600 en 1849 : les maçons parisiens, les ferblantiers, les chapeliers parisiens (2250 membres), etc. Globalement ce fut un échec. La plupart furent condamnées à la suite de l'évolution politique après les journées de juin, les autres furent victimes de la conjoncture économique ou de « l'indécatesse » de certains de leurs membres. Sans oublier, dans ce panorama des mutuelles et coopératives, celles qui ont trait à la fièvre de l'or qui enflamme le prolétariat parisien à partir de 1849 : « la Californie », « la Ruche d'or », « la Bretonne », « l'Union fraternelle ». En août 49, le gouvernement cautionne une loterie dont le bénéfice est destiné à « faire transporter gratuitement en Californie 5000 émigrants trop pauvres pour faire la traversée ». C'est Alexandre Dumas fils qui rédige la brochure publicitaire : « Les rêves de l'or ont remplacé les rêves socialistes dans le prolétariat parisien » (Marx, cité sans autre référence in

Michel Le Bris, *La Fièvre de l'or*, Ed. Gallimard). « Seuls les Français et les Chinois peuvent monter de telles escroqueries » (Marx, *Les Luites de classes en France*). Mais, très vite, on s'aperçoit que c'est le préfet de police Carlier qui décide des départs. Il s'agit de se défaire des jeunes gens enrôlés en février 48 dans la Garde nationale sous l'appellation de « Gardes mobiles » (ce que Marx désigne comme lumpen prolétariat dans *Les Luites de classes en France*) dont on s'était servi pour réprimer l'insurrection de juin et qui sont devenus extrêmement remuants (cf. Marx, *Les Luites de classes en France*). On retrouvera sur les *claims* de Californie, pendant quelques mois, l'esprit communautaire de 48.

La constitution de ces associations s'effectue au milieu de plusieurs vagues d'agitation ouvrière et de conflits du travail. En 1825, profitant de plusieurs années de prospérité industrielle, les ouvriers tentent d'obtenir des augmentations de salaires. Des grèves importantes ont lieu à Marseille, Rouen et Thiers. A Rouen, face aux ouvriers fileurs, un « patron de combat » refuse l'augmentation consentie par tous les autres, la grève tourne à l'émeute : incendies de bâtiments, intervention de la troupe, coup de feu, mort d'un gendarme, une condamnation à mort et plusieurs aux travaux forcés.

Après la révolution de 1830 qui éclate dans une période de chômage et de misère, les ouvriers pressent le nouveau gouvernement d'intervenir contre le chômage. A Paris, 400 selliers-carossiers apportent une pétition au préfet de police et demandent aux maîtres de ne pas leur préférer les ouvriers étrangers. A Grenoble, 200 maçons demandent que les ouvriers étrangers à la ville et notamment les Savoyards soient expulsés. Le gouvernement multiplie les chantiers de travaux publics. Contre le chômage, en 1831, les ouvriers imprimeurs de Paris brisent les presses mécaniques ; à Bordeaux, 500 ouvriers armés de haches envahissent les ateliers et brisent les scies mécaniques, même action chez les menuisiers du Havre ; à Montmartre, la troupe doit intervenir contre 1500 ouvrières du textile qui brisent les machines à découper les châles. Les conflits portant sur la réduction de la journée de travail sont des échecs (serruriers parisiens, fileurs de Rouen...). En 1831, éclate la grève des canuts lyonnais sur les salaires des ouvriers et les « tarifs » des chefs d'atelier. Le 25 octobre, à la suite d'une réunion organisée par le préfet, fabricants et chefs d'atelier tombent d'accord sur un nouveau « tarif ». Mais une minorité de fabricants (104 sur 1400) font un chantage à l'emploi et refusent de l'appliquer. Le Ministre du commerce donne ordre au préfet de déclarer que « le tarif n'a pas force de loi et n'est qu'un engagement d'honneur ». Les mutuelles qui regroupent la totalité des chefs d'atelier organisent fin novembre une manifestation réprimée par la garde nationale composée en majorité de fabricants, mais de nombreux chefs d'atelier eux aussi membres de la garde nationale sont armés, les ouvriers se procurent des armes, c'est l'émeute : « Vivre en travaillant ou mourir en combattant ». Plus de 20 000 ouvriers de toutes professions prennent part à la bataille. Le 22 novembre, l'insurrection est maîtresse de Lyon. Les insurgés ne savent quoi faire de leur victoire et veulent conserver au conflit son caractère purement professionnel. L'armée reprend possession de la ville, le tarif est abrogé. Casimir Périer, Président du Conseil déclare : « Il faut que les ouvriers sachent qu'il n'y a de remède pour eux que la patience et la résignation. »

Après les années 1825 et 1830-1831, l'agitation ouvrière culmine à nouveau autour de 1840. En 1840, Paris vit dans une atmosphère de grève générale.

Proudhon estime à 150 000 le nombre d'ouvriers sans travail à Paris en 1840. Les principaux motifs de revendications sont : la durée du travail, l'utilisation par les maîtres du livret de travail et le marchandage qui sévit dans le bâtiment et l'ébénisterie. En mai 1840, les garçons tailleurs mettent en interdit certains maîtres qui sont obligés d'octroyer des augmentations de salaire. Le conflit rebondit sur la question du livret. La grève est générale. Les tailleurs sont soutenus par les cotisations des ouvriers tailleurs de province et par celles des typographes de Paris. Les maîtres capitulent, le travail reprend en août. Les fabricants de papiers peints prennent le relais sur la question du livret, puis les cordonniers sur les salaires. C'est ensuite la grève et les manifestations très violentes des tailleurs de pierre, menuisiers et charpentiers contre le marchandage. Au même moment, charrons et serruriers réclament la réduction de la journée de travail et les fileurs de coton de ne surveiller plus qu'un seul métier au lieu de trois. Puis ce sont les relieurs, les tanneurs, corroyeurs, bonnetiers, terrassiers qui se mettent en grève. Deux régiments s'installent dans Paris. A partir de septembre, la répression est sévère.

En 1844, sur des revendications de salaire, les tisserands de Lodève et les mineurs de Rive-de-Gier sont en grève (le journal *La Réforme* comparant ces grèves et les émeutes de Silésie est à l'origine du texte de Ruge qui suscitera la célèbre réponse de Marx). L'interdiction des coalitions ouvrières est réaffirmée par les tribunaux à la suite de la grève des mineurs de Rive-de-Gier. Les « meneurs » sont condamnés, toute solidarité est interdite.

En conclusion de ce très bref panorama des années 1830-1840 en France : on mène des luttes revendicatives défensives et offensives et on croit à la puissance organisatrice du travail et à sa valeur libératrice qui sont, quand celui-ci existe, l'horizon idéologique des luttes ouvrières. Sans ce fondement, Louis Blanc, Buchez, Cabet n'auraient jamais existé. Dans les années 1840, il n'y a pas de concentrations ouvrières importantes qui ne possèdent son groupe d'ouvriers icariens et *L'Atelier*, journal exclusivement ouvrier largement diffusé, défend les thèses de Buchez sur les coopératives ouvrières de production et, s'il combat les « idées communistes », c'est qu'il est contre la « spoliation » et la « violence ». Les idées de Proudhon sur le mutuellisme et le crédit sont discutées dans des cercles ouvriers. Dans une lettre à Marx du 18 septembre 1846, Engels évoque une réunion d'ouvriers menuisiers parisiens durant laquelle est discuté le projet de Proudhon pour que « tous les prolétaires soient occupés, que toutes les forces productives existant dans le pays soient achetées et que les capitaux se trouvant aux mains des bourgeois aient perdu par ce moyen tout pouvoir de commander le travail et de procurer des bénéfices. [...] Ces gens-là ont l'intention d'acheter d'abord la France toute entière, et ensuite peut-être également le reste du monde, ni plus ni moins, grâce aux économies du prolétariat et en renonçant aux bénéfices et aux intérêts de leur capital. [...] Et ici, les ouvriers, ces jeunes sots (je veux parler des Allemands) croient à toutes ces idioties ; eux qui ne peuvent même pas garder six sous en poche pour aller chez un marchand de vin le soir de leurs réunions, ils veulent acheter toute la belle France avec leurs économies ! »

La critique du programmatisme est la condition de la critique du communisme philosophique.

« Qu'est-ce qui, dans le cours immédiat des luttes actuelles, t'autorise à dire ce que tu dis de la révolution et du communisme ? ». Telle est, aujourd'hui, la question que l'on entend dès que l'on ne se contente pas de décrire les luttes et de les vouloir les plus radicales possibles. Si étaient appliqués au discours sur le communisme de 1843-46, les critères et les injonctions empiristes réclamés de nos jours dès que l'on aborde la question de la révolution et du communisme, question que le discours révolutionnaire actuel le plus souvent occulte, comme si ses porteurs étaient conscients de la rupture entre l'implication syndicaliste radicale - dont le plus souvent ils se contentent et dont leur discours révolutionnaire n'est que l'accompagnement - et la révolution communiste, c'est-à-dire l'abolition de toutes les classes, de telles assertions (abolition de l'État, du Travail, de l'Argent, etc.) seraient jugées extravagantes. On ne peut ignorer le fait que ce communisme ne correspond immédiatement à rien des luttes de classes de l'époque et n'y cherche empiriquement en rien sa justification.

Quand il cherche à le faire en parlant de luttes revendicatives salariales, il dérape immédiatement hors de sa problématique. Dans l'article « Esclaves nègres et esclaves libres » (*Vorwärts* 58, 20 juillet 44), Georg Weber, bien que familier de Marx à Paris et très influencé par la rédaction des *Manuscrits de 1844*, introduit un léger glissement dans la problématique travail/communauté/essence humaine ; glissement qui dégonfle la boudruche. « Le travail précipite toujours davantage l'ouvrier dans la misère, [...] son propre travail est le poison dont il périt. [...] Il ne périt pas *malgré* son travail, mais *par* son travail ». Suit une argumentation économique (arithmétique) dans laquelle Weber montre que plus l'ouvrier travaille, plus *le salaire baisse*, plus il s'appauvrit. L'argumentation n'est plus celle de l'essence humaine, de l'aliénation, de l'objectivation. Le travail tue l'ouvrier parce que le salaire n'est pas assez élevé et pour Weber ne peut l'être : « Il travaille et plus il travaille, plus il voit disparaître la possibilité même de survivre ». Ce qui n'empêche pas Weber de déclarer : « ...l'homme né libre doit aliéner son humanité pour assurer misérablement son existence animale. » Il s'est passé alors cette chose lourde de conséquences : Hegel et Feuerbach (et...les *Manuscrits de 1844*) ont été ramenés au niveau de la feuille de paye. La critique du travail à celle du salaire et non la critique du salaire à celle du travail (*Manuscrits de 1844*). La naissance du programmatisme théorique est le processus même de dissolution du communisme philosophique (Weber est médecin, il n'a pas la maîtrise de « l'Idée allemande » que possèdent à la perfection Ruge, Marx, Hess et quelques autres).

Une telle chose, le communisme philosophique, n'a pu exister que par la tentative de conceptualiser la lutte ouvrière dans la conjonction historique de trois phénomènes que nous avons analysés : l'achèvement de la philosophie allemande, la déchéance de l'artisan, l'identification de la revendication sociale avec la démocratie (LA Révolution). Conceptualisation qui se révéla pour elle-même une chimère.

Il ne peut y avoir de critique du communisme philosophique qu'une fois effectuée la critique et le dépassement du programmatisme. Sans cette dernière critique et ce dépassement, la théorie du communisme demeure dans un aller-retour éternel et une opposition sans solution entre l'existence et l'action du prolétariat comme

classe et la nécessaire abolition des classes. La critique du programmatisme (affirmation de la classe, émancipation du travail) s'enferme dans les « niaiseries feuerbachiennes » (Daniel Joubert, *Marx versus Stirner*, Ed. L'Insomniaque) et la critique des « niaiseries feuerbachiennes » dans le réalisme soviétique des intérêts prolétariens réorganisant le monde : Rubel contre Althusser et vice-versa.

La nécessaire critique conjointe du communisme philosophique et du programmatisme dans laquelle c'est le dépassement du programmatisme qui est la condition de la première nous ramène aux circonstances de la rupture de Marx avec l'humanisme de Feuerbach, c'est-à-dire à Stirner. Fondamentalement, la naissance du programmatisme est le processus même du communisme philosophique qui devenant cohérent, se complétant à la manière d'un puzzle, se déstabilise et bascule. Le communisme philosophique est une mutation jusqu'à la rupture, mais cette rupture, comme toute rupture, n'arrive pas d'elle-même, elle est provoquée par un événement opportun qui peut exister à ce moment-là comme événement de rupture. Cet événement opportun c'est la parution de *L'Unique et sa propriété*.

Il y eut donc un moment de rupture, en 1844, lorsque Hess, Ruge, Marx furent confrontés à la critique dévastatrice de *L'Unique et sa propriété*. « L'Homme est pour l'homme l'être suprême. » (Marx, *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1843), Stirner démontrait que le communisme des théoriciens allemands n'était qu'une forme particulière de l'humanisme feuerbachien et donc un avatar de l'aliénation religieuse, l'Homme n'avait fait que remplacer Dieu. Stirner poursuit : « Enfin Dieu étant devenu l'Homme, c'est un nouveau préjugé qui se lève, et l'aurore d'une nouvelle foi : la foi dans l'Humanité et la Liberté. Au dieu de l'individu succède le dieu de tous, l'Homme : le degré suprême où nous puissions aspirer à nous élever serait d'être Homme. Mais comme nul ne peut réaliser complètement l'idée d'Homme, l'Homme reste pour l'individu un au-delà sublime, un être suprême inaccessible, un dieu. De plus, celui-ci est le vrai dieu, parce qu'il nous est parfaitement adéquat, étant proprement nous-mêmes : nous-mêmes, mais séparé de nous et élevé au-dessus de nous. » (*L'Unique et sa propriété*, Ed. Pauvert - 1960 - p.131). L'attaque de Stirner se concentre sur l'idée de Genre, que Marx avait emprunté à Feuerbach, pour donner un fondement philosophique au communisme. L'être générique de l'homme, c'était l'homme réconcilié dans la communauté, une réalité à venir, l'essence réalisée d'une existence aliénée : « Stirner n'avait éprouvé aucune difficulté pour établir que cet homme générique était une nouvelle figure du divin et que la quête communiste de sa réalisation reproduisait la morale chrétienne ascétique. Et, en passant, il avait relevé un passage de la *Question juive* où Marx considérait "le véritable être générique" comme un devoir-être (parlant de l'homme actuel, Marx écrit "...l'homme qui n'est pas encore un véritable être générique", nda). Moses Hess, revenant sur ce détail, n'avait su que s'indigner du manque d'élévation morale de l'auteur de *L'Unique* : "Un socialiste a voulu que nous devinssions de véritables êtres génériques, aspirant ainsi à une société où chacun puisse développer, mettre en pratique et réaliser ses qualités humaines". Stirner ne veut rien savoir de cet homme véritable. Hess n'avait rien appris à la lecture de *L'Unique* et continuait de défendre, en en accentuant le côté mystico-moraliste, le point de vue de *Sur la Question juive*. Rejetant à la fois l'égoïsme de la

société bourgeoise et la fausse universalité de l'État, il présentait le communisme futur comme la réalisation de l'être générique. » (Joubert, *op. cit.*, p.45). Stirner lui rétorque : « Hess ne comprend rien de plus que ce que Marx a dit antérieurement des petits boutiquiers et des droits universels de l'Homme (dans les *Annales franco-allemandes* par exemple) ; il le reprend sans atteindre cependant à l'habileté et à la pénétration de son prédécesseur » (*Anticritique*, in *ibid.*, p.46).

Mais Marx, dont on a vu que l'apport particulier et essentiel dans le communisme philosophique est de le compléter, de le rendre cohérent, au prix de son effondrement, comprend qu'il doit tout abandonner, tout renier de cette philosophie pour conserver l'essentiel : le communisme. Avec les *Manuscripts de 1844*, Marx avait commencé ses lectures et ses travaux économiques qui devaient fournir les fondements réels d'une aliénation historicisée, pensant se distinguer par là de la simple rhétorique et jeux de concepts des autres « communistes allemands ». Cependant, il n'y a plus rien de général, plus d'Homme, plus d'Idée, plus de fins dernières pour justifier et fonder ce communisme. S'il n'y a plus d'Homme ; il n'y a plus d'aliénation. Nous ne sommes affligés d'aucun manque et nous sommes tous parfaits affirme Stirner, car « Un homme n'est appelé à rien ; il n'a pas plus de devoir et de vocation que n'en ont une plante ou un animal. [...] Il n'a pas de vocation ou de mission à remplir... » (*l'Unique...*, p.297). Pour Stirner, être aliéné, ce n'est pas avoir perdu quelque chose qui maintenant m'est rendu étranger et me domine, c'est être mis en situation de recevoir. Ce qui nous rend autres à nous-mêmes ce n'est pas ce que l'on nous prend, mais ce que l'on veut nous donner. Les prêtres, les politiques et les philosophes, tous nous veulent du bien, parce qu'ils nous veulent en manque, tous nous demandent respect et déférence envers les vérités et les bonheurs qu'ils se chargent de nous procurer.

« Il faut laisser de côté la philosophie, il faut en sortir d'un bond et se mettre à l'étude de la réalité en tant qu'homme ordinaire, [...]. La philosophie est à l'étude du monde réel ce que l'onanisme est à l'amour sexuel. » (*l'Idéologie allemande*, p. 269). L'empirisme est le prix à payer pour échapper à Stirner, *l'Idéologie allemande* donne lieu à un « déferlement de "stirnérisme" » (Hervé-Marie Forrest, *Marx au miroir de Stirner*, Ed. Le Sycomore) tel que la seule façon de critiquer Stirner devient de lui retourner ses propres critiques : il est le dernier philosophe.

Marx développe une théorie du « voir », il suffirait de regarder le réel pour le découvrir. « D'ailleurs dans cette conception (le « matérialisme pratique », nda) qui voit les choses telles qu'elles sont réellement et se sont passées réellement, n'importe quel problème philosophique profond se résout tout bonnement en un fait empirique... » (*l'Idéologie allemande*, p.55) Il faut alors trouver une base, un commencement : « Les prémisses dont nous partons ne sont pas des bases arbitraires, des dogmes ; ce sont des bases réelles dont on ne peut faire abstraction qu'en imagination. Ce sont les individus réels, leur action et leurs conditions d'existence matérielles, celles qu'ils ont trouvées toutes prêtes, comme celles qui sont nées de leur propre action. Ces bases sont donc vérifiables par voie purement empirique. » (*l'Idéologie allemande*, p.45) ; « La condition première de toute histoire humaine est naturellement l'existence d'êtres humains vivants. Le premier état de fait à constater est donc la complexion corporelle de ces individus et les rapports qu'elle leur crée avec le reste de la

nature. Nous ne pouvons naturellement pas faire ici une étude approfondie de la constitution physique de l'homme elle-même, ni des conditions naturelles que les hommes ont trouvée toutes prêtes, conditions géologiques, orographiques, hydrographiques, climatiques et autres. Toute l'histoire doit partir de ces bases naturelles » (*ibid.*). « Feuerbach dit l'Homme au lieu de dire les hommes historiques réels » (*ibid.*, p.54). Il s'agit de radicalement se dégager du spéculatif et de l'imaginaire, de retourner au « modèle réel », au point que tout concept devient suspect.

Un « déferlement de "stirnérisme" » qui prend Stirner lui-même à contre-pied : *l'Unique*, le singulier, l'absence de raison d'être et de présupposition, deviennent ce qui définit le réel. « L'unicité » du réel, telle est la réponse de Marx à Stirner qui, par là, l'intègre et l'éconduit (le reconduit) dans la famille ancienne des philosophes. Marx proclame l'« unicité » du réel, c'est-à-dire son absence de présupposition. À la suite de *l'Idéologie allemande*, nous pouvons parodier la première et la dernière phrase de *l'Introduction de l'Unique* : « Je n'ai basé le réel sur rien » ; « Rien n'est, pour le réel, au-dessus du réel ». C'est alors Stirner lui-même qui se trouve menacé par sa propre argumentation : il est le critique, le destructeur de toutes les idées, mais cela parce qu'il n'a pas cessé de considérer « l'histoire matérielle comme un produit de l'histoire des idées » (*l'Idéologie allemande*, p.160). Marx historicise ce que Stirner avait considéré comme transcendant : l'État, le droit, la religion les pensées, etc. Si l'histoire des idées et les idées elles-mêmes sont spéculation, il n'y a donc pas d'histoire qui leur soit propre. On peut retracer dans l'histoire l'origine de l'idéologie. Retracer le devenir en idéologie de l'empirique, c'est faire l'histoire matérielle de la division du travail. La distinction entre réel et idéologie est alors ramenée à une distinction existant dans le réel : « La division du travail ne devient effectivement division du travail qu'à partir du moment où s'opère une division du travail matériel et intellectuel. A partir de ce moment la conscience peut vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante. » (*ibid.*, p.60).

Tous les concepts deviennent suspects ? Pas vraiment : un savoir réel doit remplacer toutes les phrases creuses sur la conscience (*ibid.*, p.51). « Cette façon de considérer les choses n'est pas dépourvu de présuppositions. Elle part des prémisses réelles et ne les abandonne pas un seul instant. Ces prémisses, ce sont les hommes, non pas isolés et figés de quelque manière imaginaire, mais saisis dans leur processus de développement réel dans des conditions déterminées, développement visible empiriquement. [...] C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes. [...] Dès lors qu'est exposée la réalité, la philosophie cesse d'avoir un milieu où elle existe de façon autonome. A sa place, on pourra tout au plus mettre une synthèse des résultats les plus généraux qu'il est possible d'abstraire de l'étude du développement historique des hommes. » (*ibid.*). « Résultats généraux » qui dans *l'Introduction* de 1857 seront qualifiés de notions tout juste bonnes à « éviter la répétition », mais ce n'est pas ici la critique du « voir », de la croyance en la compréhension comme « lecture à livre ouvert » qui nous importe ? Ce qui nous importe c'est la nature de ces « tout au plus concepts ». Ces « synthèses des résultats généraux » ne peuvent provenir que d'un seul champ : l'activité matérielle. La « substance », la « conscience de

soi » se réduisent au « développement plus ou moins grand de l'industrie » (*ibid.*, p.55). La critique de l'Idéologie, la « vague de stirnérisme » qui balaie tout, valident les concepts qui résultent de cette critique : le travail, la production, les forces productives, les classes, la division du travail, etc. Bref, Marx, retournant Stirner, constitue le seul champ des concepts légitimes : l'économie. Dorénavant, il ne faudra (et on ne pourra) plus parler que de cela. Ce champ a son sujet, son maître, son idole, celui qui crée tout et à quoi tout doit se ramener et, en conséquence, la définition des hommes réels : le travail.

« Notre égalité, ou ce qui nous fait égaux, consiste en ce que moi, toi, nous tous, tant que nous sommes, nous agissons ou travaillons ; autrement dit, si nous sommes égaux c'est parce que chacun de nous est un travailleur. [...] Le travail fait cependant (malgré le mépris que les bourgeois nous portent) notre unique valeur ; le travailleur est en nous ce qu'il y a de meilleur, et si nous avons une signification dans le monde, c'est comme travailleur. [...] Mais aujourd'hui que chacun a en soi une humanité à cultiver, la relégation de l'homme dans un travail de machine n'a plus qu'un nom : c'est de l'esclavage. » (Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Ed. Pauvert, pp.108-109)

« Si le communiste voit en toi un homme et un frère, ce n'est là que sa manière de voir des dimanches ; les autres jours de la semaine il ne te regarde nullement comme un homme tout court, mais comme un travailleur humain ou un homme qui travaille. [...] Si tu étais un "fainéant", il ne reconnaîtrait pas en toi l'homme, il y verrait un "homme paresseux" à corriger de sa paresse, et à catéchiser pour le convertir à la croyance que le travail est la "destination et la vocation" de l'homme. [...] La bourgeoisie rendait la production libre, le Communisme force à la production, et n'admet que les producteurs, les artisans. » (*ibid.*)

« Le principe du travail supprime évidemment celui de la chance et de la concurrence. Mais il a également pour effet de maintenir le "travailleur" dans ce sentiment que l'essentiel en lui est le travailleur dégagé de tout égoïsme ; le travailleur se soumet à la suprématie d'une société de travailleurs, comme le bourgeois acceptait sans objection la concurrence. » (Stirner, *op. cit.*, p.112)

« Dans la société humaine que nous promet l'Humanitaire, il n'y a évidemment pas de place pour ce que toi et moi avons de "particulier", et rien ne peut plus entrer en ligne de compte qui porte le cachet d'"affaire privée". Ainsi se complète le cycle du libéralisme (le communisme, achèvement de la révolution française, complète le cycle du libéralisme) ; son bon principe est l'Homme et la liberté humaine, et son mauvais principe est l'Egoïste et tout ce qui est privé : là est son dieu, ici son diable. » (Stirner, *op. cit.*, p.116)

« Aussi le Libéralisme humanitaire dit-il : Vous voulez le travail, c'est parfait ; nous le voulons aussi, mais nous le voulons intégral. Nous n'y cherchons pas un moyen d'avoir des loisirs, mais nous prétendons trouver en lui pleine satisfaction, nous voulons le travail parce que travailler c'est nous développer ; nous réaliser. [...] Le seul travail qui honore l'homme est le travail humain et conscient, qui n'a pas un but égoïste, mais qui a pour but l'Homme, l'épanouissement des énergies humaines, de telle sorte qu'il permet de dire : *laboro, ergo sum*, je travaille, donc je suis homme. [...] Le travailleur tel que le conçoit l'Humanitaire n'a rien d'un "égoïste", car il ne produit pas pour des individus, ni pour lui-même ni pour d'autres ; son labeur ne vise point la satisfaction de besoins privés, mais a pour objet l'Humanité et son progrès ; ... » (*ibid.*, pp.119-120)

Pour intégrer Stirner, il fallait que le travail soit aboli, mais seulement parce qu'il était déjà l'*Universalité* contenant l'activité humaine comme manifestation de soi, il était en lui-même l'abolition du capitalisme dans le capitalisme (voir plus loin sur l'abolition du travail dans l'*Idéologie allemande*). Il ne pouvait y avoir de communisme sans le mouvement contradictoire de la classe ouvrière dans le mode de production capitaliste et, tant que le communisme n'était pas explicitement et pratiquement l'abolition de la classe ouvrière elle-même, la classe ouvrière est le travail comme Communauté potentielle des Hommes, jusque dans son abolition comme « manifestation de soi ». Bien sûr, dans l'*Idéologie allemande*, il est plusieurs fois question d'« abolition du travail », mais comme nous le verrons dans le chapitre suivant, il en est question d'une manière si ambiguë, que dans le même temps où Marx et Engels rédigent ce livre, le fondement même de leur activité militante consiste à montrer que cette « abolition du travail » n'est rien d'autre que son émancipation. Un an après la rédaction de l'*Idéologie allemande*, « l'abolition du travail » s'est explicitement renversée en « libération du travail » (Engels, texte préparatoire à la rédaction du *Manifeste*), parce que l'« abolition du travail » c'était l'*émancipation du prolétariat* et l'émancipation du prolétariat est explicitement définie comme son existence actuelle, comme son action dans la société présente.

Stirner avait parfaitement compris le mouvement du communisme philosophique qui l'amenait à faire du travail la nouvelle idole, le nouveau sacré qui donnera un nouveau contenu à l'Homme. Ce qu'il n'avait pas compris, c'est que, ce faisant, le communisme philosophique se sabordait lui-même. Il avait saisi le mouvement mais pas la rupture qu'il impliquait. Pour lui, le mouvement demeurerait un mouvement des idées, un mouvement théorique, alors que ce qui faisait ce mouvement dans le communisme philosophique c'était le mouvement ouvrier réel qui devenu d'abord un moment du communisme philosophique, l'excédait, le déstabilisait, le renvoyait au passé au moment où il l'accomplissait. Stirner comprend que le communisme philosophique conduit au Travail, mais il ne comprend pas que c'est là son procès de dissolution, parce que c'est un procès qui inclut la reconnaissance de son sujet empirique : la classe ouvrière agissante. L'« abolition du travail » de l'*Idéologie allemande* est avant toute chose la réalisation du prolétariat, cependant Stirner avait tout de même tort : cette réalisation historico-dialectique du travail n'est plus un communisme philosophique.

« Déjà dans les *Annales franco-allemandes*, dans l'*Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* et dans *La Question juive*, cette évolution était indiquée. Mais elle l'était à l'aide du vocabulaire philosophique traditionnel, et les termes philosophiques traditionnels qui s'étaient glissés dans ces ouvrages, tels que "essence humaine", "genre", etc., donnèrent aux théoriciens allemands l'occasion qu'ils souhaitaient de se méprendre sur le sens de la véritable évolution et de croire qu'il ne s'agissait dans ce cas, une fois encore, que d'un nouvel avatar de leurs vêtements théoriques usés. » (Marx, l'*Idéologie allemande*, p.268-269) Mauvaise foi et illusion rétrospective se disputent ici la primeur (ces théoriciens allemands étaient ceux dont Marx recherchait la collaboration et le « genre » ce dont il remerciait Feuerbach de l'avoir donné au communisme comme fondement philosophique), mais aussi évocation d'une réelle déstabilisation théorique à l'intérieur des mots mêmes de cette théorie. Sous l'attaque de Stirner, Marx

est contraint de donner une forme théorique radicale à la rupture à laquelle conduit le procès en cours dans le communisme philosophique. C'est parce que Stirner ne voit pas la rupture entre le communisme philosophique et la subsumption de l'Humanité sous le Travail destiné à devenir « manifestation de soi » qu'il impose à Marx de l'accomplir de cette façon. Le programmatisme reproduira sans cesse son origine philosophique : « le Genre humain », « l'Humanité », « l'Homme, le capital le plus précieux », « Tout pour l'Homme ».

Le 19 novembre 1844, Engels écrit à Marx : « Le principe du noble Stirner, c'est l'égoïsme de Bentham, avec cette seule différence que d'une part il est appliqué avec plus de conséquence et de l'autre avec moins de conséquence. Avec plus de conséquence, parce que Stirner, qui est athée, place l'individu au-dessus de Dieu, ou plutôt il pose l'individu comme la fin dernière... Avec moins de conséquence, parce que Stirner voudrait éviter de reconstruire, ainsi que le fait Bentham, cette société décomposée en atomes, mais en est finalement incapable. Cet égoïsme n'est que l'essence, devenue consciente d'elle-même, de la société actuelle et de l'homme de maintenant, le dernier argument que la théorie actuelle puisse nous opposer, la fine fleur de toute théorie au sein de la bêtise régnante. C'est pourquoi cet ouvrage est important, plus important que ne le croit Hess, par exemple. Nous devons bien nous garder de le rejeter, mais nous devons l'exploiter comme l'expression de la folie régnante, et, *en le renversant*, nous devons bâtir notre édifice sur lui. Cet égoïsme, si insensé et en même temps si conscient de lui-même, en est arrivé à un tel point d'exacerbation qu'il ne saurait maintenir plus longtemps son caractère étroitement individuel, mais doit se transmuier sur le champ en communisme. Premièrement c'est un jeu d'enfant de démontrer à Stirner que ses hommes égoïstes doivent, à force même d'égoïsme, devenir nécessairement des communistes. Voilà ce qu'il faut rétorquer à notre homme ! Deuxièmement, il faut lui dire que le cœur humain est de prime abord et immédiatement désintéressé dans son égoïsme et qu'il finit donc par aboutir à des conclusions qu'il combat. Ces quelques banalités suffisent à réfuter l'étroitesse de cette conception. Mais nous devons également adopter ce que ce principe a de vrai. Et ce qui est vrai sans conteste, c'est que nous sommes d'abord obligés de faire nôtre une cause, d'en faire une cause égoïste avant même de pouvoir faire quoi que ce soit pour elle ; donc, sous ce rapport, c'est aussi par égoïsme, abstraction faite d'éventuels espoirs matériels, que nous sommes communistes et c'est par égoïsme que nous voulons être des *hommes* et non de simples individus. Ou, pour m'exprimer autrement : Stirner a raison de rejeter l'"homme" de Feuerbach, du moins celui de l'*Essence du christianisme* ; l'"homme" de Feuerbach est déduit de Dieu ; après avoir posé Dieu, Feuerbach a posé l'"homme", et ainsi l'"homme" est encore, il est vrai, couronné de l'auréole théologique de l'abstraction. Pour aboutir à l'"homme", c'est le chemin inverse qui est le vrai. Nous devons partir du Moi, de l'individu empirique en chair et en os, non pas pour en rester prisonnier comme Stirner, mais pour nous élever de là progressivement vers l'"homme". Tant qu'il n'a pas pour fondement l'homme empirique, l'"homme" reste une figure fantomatique. Bref, nous devons prendre l'empirisme et le matérialisme comme point de départ, si nous voulons que nos pensées et plus particulièrement notre homme deviennent une réalité vraie. [...]. Mais si l'individu concret constitue la base véritable, le point de départ

véritable de notre "homme", il va de soi que l'égoïsme – non pas *uniquement*, certes, l'égoïsme intellectuel de Stirner, mais l'égoïsme du cœur aussi – constitue le point de départ de notre amour de l'homme, qui, sans cela, plane dans les airs. »

Pourquoi Marx ne s'est-il pas contenté, comme le préconisait Engels, de « renverser Stirner » ? Parce qu'il fallait l'intégrer. Dans l'*Idéologie allemande*, Marx fait sienne la critique de l'Homme et l'essentiel de l'*Unique* est passé dans l'*Idéologie allemande* (le *Saint Max* fut rédigé avant le *Feuerbach*), il n'est plus question que des *hommes* et de là il n'est plus question de « s'élever progressivement vers l'homme » (Engels). La solution envisagée par Engels sacrifiait le communisme sur un point essentiel : la classe ouvrière. « Renverser » Stirner à la façon d'Engels, c'était renoncer à concevoir le communisme comme le mouvement effectif, actuel, de la classe ouvrière dans le mode de production capitaliste, c'est-à-dire la lutte du travail contre le capital. Le communisme n'est pas une « cause » que l'individu « fait sienne », mais « le mouvement réel qui abolit les conditions existantes ». La solution d'Engels demeurait entièrement dans le communisme philosophique alors que ce dernier en était déjà parvenu à son point de rupture.

Il s'agissait de refuser tout autant l'égoïsme comme point de départ que le Genre ou l'Homme. Déjà, dans *La Sainte Famille*, contre la position de Bauer sur la nécessité de l'État pour maintenir la cohésion des différents atomes égoïstes, Marx affirme : « A parler avec précision et au sens prosaïque du terme, les membres de la société bourgeoise ne sont pas des atomes. [...] L'individu égoïste de la société bourgeoise a beau, dans sa représentation non sensible et son abstraction sans vie, se gonfler jusqu'à se prendre pour un atome, c'est-à-dire un être sans la moindre relation, se suffisant à lui-même, sans besoin, *absolument plein*, en pleine félicité, l'infortunée *réalité sensible*, elle, ne se soucie pas de l'imagination de cet individu ; et chacun de ses sens le contraint de croire à la signification du monde et des individus existant en dehors de lui ... Ce qui assure la cohésion des atomes de la société bourgeoise, ce n'est donc pas l'État, c'est le fait que ces atomes ne sont des atomes que dans la *représentation*, dans le *ciel* de leur *imagination*, - et qu'en *réalité* ce sont des êtres prodigieusement différents des atomes : non pas des *égoïsmes divins*, mais des *hommes égoïstes*. » (*op. cit.*, pp.146-147). On dirait du Stirner, mais cela en est radicalement différent.

L'individu n'est plus un principe, mauvais ou bon, et surtout antithétique de la communauté. L'égoïsme est bien la vérité de la société bourgeoise, mais il ne peut s'agir de la renverser ou de fonder quoi que ce soit sur lui, car il est déjà renversé en tant que principe dans cette société bourgeoise même. L'individu est une donnée concrète, riche en relations déterminées (propriété privée, exploitation, concurrence). « Stirner, idéologue de l'égoïsme bourgeois, se révélait incapable, selon Marx, de sortir du cercle métaphysique abstrait en privilégiant l'atome par rapport à la totalité, dans la tradition de la monade leibnizienne, qui ignore les déterminations concrètes. » (Daniel Joubert, *op. cit.*, p.53). Cependant, poursuit Joubert, dans *La Sainte Famille* (p.158), en acceptant le postulat de Bentham selon lequel « les intérêts individuels sont les seuls réels », Marx considère l'utilitarisme comme la médiation entre le matérialisme d'Helvétius et le communisme d'Owen. En revanche, dans l'*Idéologie allemande* (pp. 450-455), on continue de passer d'Helvétius à Bentham, mais *tout s'arrête là*, dans « l'apologie de l'ordre existant ». Il est devenu

impossible de relier l'utilitarisme au communisme par un tout de passe-passe dialectique : le « renversement ». En effet entre « l'essence devenue consciente d'elle-même de la société bourgeoise » et le communisme, il ne s'agit plus d'un mouvement de l'« homme » (quels que soient les guillemets), mais de la réalité de la lutte des classes. « Apologiste de l'ordre existant » au-delà de toutes les représentations imaginaires de cet ordre, Stirner était ainsi totalement intégré et totalement rejeté.

Stirner a confondu le communisme philosophique avec l'étape suivante, le programmatisme, qu'il préparait mais qui était son dépassement, il n'en demeure pas moins celui qui révèle le lien entre les deux, la maturation de l'un dans l'autre et celui qui fut le révélateur d'une nécessaire rupture à accomplir. Il est remarquable que Stirner soit refoulé aussi bien par les tenants de la persistance chez Marx des niaiseries feuerbachiennes (Rubel) que par les hallucinés de la coupure épistémologique (Althusser), au profit d'un simple dialogue entre Marx et Feuerbach.

Le programmatisme ne peut mener à terme la rupture avec le communisme philosophique parce qu'il se présente comme une philosophie matérialiste de l'histoire des origines jusqu'au communisme. C'est là une téléologie qui constitue toute l'architecture du *Feuerbach* dans l'*Idéologie allemande*, téléologie liée à un sujet, la classe ouvrière, qui est, dans son être, dans le présent, la garantie du futur et de sa réalisation. Le travail peut être aboli, réalisé, conservé, dépassé, tout cela n'a finalement que peu d'importance. Ce qui importe c'est que la classe ouvrière, classe du travail, représente dans le présent l'imminence du futur et en cela qu'il s'abolisse, s'affirme ou se réalise, le travail est cette présence et cette imminence. Seule la critique et le dépassement du programmatisme peuvent être une véritable critique du communisme philosophique.

On ne peut pas regretter la clôture théorique qui est effectuée par Marx et Engels autour de 1846 ou, sans la « regretter », considérer que maintenant nous devrions revenir en deçà de celle-ci. Cela reviendrait à considérer que l'humanisme qui est alors pulvérisé est ce que nous entendons maintenant par communisation. L'histoire de la lutte de classe et donc de la théorie communiste est à la fois divisée en unités discrètes et une parce que divisée. Chaque période nouvelle constitue son unité et son originalité comme dépassement de la période précédente dans la mesure où elle constitue en limites ce qui n'en n'était pas pour la période antérieure mais qui était sa raison d'être et sa dynamique. Cette dynamique dans la période postérieure est conçue comme l'impossibilité révolutionnaire de la période antérieure dans ses propres termes et déterminations. C'est ainsi, dans ce processus, que sont constamment réinvestis, dans les périodes postérieures, comme étant partie prenante d'elles-mêmes et constitutives de leur propre existence et de leur propre théorie, les éléments de la période antérieure. Si nous pouvons maintenant envisager l'abolition du travail comme celle de l'État ou de l'argent, ce n'est pas comme aboutissement-réalisation de la condition humaine *représentée* dans une classe, mais parce que cette classe n'est qu'une classe du mode de production capitaliste, qu'elle a toute sa définition, son existence dans ce qui lui fait face, le capital. En cela nous ne cherchons pas dans le

travail, l'État ou l'argent en tant que tels la cause de l'aliénation et son possible dépassement. Ils ne sont pas ce qui nous sépare de notre essence sociale, parce que celle-ci n'existe pas et n'est que *le produit de la conceptualisation du travail, de l'argent et de l'État comme des médiations nous en séparant*. Si vous voulez abolir le travail, l'État ou l'argent, alors vous avez une essence de l'homme. La clôture théorique de 1846, nous la reprenons dans toute sa positivité dans la mesure même où nous sommes capables d'en dépasser la limite qu'elle est devenue pour elle-même comme programmatisme.

Il faut se garder de considérer les textes de Marx et Engels comme une unique parole révélée par étapes, il faut les immerger dans leur contexte et les problématiques de l'époque dans lesquelles ils sont enfoncés jusqu'au dessus des yeux. En 1845-46, dans l'*Idéologie allemande*, cette clôture est encore bien ambiguë. Si l'on en croit Engels, Marx, « lorsque nous nous retrouvâmes à Bruxelles, au printemps 1845, avait déjà tiré de ces bases (celles établies à Paris pendant l'été 44, nda) une théorie matérialiste de l'histoire qui était achevée dans ses grandes lignes...(*donc l'exécution de Feuerbach, nda*) » (Préface de 1885 aux *Révélations sur le procès des communistes à Cologne*). Cependant, quelques jours avant de commencer la rédaction de l'*Idéologie allemande*, Engels écrit à Marx : « Kriege est un fameux agitateur (quelques mois plus tard, il sera théoriquement éliminé pour ses positions sur la propriété foncière et sa proximité avec Weitling, cf. *Circulaire contre Kriege, nda*). Il te racontera bien des choses sur Feuerbach : le lendemain de son départ est arrivée une lettre de Feuerbach qui m'était adressée, nous lui avions en effet écrit. Feuerbach déclare qu'il doit commencer par anéantir la religion, avant de pouvoir s'occuper assez du communisme pour s'en faire le porte-parole dans ses écrits (il semblerait que le premier "idiot utile" de l'histoire du communisme pouvait devenir encombrant, le cave se rebiffe, nda). Il ajoute qu'en Bavière, il est trop coupé de la vie pour pouvoir entreprendre cette tâche. Il se déclare du reste communiste et pour lui la seule question serait celle des modalités de la réalisation du communisme. Il se peut qu'il vienne cet été en Rhénanie et il devrait alors pousser jusqu'à Bruxelles : *nous lui apprendrons comment le réaliser* (souligné par nous). » (25 février 1845, la lettre n'est achevée que le 7 mars). Comme nous l'avons déjà dit, la *théorie* du dépassement du communisme philosophique, plus que dans le texte de l'*Idéologie allemande*, il faut aller la chercher dans la pratique de Marx et Engels, pas toujours en accord avec le texte ambigu qu'il rédige au même moment.

2 Chez Hegel, dans les Principes de la philosophie du Droit, la « vie morale », c'est la famille, la société civile, la juridiction, l'administration et l'État ; le concept de « moralité » est construit à partir de celui de la « volonté ».

L'abolition du travail dans la théorie de Marx et Engels (1845 -1847)

La théorie de Marx et Engels entre 1845 et 1847 est un ensemble incluant la rédaction de *l'Idéologie allemande* et leur pratique militante.

L'abolition du travail dans l'Idéologie allemande

Le communisme philosophique est le communisme des *abolitions*, abolition de tout ce qui s'impose à l'homme comme médiation le séparant de lui-même et de son monde, de son essence comme communauté. Nous avons déjà vu que parmi toutes ces abolitions, il en est une qui est au cœur du système : l'abolition du travail. Ce thème, présent dans *Sur la question juive*, dans *l'Introduction de 1843*, dans les *Manuscrits de 1844* et dans les *Gloses marginales* est expressément développé par trois fois dans la première partie de *l'Idéologie allemande* (I.A.). N'oublions pas que ce même thème n'est pas spécifique à Marx et Engels, mais qu'il appartient à tous les auteurs de ce communisme, il est développé par tous les communistes allemands des *Annales franco-allemandes* ou du *Vorwärtz*. Nous sommes face à un problème, c'est dans le texte qui se présente lui-même comme celui de la rupture d'avec la philosophie que cette abolition apparaît de la façon la plus explicite. Avant même de comprendre dans la problématique de l'I.A. la place et le sens de cette abolition, c'est l'ambiguïté fondamentale de ce texte qu'il faut brièvement saisir. Nous pouvons dire que si, avec l'I.A., Marx et Engels sortent de la philosophie, ils ne sont pas encore sortis de la sortie.

La dualité de l'Idéologie allemande

Cette dualité, nous pouvons en rendre compte de la façon la plus simple et la plus synthétique au travers de deux citations définissant le prolétariat en tant que classe révolutionnaire :

- « Tandis que la bourgeoisie de chaque nation conserve encore des intérêts nationaux particuliers, la grande industrie créa une classe dont les intérêts sont les mêmes dans toutes les nations et pour laquelle la nationalité est déjà abolie, une classe qui s'est réellement débarrassée du monde ancien et qui s'oppose à lui en même temps. » (I.A., p.90) Signalons qu'ici la « nationalité » qui est abolie, c'est l'ensemble des rapports sociaux constituant la « société civile ».

- « Une transformation massive des hommes s'avère nécessaire pour la création en masse de cette conscience communiste, comme aussi pour mener à bien la chose elle-même ; or, une telle transformation ne peut s'opérer que par un mouvement pratique, par une révolution ; cette révolution n'est donc pas seulement rendue nécessaire parce qu'elle est le seul moyen de renverser la classe *dominante*, elle l'est également parce que seule une révolution permettra à la classe qui renverse l'autre de *balayer toute la pourriture du vieux système qui lui colle après* (souligné par nous) et de devenir apte à fonder la société sur des bases nouvelles. » (I.A., p.68)

La première citation renvoie à *l'Introduction de 1843* et au communisme philosophique, c'est dans la problématique qu'elle définit que se situe l'abolition du travail ; la seconde considère le mode de production capitaliste

comme réel, nécessaire, et le prolétariat comme une classe de ce mode de production, ainsi que la révolution comme dépassement de ses contradictions propres.

Le communisme philosophique que théorise Marx de 44 à la mi-46, c'est-à-dire des *Gloses marginales* sur la révolte des tisserands silésiens (après les *Manuscrits de 1844* et les *Notes sur Mill*, après la « découverte du prolétariat » et de la révolution comme son automouvement) jusqu'à la fin de la rédaction de l'I.A., suppose un prolétariat qui en est d'abord le représentant, puis le porteur et enfin (I.A.) l'incarnation. Ce prolétariat est résumé par la formule : « ...une classe qui s'est réellement débarrassée du *monde ancien* (souligné par nous) et qui s'oppose à lui en même temps. » C'est précisément, dans le texte, la classe qui résulte de la « victoire contre l'artisanat », de la « victoire de la ville sur la campagne » (p. 90).

La catégorie de « monde ancien » est extrêmement ambiguë, à cette époque, chez Marx. Dans *l'Introduction à la critique de la philosophie du droit*, elle désigne la société d'ordres d'ancien régime, ici elle désigne clairement le monde de la « grande industrie ». Cependant, lors de la fête commémorative de la Révolution Polonaise de 1830, organisée le 29 novembre 1847 à Londres, la veille de l'ouverture du second congrès de la *Ligue des Communistes*, Marx prend la parole en évoquant la révolution imminente (la vague de 48 commence en fait en novembre 47 en Suisse et touche peu après les villes du nord de l'Italie) : « L'ancienne Pologne n'est plus et nous serions les derniers à souhaiter sa restauration. Mais ce n'est pas seulement l'ancienne Pologne qui est perdue, l'ancienne Allemagne, l'ancienne France, l'ancienne Angleterre, toute l'ancienne société est perdue. Mais la perte de l'ancienne société n'est pas une perte pour ceux qui n'ont rien à perdre dans l'ancienne société et, dans tous les pays actuels, c'est le cas de la grande majorité. Au contraire, cette majorité a tout à gagner dans la chute de l'ancienne société, chute qui est la condition même de la fondation d'une société nouvelle ne reposant plus sur des antagonismes de classes. » La fin de la citation ne permet pas de savoir si « l'ancienne société » qui disparaît est celle du capital et de la grande industrie, sa disparition étant alors, par définition, la « condition » de la fondation de la « société nouvelle », ou si cette « ancienne société » est celle « d'ancien régime » ou de ses vestiges, sa disparition ouvrant la voie au capital et à la grande industrie, eux-mêmes « conditions de la société nouvelle ». Est-ce que « l'ancienne Pologne », « l'ancienne Allemagne » (celle où la bourgeoisie ne parvient pas à assumer son « rôle historique ») étaient la société du capital et de la grande industrie ? Comment ranger dans la même catégorie d'« ancienne société » (quand on raisonne *par pays* et non sur la base d'un système capitaliste mondial dans lequel depuis le second servage, la Pologne aristocratique est totalement intégrée) « l'ancienne Angleterre » et « l'ancienne Pologne » ?

Mais si l'on en revient à la citation de l'I.A., le « monde actuel » est déjà pour le prolétariat de ce « monde actuel », un « monde ancien ». En effet, *côté bourgeois* : le monde actuel implique des « localismes », des « particularités », des « nationalismes », des positions dans la division du travail ; *côté prolétaires* : le monde actuel a supprimé les particularismes, etc., le monde actuel, pour la classe de *l'universalité virtuelle*, est d'ores et déjà un « monde ancien ». Peu importe alors la nature historiquement déterminée de ce « monde ancien », le prolétariat n'en fait pas partie et il possède déjà dans son essence la société nouvelle. Nous développons plus loin à propos de l'abolition du travail cette notion d'universalité virtuelle

du prolétariat (présente dans l'I.A.) par laquelle il est déjà, même négativement, dans le capital, un au-delà du capital

Cette universalité virtuelle d'où procède l'abolition du travail est celle du prolétariat *déjà débarrassé de la pourriture*, la classe qui s'est réellement débarrassée du monde ancien et qui s'oppose à lui en même temps.

Les deux approches du prolétariat comme classe révolutionnaire se réfèrent à un thème identique qui est le thème central des *Thèses sur Feuerbach*. Le thème en question est manifestement celui de la coïncidence de la transformation des circonstances et de la modification de soi ou autotransformation, thème qui est expressément formulé dans ces thèses et, sous le concept de *pratique révolutionnaire*, en constitue la clé. La 6^e thèse, dont nous avons déjà parlé, nous dit que « l'essence de l'homme » c'est « l'ensemble des rapports sociaux ». Nous avons évoqué le côté absurde (malgré tout le respect envers Marx) de cette définition qui n'en est pas une, qui cherche à faire entrer le vin nouveau dans une vieille outre. C'est ce déséquilibre de la « définition » de l'homme que l'on retrouve dans celle du prolétariat, cette volonté de faire entrer le contenu nouveau, celui de la « situation », des « rapports sociaux », dans la vieille outre de l'essence de l'homme portée par un prolétariat virtuellement au-delà du capital, virtuellement classe universelle. Les deux approches ne définissent pas les termes d'une contradiction, nous assistons en temps réel au processus même de renversement de problématique : de l'essence révolutionnaire humaine du prolétariat face au capital, au dépassement des contradictions internes même du capital auquel le prolétariat appartient. C'est toute la nouveauté de l'*Idéologie allemande*.

Le communisme n'est pas seulement une nouvelle période de l'histoire humaine, il est « le mouvement qui abolit les conditions existantes » et le dépassement de toute l'histoire passée. A partir des *Thèses sur Feuerbach*, le sens de telles formules change totalement. Tout cela ne peut plus être saisi au travers de l'anthropologie feuerbachienne de l'essence de l'homme et de son aliénation. La conception anthropologique postulant une essence de l'homme comme communauté revient à poser le communisme comme une finalité ; il devient le principe, moteur et origine de sa propre production, de toute l'histoire. Celle-ci n'est alors que réalisation. Hegel écrivait : « Le contenu de la Raison est l'idée divine, essentiellement le plan de Dieu » (Hegel, *La raison dans l'histoire*). Il suffit de remplacer l'Esprit ou la Raison de Hegel par l'Humanité et il est possible d'écrire : « le communisme est l'expression tangible de l'humanité enfin réalisée ». L'histoire est un long et lent processus de maturation. On pourrait soutenir que toute l'histoire est l'histoire du communisme ou que l'abolition du capital et donc des classes est la mise à jour de l'humanité qui souterrainement se manifeste dans chaque action du prolétariat.

« L'Esprit se produit lui-même, il se fait lui-même ce qu'il est. Son être n'est pas une existence en repos, mais activité pure : son être est d'avoir été produit par lui-même, d'être devenu pour lui-même, de s'être fait par soi-même. Pour exister vraiment, il faut qu'il ait été produit lui-même : son être est le processus absolu. Ce processus de médiation de lui-même avec lui-même et par lui-même, implique que l'Esprit se différencie en moments distincts, se livre au mouvement et au changement et se laisse déterminer de diverses façons. Ce processus est aussi, essentiellement, un processus graduel et l'histoire universelle est la manifestation du processus divin, de la

marche graduelle par laquelle l'Esprit connaît et réalise la vérité. Tout ce qui est historique est une étape de cette connaissance de soi. Le devoir suprême, l'essence de l'Esprit, est de se connaître soi-même et de se réaliser. C'est ce qu'il accomplit dans l'histoire : il se produit sous certaines formes déterminées, et ces formes sont les peuples historiques. Chacun de ces peuples exprime une étape, désigne une époque de l'histoire universelle. Plus profondément : ces peuples incarnent le principe que l'Esprit a trouvé en lui et qu'il a dû réaliser dans le monde. Il existe donc entre eux une connexion nécessaire qui n'exprime rien d'autre que la nature même de l'Esprit. [...] Les peuples historiques, les caractères déterminés de leur éthique collective, de leur constitution, de leur art, de leur religion, de leur science, constituent les configurations de cette marche graduelle. Franchir ces degrés, c'est le désir infini et la poussée irrésistible de l'esprit du Monde, car leur articulation aussi bien que leur réalisation est son concept même » (Hegel, *La raison dans l'histoire*, Ed. UGE 10/18 p.97).

La critique de la démarche téléologique de Hegel - et non simplement celle de son idéalisme - est le fondement d'une conception révolutionnaire de l'histoire. Remplacer l'Esprit par l'Humanité, même en tant que prolétariat exploité et abolissant ses conditions d'existence, ne change pas grand chose si l'on conserve la même démarche. Le communisme, ou l'humanité réalisée ou adéquate (sortie de l'aliénation), ne *paraissent* se produire que parce qu'ils sont *déjà* principe. La partie est gagnée d'avance, l'histoire est une vaste plaisanterie d'assez mauvais goût. Toute démarche téléologique conséquentement sanctifie le réel. L'abandon et la critique de l'anthropologie est la dernière étape à accomplir pour fonder une théorie du communisme qui soit une théorie de la lutte des classes et de leur abolition.

Dans l'I.A., Marx et Engels non seulement rejettent l'homme comme concept mais encore expliquent son origine, ses tenants et aboutissants. Si le terme d'humain doit avoir un sens, il ne peut désigner que l'ensemble des rapports que les individus définissent entre eux, or ce sont ces rapports qui deviennent indépendants et leur propre communauté qui affronte ces individus comme quelque chose d'étranger. Elle ne les affronte pas comme « l'aliénation » (la communauté aliénée) affronterait « les hommes » mais en ce qu'ils ne sont que les hommes de cette communauté indépendante, par là même tout aussi limités, que leur communauté est indépendante. C'est chaque fois la période historique suivante qui considère cette limitation comme contingente, démarquant de la sorte un objet, une sorte de noyau qui sera l'humain. En conséquence, si l'on veut voir, dans l'histoire, l'humanité et son aliénation, il faut continuer à suivre Hegel et suivre l'humanité se réalisant au travers de l'État, la morale, la religion, l'art, l'esprit positif des peuples historiques. La téléologie ne peut-être que sanctification de l'ordre du monde et la révolte contre cet ordre n'est qu'une ruse de la Raison elle-même (ou de n'importe quel principe téléologique) afin de parvenir à un stade supérieur.

Dans l'*Introduction de 43*, Marx se sort de cette difficulté par le fameux passage sur « il faut créer une classe à laquelle on n'a pas fait un tort particulier, une classe qui ne revendique rien de particulier, qui soit la perte totale de l'humanité ». Dans ses propres fins particulières, le prolétariat réalise les fins de l'humanité. En fait, c'est une réponse qui demeure bien hégélienne. Ce n'est pas pour rien que le texte s'achève sur « le prolétariat réalisant la philosophie » même si cela n'est que dans sa suppression

(c'est le moins qu'il puisse faire). La téléologie s'achève ici dans la recherche d'un sujet dont la substance soit adéquate aux fins ultimes de l'humanité ou de l'histoire : le prolétariat ou l'État libre. Mais alors la révolution, le dépassement de l'ordre du monde existant, réalise la nature d'un des éléments, d'un des termes de cet ordre. Nous retrouvons le schéma du dépassement comme retour en soi du sujet, qui récupère ce que le développement historique de sa réalisation lui avait opposé comme étranger à lui-même : l'objectivité, ses propres forces sociales, les moyens de production, etc. Le dépassement n'est pas production de nouveau, dépassement des contradictions de l'ancien, mais reprise, retour, ce qui est conforme avec tout le processus téléologique que l'essence de l'homme suppose dans son aliénation. Il n'y a pas de révolution, il y a adéquation au principe originel de l'histoire, au travers de l'activité d'un sujet dont la détermination particulière est conforme ou se confond avec l'universalité. Mais cette dernière, Humanité ou Esprit, étant déjà donnée dans les déterminations antérieures qui n'existaient que par elle, le dépassement n'est qu'une réconciliation entre celle-ci et différentes déterminations de sa réalisation. L'Humanité, l'Esprit, se réconcilient avec leur histoire, leur objectivation, leur détermination.

La révolution communiste est la suppression de tout ce qui peut exister en dehors des individus, l'immédiateté sociale de l'individu, l'individu comme communauté, la suppression de toute séparation. Si on appelle cela « l'humanité réalisée », c'est que déjà, même contrariée, et n'apparaissant que dans la révolte ou l'insurrection, cette humanité existe dans les individus de la société antérieure. Mais alors la communauté qui se dresse face à eux est tout aussi humaine. La difficulté théorique à résoudre pour toute théorie de l'aliénation est celle de la nécessité de l'aliénation, elle ne peut que poser la question en terme de *nécessité* et ne peut pas y répondre. Si cette théorie se trouve face à la question de la *nécessité de l'aliénation* c'est que, paradoxalement, l'aliénation, dans le présent, n'a pas de sens, elle est division du même, donc une séparation qui n'est que contingente. Face à des classes sociales définies réciproquement dans leur antagonisme irréductible, dans une société définie comme un ensemble de relations de production, une telle position devient proprement intenable. Dans *l'Idéologie allemande*, Marx et Engels font table rase de toute cette démarche.

« L'histoire n'est pas autre chose que la succession des différentes générations dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives qui lui sont transmis par toutes les générations précédentes ; de ce fait chaque génération continue donc d'une part le mode d'activité qui lui est transmis, mais dans des circonstances radicalement transformées, et d'autre part, elle modifie les anciennes circonstances en se livrant à une activité radicalement différente, ces faits on arrive à les dénaturer par la spéculation en faisant de l'histoire récente le but de l'histoire antérieure ; c'est ainsi par exemple qu'on a prêté à la découverte de l'Amérique cette fin : aider la Révolution Française à éclater ; de la sorte on fixe à l'histoire ses buts particuliers et on en fait une personne à côté d'autres personnes (à savoir Conscience de soi, Critique, Unique, etc.) tandis que ce que l'on désigne par les termes de "Détermination", "But", "Germe", "Idée" de l'histoire passée n'est rien d'autre qu'une abstraction de l'histoire antérieure, une abstraction de l'influence active que l'histoire antérieure exerce sur l'histoire récente » (I.A., Ed. Soc., p. 66).

« Cette somme de forces de production, de capitaux, de formes de relations sociales, que chaque individu et chaque génération trouvent comme données existantes, est la base concrète de ce que les philosophes se sont représenté comme "substance" et "essence" de l'homme, de ce qu'ils ont porté aux nues » (Ibid., p.70).

« Pratiquement, les communistes traitent donc les conditions créées par la production et le commerce avant eux comme des facteurs inorganiques, mais ils ne s'imaginent pas pour autant que le plan ou la raison d'être des générations antérieures ont été de leur fournir des matériaux, et ils ne croient pas davantage que ces conditions aient été inorganiques aux yeux de ceux qui les créaient » (Ibid., p.97).

« Si l'on considère, du point de vue philosophique, le développement des individus dans les conditions d'existence commune des ordres et des classes qui se succèdent historiquement et dans les représentations générales qui leur sont imposées de ce fait, on peut, il est vrai, s'imaginer facilement que le Genre ou l'Homme se sont développés dans ces individus ou qu'ils ont développé l'homme ; vision imaginaire qui donne de rudes camouflés à l'histoire. On peut alors comprendre ces différents ordres et différentes classes comme des spécifications de l'expression générale, comme des subdivisions du genre, comme des phases de développement de l'Homme » (Ibid., p.93).

Et enfin « Les individus qui ne sont plus subordonnés à la division du travail, les philosophes se les ont représentés, comme idéal, sous le terme d'"Homme", et ils ont compris tout le processus que nous venons de développer comme étant le développement de l'"Homme", si bien qu'à chaque stade de l'histoire passée on a substitué l'"Homme" aux individus existants et on l'a présenté comme la force motrice de l'histoire. Tout le processus fut donc compris comme processus d'auto-aliénation de l'"Homme", et ceci provient essentiellement du fait que l'individu moyen de la période postérieure a toujours été substitué à celui de la période antérieure et la conscience ultérieure, prêtée aux individus antérieurs » (Ibid., p.104).

Les communistes de l'opposition polaire humain/inhumain dont Marx et Engels sont en train de se détacher définitivement substituent l'individu de la société communiste qu'ils imaginent, l'homme réconcilié, à celui des formes sociales antérieures. Il devient évident que pour cet individu toutes les limites antérieures ne peuvent être que contingentes, ce qui, *a contrario* de la misère actuelle, transforme cet individu en noyau substantiel trans-historique. On a alors effectué l'opération consistant à dégager le noyau libre de l'humain ayant dû, pour se retrouver adéquat à lui-même, accomplir tous ces avatars.

Partir des hommes réellement existants, cela signifie que : « Tant que la contradiction n'est pas apparue, les conditions dans lesquelles les individus entrent en relation entre eux sont des conditions *inhérentes à leur individualité*, elles ne sont nullement extérieures et seules, elle permettent à ces individus déterminés et existant dans des conditions déterminées de produire leur vie matérielle et tout ce qui en découle *ce sont donc des conditions de leur manifestation active de soi et elles sont produites par cette manifestation de soi*. En conséquence, tant que la contradiction n'est pas encore intervenue, les conditions déterminées, dans lesquelles les individus produisent, *correspondent donc à leur limitation effective, à leur existence bornée*, dont le caractère limité ne se révèle qu'avec l'apparition de la

contradiction et existe de ce fait pour la génération postérieure. Alors cette condition apparaît comme une entrave accidentelle, alors on attribue à l'époque antérieure la conscience qu'elle était une entrave. Ces différentes conditions qui apparaissent d'abord comme conditions de la manifestation de soi, et plus tard comme entraves de celle-ci, forment dans toute l'évolution historique une suite cohérente de modes d'échange. » (*Ibid.*, Ed. Soc., p. 98). La contradiction « qui apparaît » dont parle Marx dans *l'Idéologie allemande* est celle entre les forces productives et les modes d'échange (les forces productives définies comme activité des individus - pp. 97 et 98).

Est-ce à dire qu'il n'y a pas, à l'intérieur de la forme historique se reproduisant, de contradiction ? Bien évidemment non. Du fait de la division du travail (division sociale qui est répartition des moyens de production, division entre travail matériel et intellectuel, formes d'appropriation du produit), ces individus limités voient se dresser face à eux de façon indépendante d'eux-mêmes, du fait même de leur division, leur communauté, tout aussi limitée qu'ils le sont eux-mêmes. C'est cela l'aliénation, non celle de l'humain (qui est toujours la vision de l'époque ultérieure sur celles qui l'ont précédée) mais d'individus déterminés engagés dans des formes historiquement déterminées de production de la vie : leur aliénation est la propre manifestation d'eux-mêmes. Même dans leur aliénation, les individus ne sont jamais partis que d'eux-mêmes. Leur propre limitation avec la communauté toute aussi limitée qui se dresse face à eux (union de la classe dominante), est « leur manifestation active de soi », leur aliénation (pour continuer à être compris des philosophes comme dit Marx au début de *l'Idéologie allemande*).

Si plus rien n'est donné d'avance, plus d'aliénation comme manifestation d'une essence humaine, déjà vraie et déjà là, dont l'aliénation est même *la preuve*, si nous n'avons qu'une société divisée en classes dans laquelle les prolétaires ne sont pas les porteurs de l'humanité ou de la réalisation de la philosophie, mais seulement de leur exploitation qui les définit dans cette société, c'est la théorie de la révolution qu'il faut reprendre sur des bases entièrement nouvelles. Il ne suffit plus d'abolir les médiations nous séparant de la communauté, mais il faut définir la *pratique révolutionnaire*. C'est le concept clé des *Thèses sur Feuerbach*.

La pratique révolutionnaire a, bien sûr, un sens politique et social, mais aussi un sens plus large : la transformation de la nature par l'activité humaine (le travail). C'est une pratique objective parce que l'objectivité est activité humaine concrète (comme activité, Feuerbach ne conçoit que l'activité théorique, la réalité n'est qu'objet, passivité), c'est une pratique révolutionnaire en ce qu'elle *transforme* la nature et la société, elle est *critique* parce qu'elle nie l'état de choses existant. Mais la plus grande portée de ce concept, sa radicale nouveauté en tant que théorie de la révolution, c'est d'affirmer la coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ou changement de soi-même. Marx dépasse ici, dans le milieu révolutionnaire des années 1840, le clivage entre le matérialisme du XVIII^e siècle et le jeune hégélianisme de gauche (travail du négatif comme conscience). Pratiquement et politiquement, ce concept signifie le dépassement du néo-babouvisme (changer les circonstances pour changer les hommes) et du courant « utopico-éducationniste » (changer les hommes d'abord pour changer progressivement les circonstances). Le concept de « pratique révolutionnaire », produit dans les *Thèses*

sur *Feuerbach*, est le noyau de cette idée qui bouleverse de fond en comble le communisme théorique au milieu des années 1840 : *l'auto-émancipation* du prolétariat. Au cours de la lutte de classe, le prolétariat se transforme lui-même et trouve la capacité, dans son affrontement avec la société capitaliste, dont il est une classe, de construire une nouvelle société.

C'est une auto-émancipation, le prolétariat n'est qu'une classe de cette société, il n'est pas l'humanité souffrante, la perte de l'homme qui contient virtuellement son regain total : « Une transformation massive des hommes s'avère nécessaire pour la création en masse de cette conscience communiste, comme aussi pour mener à bien la chose elle-même ; or, une telle transformation ne peut s'opérer que par un mouvement pratique, par une *révolution* ; cette révolution n'est donc pas seulement rendue nécessaire parce qu'elle est le seul moyen de renverser la classe *dominante*, elle l'est également parce que seule une révolution permettra à la classe qui renverse l'autre de *balayer toute la pourriture du vieux système qui lui colle après* (souligné par nous) et de devenir apte à fonder la société sur des bases nouvelles. » (*I.A.*, p.68). Non seulement la « pourriture du vieux système lui colle après », mais encore cette pourriture est sa définition : « Stirner croit ici que les prolétaires communistes qui révolutionnent la société et établissent les rapports de production et les formes des relations sur une base nouvelle, c'est-à-dire sur eux-mêmes, en tant qu'hommes nouveaux, sur leur nouveau mode de vie, restent "ceux qu'ils étaient dans le passé". La propagande inlassable que font les prolétaires, les discussions qu'ils organisent entre eux quotidiennement, prouvent à suffisance *combien peu eux-mêmes veulent rester "ceux qu'ils étaient"* (souligné par nous), et combien d'une manière générale, ils souhaitent que les hommes ne restent pas "ceux qu'ils étaient". Ils ne resteraient "ceux qu'ils étaient dans le passé" que si, avec saint Sancho, ils "cherchaient la faute en eux-mêmes" ; mais ils savent trop bien que c'est seulement lorsque les conditions seront modifiées qu'ils cesseront d'être "ceux qu'ils étaient" et c'est pourquoi ils sont décidés à modifier ces conditions à la première occasion. Dans l'activité révolutionnaire, se changer soi-même et changer ces conditions coïncident. » (*I.A.*, p.242). La dernière phrase répète à l'identique une formule des *Thèses*. Le thème est récurrent dans *l'Idéologie allemande*, c'est le cœur de la conception de l'auto-émancipation du prolétariat : les prolétaires, agissant en tant que classe, abolissant leurs propres conditions d'existence qui les définissent, se transforment eux-mêmes. Ils ne sont le « regain » de rien et ne font que partir de leur condition existante dans cette *société*. Marx, dans un passage moins connu de *l'Idéologie allemande* va même plus loin, parlant de « la phrase de Saint Simon relative au libre développement des dispositions naturelles des individus », il commente : « Son expression exacte (de cette phrase, nda), c'est cette absurdité selon laquelle les individus qui forment la société veulent conserver leur individualité, rester ce qu'ils sont, tout en exigeant de la société une transformation qui ne peut émaner que de leur propre transformation. » (*I.A.*, p.525). Enfin : « Quant au sens de la formule "se dégager de l'ordre existant", nous le connaissons déjà. C'est la vieille illusion selon laquelle l'État s'effondre de lui-même sitôt que tous ses membres s'en retirent et l'argent perd sa valeur si tous les ouvriers refusent de l'accepter. [...] ce vœu pieux est illusoire et impuissant. C'est la vieille illusion selon laquelle il dépend du bon vouloir des gens que changent les conditions existantes, ces conditions étant des idées.

Vouloir transformer la conscience, une conscience séparée des conditions réelles, ce dont les philosophes font une profession, c'est-à-dire une affaire, voilà encore un produit, un élément constitutif de ces conditions existantes. [...] Pour lui (Stirner, nda), il y a d'un côté la "transformation de la situation" et de l'autre les "hommes", et ces deux aspects sont complètement séparés. Sancho n'est même pas effleuré par l'idée que la "situation" a toujours été *la situation de ces hommes* (souligné par nous) précisément et qu'il n'a jamais été possible de la transformer sans que les hommes se transforment et, pour en arriver là, aient été "mécontents d'eux-mêmes" dans leur situation antérieure. » (I.A., p.416).

Le premier argument de Marx est de dire que ce « retrait » n'est pas possible dans la mesure où cela revient à considérer l'argent, l'État, etc., comme des idées et non comme un rapport social dans lequel les « gens » qui sont engagés sont définis, d'où la simultanéité de la transformation des circonstances et de la modification de soi. Cela nous amène à une remarque marginale : au-delà de l'extrême diversité de l'anarchisme, ce qui fait son originalité c'est de n'avoir jamais accepté cette simultanéité et toutes ses conséquences, évoluant toujours entre le changement des circonstances ou le changement de soi, entre l'activisme et l'éducationnisme. Ce refus définit ce qu'en prenant quelques risques on peut appeler une « sensibilité anarchiste » qui traverse ses diverses composantes. A la fin du XIX^e, alors que le marxisme sombrait momentanément dans la confusion du cours du capital et de celui de la révolution, l'anarchisme a pu maintenir la perspective d'action autonome de la classe et de l'activité révolutionnaire comme rupture. Mais l'anarchisme (jusqu'à maintenant) a payé cela de son idéalisme, sa croyance en la défense et la réalisation de *principes* se référant soit à l'« homme », soit aux « formes » de la lutte de classe, et souvent liant les deux, ce qui le conduit aujourd'hui, assez souvent, à un démocratisme ou un alternativisme plus ou moins radical. Au cours du XX^e siècle, malgré des positions souvent très proches entre la frange ultra-gauche du marxisme (débarrassée de l'identification entre le cours du capital et celui de la révolution, ne pouvant plus reconnaître dans la puissance existante de la classe dans le mode de production capitaliste le marchepied de la révolution) et de nombreux courants anarchistes, cet idéalisme au sens fort du terme, comme idéalisme philosophique, a toujours fait la différence.

Le second argument est que l'on ne se « dégage » de l'argent qu'en abolissant le rapport social qui fait qu'il y a échange et monnaie, non en changeant son rapport à l'argent ; on se change soi-même en changeant les circonstances, parce que, proposition *fondamentale*, nous sommes notre situation sociale. *La "situation" c'est notre situation, c'est nous.*

Nous avons relevé que cette proposition est récurrente dans *l'Idéologie allemande*, son expression la plus percutante étant la nécessité pour le prolétariat de se « débarrasser de toute cette pourriture qui lui colle à la peau », expression répétée sous la forme « ne pas rester ce qu'il est ».

l'Idéologie allemande entrecroise constamment deux types de problématiques : une problématique historique, une problématique philosophique. Les deux problématiques s'entrecroisent précisément dans le concept central de *l'Idéologie allemande*, celui de « division du travail ». Dans ce concept, le travail est simultanément, d'une part, un concept pour lui-même (la communauté humaine divisée, l'activité générique devenue « moyen

»), c'est-à-dire un concept structurant et, d'autre part, un concept construit par les rapports sociaux d'un mode de produire déterminé, c'est-à-dire un concept non-premier (structuré). Le texte de *l'Idéologie allemande* demeure dans cette ambiguïté et l'abolition du travail devenant manifestation de soi est une abolition/libération. Tout juste un an après, l'ambiguïté n'existe plus. Dans un texte préparatoire à l'écriture du *Manifeste*, en juin 47 (I.A. est achevée en mai/juin 46), Engels, avec une référence évidente à *l'Idéologie allemande* et au *Catéchisme* de Moses Hess révèle que la « manifestation de soi » n'est rien d'autre que la libération du travail : « Ces pauvres individus (les Fourieristes) parlent de rendre le travail attrayant et ils ne semblent pas savoir que, dans une société fondée sur les lois naturelles (*sic*), le travail, qui est la *manifestation de la vie*, de l'individu, n'a vraiment pas besoin de moyens attrayants, que le travail est lui-même ce qu'il peut y avoir de plus attrayant. » (juin 47).

Dans *Sur la Question juive*, la critique de la société civile bourgeoise était menée en tant que sphère de l'égoïsme, de la guerre de tous contre tous qui déchire tous les liens génériques entre les hommes et met à leur place le besoin égoïste qui décompose le monde des hommes en un monde d'individus isolés, la tâche de l'émancipation humaine n'est assignée à aucune classe en particulier. Les mécanismes de ce communisme philosophique se retrouvent dans *l'Idéologie allemande*, mais une classe incarne l'émancipation humaine (l'incohérence de la définition). C'est le monde du travail qui est l'isolement des uns par rapport aux autres des travaux et du travail général/social par rapport à ses conditions qui sont son œuvre. Si dans la problématique (système) de *l'Idéologie allemande*, Marx aboutit à « l'abolition du travail » cela est nécessité par la définition et le rôle du travail dans le système. *L'abolition du travail est le moyen terme du retour en soi du sujet dans la « manifestation de soi », de la « récupération de l'essence de l'homme par lui-même ».*

L'abolition du travail dans *l'Idéologie allemande* demeure la réalisation de la communauté humaine. Le but lui-même, exprimé comme « communauté humaine », contient l'erreur dans sa médiation, l'abolition du travail.

L'abolition du travail

Trois références :

- Citation 1 : « Dans toutes les révolutions antérieures, le mode d'activité restait inchangé et il s'agissait seulement d'une autre distribution de cette activité, d'une nouvelle répartition du travail entre d'autres personnes ; la révolution communiste par contre est dirigée contre le mode d'activité antérieur, elle supprime le *travail* et abolit la domination de toutes les classes en abolissant les classes elles-mêmes, parce qu'elle est effectuée par la classe qui n'est plus considérée comme une classe dans la société, qui n'est plus reconnue comme telle et qui est déjà l'expression de la dissolution de toutes les classes, de toutes les nationalités, etc., dans le cadre de la société actuelle. » (I.A., Ed. Soc., 1968, p.68)
- Citation 2 : « Les individus isolés ne forment une classe que pour autant qu'ils doivent mener une lutte commune contre une autre classe ; pour le reste, ils se retrouvent ennemis dans la concurrence. Par ailleurs, la classe devient à son

tour indépendante à l'égard des individus, de sorte que ces derniers trouvent leurs conditions de vie établies d'avance, reçoivent de leur classe, toute tracée, leur position dans la vie et du même coup leur développement personnel ; ils sont subordonnés à leur classe. C'est le même phénomène que la subordination des individus isolés à la division du travail et ce phénomène ne peut être supprimé que si l'on supprime la propriété privée et le travail lui-même. [...] Mais il apparaît au cours du développement historique, et précisément par l'indépendance qu'acquièrent les rapports sociaux, fruit inévitable de la division du travail, qu'il y a une différence entre la vie de chaque individu, dans la mesure où elle est personnelle, et sa vie dans la mesure où elle est subordonnée à une branche quelconque du travail et aux conditions inhérentes à cette branche. [...] La contradiction entre la personnalité du prolétaire en particulier et les conditions de vie qui lui sont imposées, c'est-à-dire le travail, lui apparaît à lui-même, d'autant plus qu'il a déjà été sacrifié dès sa prime jeunesse et qu'il n'aura jamais la chance d'arriver, dans le cadre de sa classe, aux conditions qui le feraient passer dans une autre classe (à la différence du serf, nda). [...] Donc, tandis que les serfs fugitifs ne voulaient que développer librement leurs conditions d'existence déjà établies et les faire valoir, mais ne parvenaient en dernière instance qu'au travail libre, les prolétaires, eux, doivent, s'ils veulent s'affirmer en tant que personnes, abolir leur propre condition d'existence antérieure, laquelle est, en même temps, celle de toute la société jusqu'à nos jours, je veux dire abolir le travail. » (*ibid.*, pp. 93-94-95-96)

- Citation 3 : « Le travail, seul lien qui les (la majorité des individus, nda) unisse encore aux forces productives et à leur propre existence, a perdu chez eux toute apparence de manifestation de soi et ne maintient leur vie qu'en l'étiolant. Dans les périodes précédentes, la manifestation de soi et la production de la vie matérielle étaient séparées par le seul fait qu'elles incombaient à des personnes différentes et que la production de la vie matérielle passait encore pour une manifestation de soi, une activité d'ordre inférieur à cause du caractère limité des individus eux-mêmes ; aujourd'hui, manifestation de soi et production de la vie matérielle sont séparées au point que la vie matérielle apparaît comme étant le but, et la production de la vie matérielle, c'est-à-dire le travail, comme étant le moyen (ce travail étant maintenant la seule forme possible, mais comme nous le voyons négative, de la manifestation de soi). »

« Nous en sommes arrivés aujourd'hui au point que *les individus* (souligné par nous) sont obligés de s'approprier la totalité des forces productives existantes non seulement pour parvenir à manifester leur moi mais avant tout pour assurer leur existence. Cette appropriation est conditionnée, en premier lieu, par l'objet qu'il s'agit de s'approprier, ici donc les forces productives développées jusqu'au stade de la totalité et existant uniquement dans le cadre d'échanges universels. Déjà, sous cet angle, cette appropriation doit nécessairement présenter un caractère

universel correspondant aux forces productives et aux échanges. L'appropriation de ces forces n'est elle-même pas autre chose que le développement des facultés individuelles correspondant aux instruments matériels de production. Par là même, l'appropriation d'une totalité d'instruments de production est déjà le développement d'une totalité de facultés dans les individus eux-mêmes. Cette appropriation est en outre conditionnée par les individus qui s'approprient. Seuls les prolétaires de l'époque actuelle, totalement exclus de toute manifestation de soi, sont en mesure de parvenir à une manifestation de soi totale, et non plus bornée, qui consiste dans l'appropriation d'une totalité de forces productives et dans le développement d'une totalité de facultés que cela implique. Toutes les appropriations révolutionnaires antérieures étaient limitées. Des individus, dont la manifestation de soi étaient bornée par un instrument de production limité et des échanges limités, s'approprièrent cet instrument de production limité et ne parvenaient ainsi qu'à une nouvelle limitation. Leur instrument de production devenait leur propriété, mais eux-mêmes restaient subordonnés à la division du travail et à leur propre instrument de production. Dans toutes les appropriations antérieures, une masse d'individus restait subordonnée à un seul instrument de production ; dans l'appropriation par les prolétaires, c'est une masse d'instruments de production qui est nécessairement subordonnée à chaque individu, et la propriété qui l'est à tous. Les échanges universels modernes ne peuvent être subordonnés aux individus qu'en étant subordonnés à tous.

« L'appropriation est en outre conditionnée par la façon particulière dont elle doit nécessairement s'accomplir. Elle ne peut s'accomplir que par une union obligatoirement universelle à son tour, de par le caractère du prolétariat lui-même, et par une révolution qui renversera, d'une part, la puissance du mode de production et d'échange précédent, ainsi que le pouvoir de la structure sociale antérieure, et qui développera, d'autre part, le caractère universel du prolétariat et l'énergie qui lui est nécessaire pour mener à bien cette appropriation, une révolution enfin où le prolétariat se dépouillera en outre de tout ce qui lui reste encore de sa position sociale antérieure.

"C'est seulement à ce stade que la manifestation de soi coïncidera avec la vie matérielle, ce qui correspond à la transformation des individus en individus complets et au dépouillement de tout caractère imposé originellement par la nature ; à ce stade, correspond la transformation du travail en manifestation de soi et la métamorphose des relations conditionnées jusqu'alors en relations des individus en tant qu'individus. » (*ibid.*, pp.102-103-104)

Dans le texte de *l'Idéologie allemande*, l'abolition du travail est déclinée à partir de deux thèmes : l'universalité virtuelle du prolétariat en liaison avec l'histoire de la division du travail comme universalisation de la vie productive (citations 1 et 3) ; la contradiction dans la vie de l'individu entre son existence comme personne et son existence comme membre d'une classe (citation 2). Cette seconde problématique peut être considérée comme dérivée de la première. L'une et l'autre de ces problématiques ont pour conséquence de faire de l'abolition du travail la réalisation de la nature révolutionnaire du prolétariat.

1) De la division du travail à la manifestation de soi,

La première partie de *l'Idéologie allemande* (le « Feuerbach »), dans laquelle se trouvent les trois passages sur l'abolition du travail, est le récit du processus par lequel l'histoire s'est universalisée devenant une histoire de l'humanité. L'histoire est devenue l'interaction, l'interdépendance de tous les individus. Cette histoire de l'universalisation vers « l'histoire universelle » est le thème central de cette première partie, celui qui introduit chaque fois « l'abolition du travail ». La division du travail est le principe de cette universalisation progressive, elle détermine les formes de propriété, elle est le principe de leur constitution et de leur dissolution en groupes sociaux de plus en plus larges, elle est universalisation relative car simultanément limitation et particularisation des rapports humains. La succession des modes de production est le grand procès de négation du particularisme.

Le point de départ est l'activité des hommes aux prises avec la nature, le point d'arrivée c'est la société bourgeoise et plus exactement la contradiction que recèle cette société. L'individualité y est devenue un absolu (concurrence universelle), chaque individu est devenu *virtuellement* un représentant du genre humain, mais cela signifie pour le plus grand nombre une contingence absolue des conditions d'existence. Cette contingence est la condition du passage du « virtuel » à « l'effectif », c'est-à-dire ce qui fait que l'on se révolte contre cette universalité négative et qu'on la transforme en universalité positive. Cette situation est intenable, elle contient son « retournement » : la substitution du communisme à la société bourgeoise. « Les forces productives développées jusqu'au stade de la totalité » sont désormais inopérantes en tant que forces d'individus isolés, la contradiction doit se résoudre dans une maîtrise collective de la « totalité des forces productives ». C'est à ce moment que la contradiction est la plus aiguë entre particularité et universalité, ouverture et exclusion, richesse et pauvreté, activité d'autotransformation ayant l'homme comme fin (manifestation de soi) et « production de la vie matérielle » (*I.A.*, p. 103) divisée à l'infini (travail).

Tout cela est parfait et semble pouvoir être maintenant repris mot pour mot, jusqu'à y trouver « l'immédiateté sociale de l'individu » et même l'affirmation selon laquelle la révolution n'est pas seulement communiste dans son résultat mais aussi dans sa « forme », dans son déroulement (*I.A.*, pp. 103-104). Nous pouvons reprendre maintenant les mots, *réinvestir* tout cela dans la théorie présente du communisme, mais avec une extrême prudence qui doit nous faire peser et repeser chaque mot que nous reprenons, car si les mots peuvent être semblables, leur sens et la problématique qu'ils composent ne sont plus les mêmes. Car, prenons y garde, dans toutes ces formules qui nous éblouissent, le prolétariat, loin de s'abolir comme classe par le fait même de l'abolition du capital dont il n'est qu'une classe et qui n'existe que dans l'existence du capital, *se réalise*, réalise ce qu'il est.

Le prolétariat, au moins virtuellement, est *déjà au-delà*, il n'est pas la dissolution comme mouvement interne de ce dont il est la dissolution, mais il est la dissolution *pour elle-même* de ce monde en opposition (face) à ce monde. La condition commune des prolétaires qui les constituait en classe pouvait encore passer, en subsomption formelle du travail sous le capital et dans la phase de déchéance du travail artisanal, pour extérieure à la reproduction du capital et elle l'était réellement dans sa

reproduction. Si bien que le renouvellement de l'achat-vente de la force de travail pouvait apparaître comme fortuit et cette condition être la dissolution de toutes les conditions capitalistes de la production sans trouver en elle strictement leur raison d'être. C'est « la classe qui est la dissolution des conditions existantes » de *l'Introduction de 43* que l'on retrouve, dans *l'Idéologie allemande*, mais actualisée dans les conditions du mode de production capitaliste (alors que dans *l'Introduction de 43*, il s'agit de l'ancienne société, ce que confirme à l'évidence la croyance de Marx, à l'époque, en la possibilité de sauter l'étape bourgeoise en Allemagne). « Tandis que la bourgeoisie de chaque nation conserve encore des intérêts nationaux particuliers, la grande industrie créa une classe dont les intérêts sont les mêmes dans toutes les nations et pour laquelle la nationalité est déjà abolie, *une classe qui s'est réellement débarrassée du monde ancien et qui s'oppose à lui en même temps* (souligné par nous). » (*I.A.*, p. 90).

Ce qui échappe, à ce moment-là, à Marx et Engels c'est que le capital puisse être précisément le *développement* de cette contradiction (les forces productives sociales/les individus isolés), que celle-ci constitue sa raison d'être, son principe, qu'il s'en nourrisse, qu'elle soit son accumulation. Pour Marx et Engels, dès que la contradiction est posée, son dépassement est imminent. C'est, de façon plus générale, ce qui échappe à tous ceux qui croient qu'il suffit que le capital existe pour que soit posé de façon intangible ce qu'est le communisme. Pour eux, le développement ne fait pas partie de la contradiction, il n'est, par rapport à elle, qu'anecdotique et pourrait très bien ne pas être du moment que *La Contradiction* est. Mais c'est alors la contradiction elle-même qui est purement formelle, et si son développement n'est pas nécessaire c'est elle-même qui aurait très bien pu ne pas être.

Nous avons alors deux grandes conséquences. La première conséquence est que le communisme ne se réfère pas, ou alors abstraitement (cf. les tisserands silésiens), à la lutte de classe. La seconde est que le contenu du communisme est *l'abolition (aufhebung)* des conditions existantes. Marx et Engels disposaient de nombreux termes en allemand pour désigner « l'abolition » et le verbe « abolir ». C'est *aufhebung* et *aufheben* qu'ils retiennent, c'est-à-dire, chez Hegel, le moment logique de la subsomption. Cette « abolition » c'est le mouvement du devenir de ce qui est « aboli » comme passage dans un élément supérieur (universel). C'est ce que nous dit clairement la phrase si souvent citée : « Nous appelons communisme le mouvement réel qui *abolit* (souligné par nous) l'état actuel » (*I.A.*, p. 64). La suite nous dit que « le prolétariat ne peut exister qu'à l'échelle de l'histoire universelle, de même que le communisme qui en est l'action, ne peut absolument pas se rencontrer autrement qu'en tant qu'existence historique universelle » (*ibid.*). Insistons. *L'abolition du travail n'est pas celle du prolétariat mais sa libération* : son émancipation par l'abolition de ce qui le liait « en l'étiolant » aux conditions présentes, l'abolition du lien qui l'unissait encore au monde ancien dont il s'était par ailleurs « réellement débarrassé » (on retrouve la structure du communisme philosophique).

« L'appropriation est en outre conditionnée par la façon particulière dont elle doit nécessairement s'accomplir. Elle ne peut s'accomplir que par une union obligatoirement universelle à son tour, de par le caractère du prolétariat lui-même, et par une révolution qui renversera, d'une part, la puissance du mode de production et

d'échange précédent, ainsi que le pouvoir de la structure sociale antérieure, et qui développera, d'autre part, *le caractère universel du prolétariat* (souligné par nous), et l'énergie qui lui est nécessaire pour mener à bien cette appropriation, une révolution enfin où *le prolétariat se dépouillera en outre de tout ce qui lui reste encore de sa position sociale antérieure* (souligné par nous) » (I.A., pp. 103-104). Comme le dit la suite du texte, cet ultime « dépouillement », c'est la « transformation du travail en manifestation de soi ».

L'abolition du travail ce n'est pas l'abolition du prolétariat mais sa *libération*, l'émancipation de ce qu'il est déjà : *l'au-delà de la société bourgeoise dans la société bourgeoise*. C'est-à-dire la victoire du communisme comme « mouvement réel » à l'œuvre dans la société bourgeoise. La société bourgeoise n'est comprise comme contradictoire que parce qu'elle est animée d'un mouvement qui la dépasse et l'abolit (le communisme). Cette conception est encore tributaire de la vision d'un processus révolutionnaire continu de la révolution bourgeoise à la révolution prolétarienne, un processus continu de décomposition/recomposition de la *communauté*. Aujourd'hui, après plus de deux siècles de capitalisme industriel, sauf à construire un humanisme qui sera forcément bancal, nul ne peut continuer à défendre une telle position : le dépassement communiste du mode de production capitaliste n'est pas ce qui rend ce mode de production contradictoire mais le résultat de ses contradictions. Nous ne cherchons plus ce qui est à abolir pour que se libère ce mouvement du communisme, mais comment la contradiction entre le prolétariat et le capital peut être sa propre abolition. Le travail n'est pas plus à abolir qu'à libérer parce qu'il n'y a pas de classe à émanciper qui serait soit contre le travail soit grâce au travail une classe *universelle*.

L'abolition du travail c'est l'appropriation d'une totalité de forces productives par une classe qui est déjà, au moins virtuellement, universelle. Actuellement, à partir de la situation existante, *rien de ce que l'on peut concevoir de la révolution ne se présente comme abolition du travail* parce que le travail n'est pas ce qui relie le prolétariat à l'ancien monde mais ce qui le *définit exhaustivement comme classe de cet ancien monde*. Le prolétariat n'a pas à abolir le travail pour se libérer, mais à abolir le mode de production capitaliste et, par là, à s'abolir lui-même. Il n'a rien à s'approprier, non seulement parce qu'il s'abolit, mais encore parce que cette abolition signifie l'abolition de tout ce qui peut être de l'ordre de l'appropriation.

Si le capital est le procès de production des conditions historiques du communisme, c'est comme capital qu'il est ce procès, et ce procès c'est la contradiction qu'est la lutte de classes. Si l'on veut définir le communisme comme « le mouvement réel qui abolit l'état actuel », on ne parle en fait que du développement de l'exploitation, c'est-à-dire de quelque chose que le prolétariat ne peut pas prendre en charge, quelque chose qui n'existe et ne prend forme dans le capital que contre le prolétariat, quelque chose qui n'existe que de par l'exploitation, quelque chose dont cette dernière est le seul et unique contenu, la seule et unique dynamique. Quelque chose que le prolétariat ne peut s'approprier. Tout ce qui définit « l'universalité » développée par le capital n'existe que dans son implication avec le prolétariat et l'exploitation du travail. La « caducité de la valeur », la « socialisation de la société » ne sont pas des conditions objectives et/ou subjectives laissées à la disposition du prolétariat ou de la classe capitaliste, mais une contradiction *dans le mode*

de production capitaliste entre le prolétariat et le capital, et n'ont pas d'autre existence que cette contradiction. La caducité de la valeur, c'est la caducité capitaliste de la valeur ; la socialisation de la société, c'est la socialisation capitaliste de la société capitaliste ; l'universalité des forces productives c'est l'universalité capitaliste des forces productives adéquates au capital. L'accumulation du capital développe des « tendances » et des « potentialités objectives » contradictoirement à lui, mais ces « potentialités » ne sont pas des données utilisables par la classe ouvrière contre le capital, elles sont le contenu même du cours contradictoire de l'exploitation et de l'accumulation. Ces « potentialités » se dressent, par leur nature capitaliste (et non par leur usage capitaliste), contre le prolétariat et ce n'est qu'ainsi, contre le prolétariat, qu'elles se constituent. La caducité de la valeur, la caducité du salariat, le capital comme contradiction en procès, le travailleur social, ne sont pas des conditions ou des développements du capital contradictoires à ses pré-supposés, mais des contradictions de l'accumulation du capital ; il n'y a caducité de la valeur, du salariat, que parce qu'il y a exploitation et que comme développement de l'exploitation. C'est là le cours même du capital comme contradiction en procès.

L'universalité du capital, c'est l'extraction de sur-travail. Elle n'a pas d'autre réalité et ne place pas le prolétariat en position de « profiter » de cette universalité, mais dans une contradiction avec le capital où il peut l'abolir et communiser la société dans cette abolition par laquelle il s'abolit lui-même. Jusque là, cette universalité, ces « caducités », se dressent inexorablement face à lui dans le capital comme procès et reproduction du rapport d'exploitation et le placent lui-même dans toute la misère du travail salarié. Le prolétariat n'est pas, comme le développe Marx dans *l'Idéologie allemande*, le dépositaire de l'universalité potentielle. Le prolétariat, de par la perte totale qu'il est, ne vit pas déjà pour lui-même au niveau de l'universel qui déjà serait sa définition.

On a vu que *l'Idéologie allemande* met en œuvre deux discours qui s'entrecroisent ou mieux se chevauchent : le discours qu'on peut qualifier d'historique y apparaît comme la définition, l'explicitation, d'un discours de l'essence de l'homme. Cette dernière est historisée mais c'est toujours une essence comme essence communautaire. Le contenu de cette essence communautaire c'est, dans *l'Idéologie allemande*, la division du travail en tant que contenu et manifestation de l'essence sociale de l'homme. L'histoire de l'humanité depuis le « premier fait historique » (I.A., p.57) est, dans *l'Idéologie allemande*, construite comme histoire d'un *principe* : la division du travail. En cela, la division du travail dans *l'Idéologie allemande* demeure, parce que mise en mouvement et historicisée, « l'expression économique du caractère social du travail dans le cadre de l'aliénation. [...] la division du travail n'est elle-même pas autre chose que le fait de poser, d'une manière devenue étrangère, aliénée, l'activité humaine comme une activité générique réelle, ou comme l'activité de l'homme en tant qu'être générique. » (*Manuscripts de 1844*, pp. 111-112). La division du travail fonctionne encore comme principe *essentiel*. *l'Idéologie allemande* est une histoire de la division du travail comme histoire de l'aliénation de l'essence communautaire de l'homme.

Le « travail » est alors explicitement défini comme *ce qui est divisé*. Il n'existe que dans cette division : « Le travail lui-même ne peut subsister qu'à la condition de ce morcellement. » (I.A., p. 102). Il est, dans ce morcellement, la vie générique devenue *moyen* de la vie indivi-

duelle. Il n'est pas sans importance de relever sans cesse dans *l'Idéologie allemande* le passage de la « division du travail » au « travail divisé » : dans cette interchangeabilité des termes apparaît toute l'ambiguïté de la problématique de *l'Idéologie allemande* et de sa « rupture ». La « division du travail », c'est un rapport social concret qui ne peut que s'étudier dans l'étude historique de sociétés particulières. En revanche, le « travail divisé » c'est prendre comme point de départ non pas des formations sociales dans leur spécificité historique, mais une unité, une essence, une communauté présupposée ; les sociétés particulières deviennent un mouvement du travail.

Dans la société capitaliste, le travail, explicitement défini comme « activité matérielle », séparé de la « manifestation de soi », a perdu toute détermination de « manifestation de soi ». Cette dernière, parce que séparée de l'activité matérielle, n'apparaît elle-même que de façon limitée, dans des activités comme l'art ou la pensée, là où l'homme se prend immédiatement pour objet. La distinction entre « travail » et « manifestation de soi » est une distinction qui suppose l'essence de l'homme comme être générique et son aliénation. Avec le travail, la vie productive, vie générique, n'apparaît que comme un moyen de satisfaire un besoin, le besoin de conservation de l'existence physique. La vie générique est devenue le moyen de la vie individuelle, c'est-à-dire que le genre est devenu étranger à l'individu. Le thème de l'abolition du travail dans son devenir en « manifestation de soi » présuppose toute une construction philosophique (cf. *Manuscripts de 1844*, Ed. Soc., pp. 62-64). La réconciliation est présupposée par les concepts mis en œuvre : dans des formations sociales antérieures au capital, même séparé de la manifestation de soi, le travail a été une forme dégradée de la manifestation de soi (I.A., p. 102). Il faut avoir présupposé que le travail est l'objectivation de la vie générique de l'homme, c'est-à-dire ne pas prendre les rapports sociaux capitalistes pour eux-mêmes mais comme manifestation d'une essence aliénée, pour construire l'opposition entre « travail » et « manifestation de soi » et l'abolition du premier comme accomplissement de la seconde.

L'universalité potentielle du travail porte son abolition (ou sa métamorphose ? ...) révolutionnaire en « manifestation de soi ». C'est-à-dire que, potentiellement universel, le travail ne peut plus être « moyen ». Il ne peut plus réduire l'individu à sa particularité dans la mesure où les relations que cet individu entretient sont réellement universelles et dans la mesure où les forces productives qu'il met en œuvre sont elles-mêmes sociales. Le travail se heurte à l'appropriation privée, la distinction entre « travail » et « manifestation de soi » n'a plus lieu d'être.

C'est contre l'oubli de cette transformation que, dans les *Manuscripts de 1844*, est menée la critique du « communisme grossier ». Le communisme des « sectes françaises », c'est la communauté du travail (son obligation, sa répartition et l'égalitarisme de la distribution des choses), c'est la communauté du besoin. Il est grossier en ce qu'il n'a pas de fondement philosophique, ce fondement que lui apporte l'anthropologie de Feuerbach. Ce communisme ne se conçoit pas comme réalisation de l'unité de l'humanité : l'homme comme « société ». Par là, lui échappe l'autotransformation des hommes, c'est-à-dire qu'il n'est que *poiesis* et non *praxis*, il n'est pas réalisation de l'essence humaine.

La *praxis* c'est l'activité libre. Elle est libre car en elle sont identifiées l'autotransformation des individus et la transformation du monde, en fait se prendre soi-même

pour objet et prendre un objet extérieur à soi. La *praxis* chez Marx, dans les *Thèses sur Feuerbach*, a englobé la *poiesis* (c'est la « manifestation de soi » dépassant le « travail » dans son abolition). Les *Thèses sur Feuerbach* fondent une « ontologie de la *praxis* » (Michael Löwy, *op. cit.*, pp. 15-16), c'est-à-dire que la *praxis* est l'essence de l'homme (transindividualité, autotransformation). Dans *l'Idéologie allemande*, cette « ontologie de la *praxis* » devient une « ontologie de la production » (produire c'est l'essence de l'homme). *L'Idéologie allemande* transforme la *praxis* en un concept historique et sociologique : la production. Ces deux ontologies sont unifiées par l'unité de la pratique : « Marx a levé ici un des plus anciens tabous de la philosophie, depuis l'antiquité grecque : la distinction radicale de la *praxis* et de la *poiesis*, la fabrication des choses dans l'affrontement avec la nature. » (Balibar, *La philosophie de Marx*).

Cependant, si Marx lève la distinction dans l'essence de l'homme, il la retrouve dans la société réelle : d'un côté le « travail », de l'autre, la « manifestation de soi ». Les deux activités sont dans leur séparation aussi limitées et misérables l'une que l'autre. Cependant, la seconde, qui prend l'homme pour objet, sa nature intérieure, a la « noblesse » de le considérer comme sa propre fin. Elle mérite encore dans *l'Idéologie allemande*, même à l'intérieur de l'aliénation, l'appellation de « manifestation de soi » ; l'autre, activité matérielle, est le travail. Dans la foulée des *Thèses sur Feuerbach*, *l'Idéologie allemande* fonctionne encore avec une essence de l'homme alors que tout le développement concret historique vient contredire un tel concept. A la fin du *Feuerbach*, par l'abolition du travail et son dépassement en « manifestation de soi », Marx et Engels résolvent la contradiction comme si le développement historique avait eu pour fonction de résoudre la séparation de cette unité, séparation non conforme à l'ontologie de la *praxis*, même transformée en ontologie de la production.

Il faut à nouveau revenir sur l'essence de l'homme dans les *Thèses sur Feuerbach*. On connaît la fameuse *Thèse 6* : « L'essence de l'homme c'est l'ensemble des rapports sociaux ». Au premier abord, la chose paraît parfaite, mais à y regarder de plus près, la chose n'est plus aussi limpide. Elle repose sur une *inadéquation* entre la définition et ce qu'elle est censée définir. La définition signifie que la connaissance des hommes concrets (réels), c'est-à-dire la connaissance des rapports sociaux n'est possible qu'à la condition de se passer complètement du concept d'homme. A la réflexion, la définition ne veut rien dire. Au mieux, la thèse signifie que si l'on veut savoir ce qu'il y a sous ce concept d'homme, ce n'est pas une essence abstraite, mais « l'ensemble des rapports sociaux ». La définition est là pour dire que ce qu'elle définit n'a pas de sens, étrange définition. Etrange définition qui dit que ce qu'elle définit n'existe pas et qu'il faut aller chercher ailleurs. Cet « ensemble des rapports sociaux », « essence de l'homme », c'est bien évidemment la production : la *praxis* comme coïncidence de la transformation de la nature et de l'autotransformation. Ainsi, malgré toute l'étude des « hommes concrets » à laquelle veut se consacrer *l'Idéologie allemande*, au moment de boucler, par la révolution communiste, le processus historique amorcé par le « premier fait historique », Marx et Engels emploient alors toutes les ressources momentanément abandonnées de la philosophie : la fin de la dissociation dont l'histoire spécifique de la division du travail qui sert de fil à *l'Idéologie allemande* n'aura été que le parcours (dans *Marx vs Stirner* - Ed.

l'Insomniaque, Daniel Joubert avance l'hypothèse selon laquelle le dépassement non achevé de Feuerbach est dû à la nécessité de la réfutation de Stirner). L'abolition du travail est alors l'élément systémique nécessaire à la réalisation de cette essence comme ensemble des rapports sociaux, c'est-à-dire comme *praxis*.

Le sujet lui-même de cette réalisation avait déjà lui aussi la solution en lui, c'est-à-dire la capacité d'être ce sujet, de par la contradiction entre son essence de personne et son être d'individu moyen. Après *l'Idéologie allemande*, le concept d'essence de l'homme, qui, dans les *Thèses sur Feuerbach* semblait indiquer ce qu'il faut chercher à définir, sera totalement absent de la recherche qui ne fera intervenir que les concepts nouveaux de mode de production, forces de production, de rapports de production, etc.

2) De la personne à la classe, de la classe à la personne

Privé de tout statut, comme de toute propriété, donc de toute « qualité particulière », le prolétaire les possède virtuellement toutes. Le prolétariat est une classe, c'est-à-dire que son existence d'individu moyen est absolument contingente par rapport à sa « personne ». C'est là où les deux problématiques de l'abolition du travail, comme universalité virtuelle du prolétaire et du prolétariat, se rejoignent. N'existant plus par lui-même (différence avec le serf), il existe virtuellement par tous les autres hommes. « Seuls les prolétaires de l'époque actuelle, totalement exclus de toute manifestation de soi, sont en mesure de parvenir à une manifestation de soi totale, et non plus bornée, qui consiste dans l'appropriation d'une totalité de forces productives et dans le développement d'une totalité de facultés que cela implique. » (*I.A.*, p. 103) L'universalité négative se renverse en universalité positive, la dépossession en appropriation, la perte d'individualité en développement multilatéral des individus, dont chacun est une multiplicité unique de relations humaines. Le travail est aboli et se transforme en manifestation de soi quand, dans son individualité, le prolétaire se fait valoir comme personne.

L'individu qui a la malchance d'être prolétaire est prolétaire (« individu moyen ») et « personne ». Avec la contradiction entre « la personne » et « l'individu moyen », Marx introduit une disjonction qui est à la fois interne puisqu'il s'agit du même individu mais qui n'est pas intérieure à son existence de classe puisque celle-ci s'oppose à son existence de personne. La contradiction est interne à l'individu et non au fait d'être prolétaire (elle implique, dans l'héritage de Kant, de construire l'individu comme personne). Marx nous « prouve » l'existence de cet « individu personnel » en nous disant que, contrairement au noble ruiné qui restait un noble (un lieu commun historico-social), le bourgeois ou le rentier ruinés ne sont plus ni bourgeois, ni rentier. La belle affaire, cela ne signifie qu'une chose : l'individu est ses rapports sociaux. Ce n'est ni sans raison, ni sans conséquence que, pour développer cette distinction de l'individu moyen et de la « personne », c'est-à-dire pour reprendre ce terme éculé de la philosophie, Marx, sous couvert de la critique de Feuerbach, introduise les concepts d'« être » et d'« essence » (*I.A.*, p.74).

En fait, ce travail qui sépare de la communauté, de l'essence de l'homme, qui empêche l'homme de mettre en conformité son être et son essence est *réellement* le travail qui est en train de voir disparaître, dans le cours de la subsumption formelle du travail sous le capital, ses

propres caractéristiques anciennes, du fait même de cette subsumption. C'est, pour parler clair, le travail de l'artisan déclassé étendu à l'ouvrier de la grande industrie. Le « travail qui sépare de la communauté » est un concept qui étend à l'ouvrier de la grande industrie le travail appauvri de l'artisan déclassé : le travail dont on pouvait dire « je produis pour toi » (Marx, *Notes sur James Mill*). Rien dans le travail de l'ouvrier de la grande industrie ne peut être dit le séparant de la communauté, si ce n'est la différence avec la façon dont la philosophie s'est représentée le travail artisanal. Par son travail, il appartient à la société, et, par le rapport de son travail au capital, cette société est contradictoire, contradiction qui est sa reproduction et sa remise en cause comme dynamique du système. Cette problématique, dans laquelle le travail est ainsi décrit, a une référence implicite dans le travail de l'artisan. C'est la disparition de l'artisan comme figure philosophique qui est projetée sur le prolétaire. Ou, autrement dit, c'est le prolétaire, compris comme la figure philosophique disparue de l'artisan, que Marx et Engels, dans *l'Idéologie allemande*, définissent dans les termes de la philosophie comme une différence interne entre l'individu comme « personne » (terme très lourd, c'est l'individu comme fin en soi ne pouvant être utilisé comme moyen, en cela, par nature, la personne ne doit pas être asservie - Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*) et comme « membre d'une classe » (individu moyen), individu amené à faire valoir son existence comme *personne* contre son existence comme membre d'une classe (on est loin du prolétaire du *Capital*) en abolissant le travail.

L'abolition du travail devient pour le prolétariat une action sur soi-même. Pour se libérer le prolétariat doit abolir ses conditions d'existence définies comme « ce qui le relie encore en l'étiolant à la société : le travail ». Cette action révolutionnaire sur soi-même n'est possible que parce que Marx et Engels distinguent, dans le prolétaire, l'individu personnel et l'individu moyen (vivant dans les conditions d'existence de sa classe) ou, dit en philosophe : l'essence et l'être.

Le prolétaire, d'une part, vend sa force de travail, il n'est qu'un élément constitutif du capital ; d'autre part, chaque prolétaire vit cela comme une tragédie individuelle. Marx en déduit que le prolétaire est aussi une *personne* qui se différencie de cette vente, qui se différencie d'être un élément constitutif du capital. Dans un premier temps, cela paraît une évidence. Mais dans un deuxième temps, la question consiste à savoir quels sont les éléments qui se différencient et surtout quelle est la totalité qui se différencie. C'est une totalité qui se différencie et non deux éléments s'opposant sans s'impliquer : « ce que je suis » (la personne) d'un côté, et de l'autre « l'élément du capital », « l'individu moyen ». La totalité qui se différencie, c'est le prolétaire *dans sa situation sociale de prolétaire* face au capital. C'est en tant que prolétaire que s'effectue la différenciation entre l'individu porteur d'une marchandise qui, en ce qui concerne sa valeur d'usage, se confond avec son activité, et cette activité qui devient propriété d'autrui et mouvement étranger dans la mise en valeur du capital, c'est-à-dire que cette « différenciation » est une situation de classe et non une tragédie individuelle. Cette différenciation n'oppose pas, d'un côté, le fait de vendre sa force de travail qui définirait l'aspect « classe », et, de l'autre, la « personne » et son refus ou sa résistance à cette situation. C'est une différenciation qui se déroule à l'intérieur même de la situation de prolétaire. La vente d'une marchandise différencie forcément le vendeur d'avec la marchandise. La grande originalité du

prolétaire comme « vendeur » d'une marchandise, c'est que cette marchandise, la force de travail, est inséparable de sa personne. Ce n'est pas là une « tragédie » qui met en scène l'individu dans son existence humaine d'un côté, et l'individu comme prolétaire de l'autre, mais une distinction qui s'effectue à l'intérieur même du prolétaire, et du prolétariat en général, comme force de travail, valeur d'usage face au capital. C'est tout simplement la lutte de classe du prolétariat en tant qu'« élément constitutif du capital » et *parce qu'il est cet élément constitutif*. C'est en tant que prolétaire, parce qu'il est prolétaire, que le prolétaire « ne veut pas rester ce qu'il est », comme dit Marx dans *l'Idéologie allemande*.

Dans les *Fondements*, Marx revient sur cette question du prolétaire comme personne, mais cette fois pour la présenter comme une « mystification » intrinsèque au « libre » rapport marchand de l'achat-vente de la force de travail.

Pourquoi peut-on considérer que le travailleur est une « personne »? Parce que : « Le travailleur est posé formellement comme une personne qui existe pour soi en dehors de son travail et aliène sa vie comme moyen de sa propre vie. Tant que le travailleur est lui-même une valeur d'échange, il ne peut exister de capital industriel, c'est-à-dire avancé... » (Marx, *Grundrisse*, Ed 10/18, p 69). Voilà pourquoi le travailleur est au départ « pour lui », parce qu'il n'est pas lui-même une valeur d'échange. Dans ce passage, Marx montre la différence entre l'achat en une seule fois de la force de travail de l'esclave, et le rapport qui semble se nouer entre échangistes égaux en ce qui concerne le capitaliste et l'ouvrier. La « personne » c'est l'échangiste, dont l'apparition comme personne est indispensable à la reproduction du rapport capitaliste, mais dont le véritable rapport au capital n'est pas dans son existence de personne, mais d'ouvrier posé dans un rapport de classe avec le capital. En parlant des conditions du capital, dans un passage proche de celui-ci, Marx écrit : « La première condition est l'abolition du système esclavagiste et du servage. La force de travail vivante est propriétaire d'elle-même et dispose dans l'échange de ses propres forces. Des *personnes* (souligné par nous) se font face. Formellement, leur rapport est libre et égal, comme celui de tout échangiste. *Il s'avère que c'est là une illusion et une mystification* (souligné par nous) ; on le constate dès que l'on quitte la sphère strictement économique. (...) L'ouvrier libre vend son activité particulière à un capitaliste particulier, auquel il fait face comme individu indépendant, mais il est clair que tel n'est pas son véritable rapport avec le capital proprement dit, c'est-à-dire avec la classe des capitalistes. Néanmoins, en ce qui concerne sa personne particulière et réelle, il voit s'ouvrir devant lui un vaste champ pour le choix et l'arbitraire, bref pour une liberté formelle » (*ibid.*, Ed Anthropos, t 1, p 428). Le prolétaire comme personne se réduit donc à la liberté de vendre sa force de travail par petits bouts, à Pierre plutôt qu'à Paul.

Ce qui rend la « personne » de l'ouvrier si attrayante c'est la volonté de trouver à tout prix dans la contradiction entre le prolétariat et le capital des manifestations positives de prise en main « par les ouvriers eux-

mêmes » de leurs conditions d'existence. Or il devient de plus en plus dur de voir la révolution comme la prise en main par les ouvriers de leurs usines, il est plus présentable de voir cela comme la prise en main de leur vie par des personnes, il va donc falloir construire la personne dans l'ouvrier. Il ne s'agit pas de dénigrer toutes les manifestations de la lutte de classe qui relèvent d'une « fuite hors du travail », ni même de les considérer comme marginales. Cette volonté de considérer l'activité vendue comme réellement et totalement étrangère à soi est une manifestation essentielle de la lutte de classes, mais n'est qu'une des manifestations essentielles de la lutte de classes. Non un acte *positif* de la personne-prolétaire prenant sa vie en main ou se rebellant en tant que personne. De nos jours, la référence explicitée ou non au prolétaire comme personne permet de conserver une structure auto-organisationnelle et affirmative de la pratique révolutionnaire du prolétariat tout en investissant celle-ci d'un contenu qui est sa négation en tant que classe incluant l'abolition du travail. C'est de cette façon que l'injonction « Ne travaillez jamais » et l'abolition du travail étaient devenues le résumé de la révolution pour l'Internationale Situationniste. A partir du moment où le prolétariat n'incarne plus rien, où il est défini entièrement et exclusivement dans le procès de reproduction social du capital, il n'est nul besoin de faire appel à une contradiction entre l'existence comme personne et l'existence en tant que membre d'une classe pour dire que le prolétaire ne veut pas « rester ce qu'il est ». Les conditions dans lesquelles les individus entrent en relation entre eux, conditions *inhérentes* à leur individualité, nullement extérieures, qui seules définissent ces individus déterminés et leur existence, révèlent leur caractère limité dans le processus contradictoire entre les classes où le prolétariat contre le capital inclut la négation de sa propre existence, parce que le capital lui-même est une contradiction en procès. C'est seulement dans ce mouvement que les individus se transforment et que leur propre définition apparaît comme contingente et limitée.

3) La réalisation du prolétariat

Que cela soit parce qu'il est la classe virtuellement universelle ou parce qu'en lui s'oppose la « personne » et l'appartenance de classe, dans *l'Idéologie allemande*, quand il est question d'abolition du travail, le prolétariat est déjà dans sa *nature* cette abolition. Parce que, dans sa nature, le prolétariat est « débarrassé » de la société du capital, il est révolutionnaire. Il est la dissolution de la société capitaliste comme une nature révolutionnaire et non comme le mouvement même de ce dont il est la dissolution (dissolution de la valeur, etc., sur la base de la valeur, etc.). L'abolition du travail ne s'effectue pas en vertu de pratiques précises (mesures communistes dans le cours de la révolution), elle est contenue dans ce qu'est déjà le prolétariat.

Dans *l'Idéologie allemande*, le prolétariat abolit le mode de production capitaliste *parce qu'il abolit le travail*. Maintenant, dans ce cycle de luttes, le prolétariat est amené à abolir le travail parce qu'il abolit le mode de production capitaliste. Le travers fondamental de

3 L'opposition polaire entre humain et inhumain est le cœur du communisme philosophique. Le réel est irréel car ne correspondant pas à la nature de l'homme, il est donc déjà virtuellement aboli par sa seule confrontation avec l'essence sociale de l'homme. Historiciser l'opposition polaire c'est la détruire : le couple humain/inhumain ne peut fonctionner que comme opposition polaire, sans histoire.

l'Idéologie allemande est de faire de la révolution l'abolition du travail, c'est-à-dire procédant d'une nécessité résidant dans ce qu'est le travail, alors que le travail n'est rien. Dans le communisme, chaque activité est sa propre fin (« manifestation de soi » si on veut) parce qu'il n'y a pas de norme (de généralisation abstraite). Mais pour cela, il faut le développement du capital comme contradiction en procès (la contradiction de la mise en valeur de la valeur). Le problème n'est plus alors « le travail » mais le mode de production capitaliste et ses contradictions.

Ceux qui pensent que Marx et Engels en 1846, avec l'abolition du travail et les autres abolitions, avaient conçu ce que nous pouvons maintenant apercevoir de la révolution et du communisme, ne se rendent pas compte que c'est le fait même de concevoir la révolution comme *abolition du travail* qui distingue leur conception de la nôtre. Cette « abolition du travail » qui est à l'époque, pour Marx, Engels et beaucoup d'autres, le résumé de leur conception de la révolution n'a de sens que dans une perspective qui est, de façon précise, pré-programmatique, cela sans aucune téléologie ou histoire rétrospective des idées. L'abolition du travail c'est *l'émancipation du prolétariat* non pas, bien sûr, comme affirmation du travail, mais comme mouvement de l'affirmation d'une classe qui parce qu'elle est, dans le monde ancien, « débarrassée du monde ancien », représente le mouvement qui abolit les conditions existantes : le communisme. Mais si, comme « action », le communisme existe comme la définition d'une classe de cette société, c'est son organisation indépendante, son renforcement et la poursuite de ses buts propres, la défense de ses intérêts *dans cette société* qui se confondent avec le communisme lui-même. Cela jusqu'au point où les choses ne peuvent que se renverser : si le communisme est l'existence et l'action de cette classe ; l'existence et l'action de cette classe est le communisme. Un an après, « l'abolition du travail » est explicitement devenue la « libération du travail » (Engels, texte préparatoire à la rédaction du *Manifeste*), parce que l'« abolition du travail » c'était *l'émancipation du prolétariat* et l'émancipation du prolétariat son existence actuelle comme action dans la société présente.

Si nous ne restons pas le nez collé aux textes, mais que nous considérons la totalité de l'activité de Marx et Engels, même cet intervalle d'un an disparaît. *On ne peut comprendre le texte de l'Idéologie allemande sans la référence explicite à l'activité pratique de Marx et Engels au moment même où, à Bruxelles, ils rédigent ce texte.* Le glissement est interne à l'activité théorique de Marx et Engels durant l'année 1846, activité théorique qui consiste tout autant dans la rédaction de *l'Idéologie allemande* que dans la constitution du *Comité de Correspondance Communiste*. Le passage au communisme comme défense des buts propres du prolétariat tel qu'il est dans cette société est intrinsèquement le passage de l'abolition du travail à sa libération. « Abolition du travail » et « libération du travail » se chevauchent parce que les deux affirmations renvoient à une réalité unique : existence et action du prolétariat = communisme. Lue de gauche à droite l'égalité nous donne la libération du travail ; lue de droite à gauche elle nous donne l'abolition du travail. Libération ou abolition du travail, mais toujours émancipation du prolétariat parce qu'il est le mouvement même du communisme, c'est-à-dire l'existence potentielle de l'autre société à l'intérieur de l'ancienne, existence par laquelle l'ancienne est conçue comme contradictoire.

Le particulier est déjà l'universel. Si nous partons du particulier nous passons à l'universel par l'abolition du particulier comme étant sa généralisation : libération du travail. Si nous partons de l'universel, l'abolition du particulier qui est le passage à l'universel est l'abolition du particulier comme ce qui le rend particulier par rapport à l'universel : abolition du travail. Cependant le sens de lecture qui va de la classe au communisme s'impose dans la seconde moitié des années 1840 comme celui qu'impose l'activité même du prolétariat et son existence sociale historique, en un mot celui qu'impose les faits. Déjà nous n'en sommes plus à la formule de 1843 : « il nous faut trouver une classe, etc. ». C'est, par là, la médiation historique qui s'impose également parce que c'est dans l'histoire qu'existe le prolétariat réel dont il faut partir. La lecture : communisme = existence et action du prolétariat, nous donne une « définition » qui appartient à la même catégorie de « définitions » que celles que nous avons rencontrées dans la 6^e *Thèse sur Feuerbach*, les définitions inadéquates. Comme pour « l'essence de l'homme », la définition du communisme indique où il faut chercher, mais l'indication de l'endroit où il faut chercher signifie qu'il ne peut y avoir de définition. La définition détruit ce qu'elle définit comme quelque chose qui est défini, elle définit une histoire. Déjà durant l'année 1844, à Paris, Marx a rencontré la classe qu'il s'agissait de trouver, mais c'était encore des « artisans allemands ». Durant l'été 1845, lors de son premier voyage en Angleterre, piloté par Engels, c'est le choc, la découverte du mouvement chartiste. La classe existe et elle a son propre mouvement qui n'est pas celui de la philosophie. Ce sens de lecture qui part de la classe, c'est-à-dire la réalité, imposera toutes ses conséquences théoriques et pratiques : le programmatisme.

L'activité militante

Le communisme est l'activité du prolétariat. Dans *l'Idéologie allemande*, le communisme n'est plus la création imaginaire d'un idéal de société, ni même la « vraie société », qui ne peut qu'advenir du fait de « l'essence de l'homme comme genre ou communauté », mais la nature, les conditions et les buts de la lutte menée au présent par le prolétariat. Le communisme n'est plus une doctrine mais un mouvement. Être communiste, comme il est sèchement répondu à Feuerbach, ce n'est pas avoir des idées communistes, mais être membre d'un parti. Et, être « membre d'un parti », Marx et Engels le mettent en pratique simultanément à leur rédaction de l'ouvrage (rédaction qui n'est qu'un des éléments de leur activité *théorique* du moment). L'essentiel de leur activité de parti, à l'intérieur de la *Ligue des Justes* (même s'ils n'en sont pas formellement membres) est dirigé contre Weitling. La lutte de parti contre Weitling est consubstantielle au contenu théorique de *l'Idéologie allemande*.

Weitling arrive à Londres en septembre 1844. Il est le chef bien aimé qui sort de prison dont six mois de cachot, enchaîné. Il y rejoint les principales figures de la *Ligue* (Schapper, Bauer, Moll) qui ont quitté Paris après l'insurrection manquée du 12 mai 1839. A Londres, les membres de la *Ligue*, c'est essentiel, subissent l'influence du mouvement *ouvrier* chartiste. C'est essentiel, parce que c'est cette présence ouvrière massive qui modifie toute l'approche et la définition du communisme, qui fait prendre à cette définition un sens pratique et historique. Lorsqu'en 1843, Weitling se mit d'un côté à peaufiner la conception de la société idéale par la mise en commun des femmes (Marx qui à l'époque était encore rédacteur

en chef de la Gazette Rhénane publia dans le journal un poème comique de son ami Georg Weerth qui se terminait ainsi : « Oui le monde entier changera/Sous ce gouvernement moderne/Mais les plus belles femmes on réservera/Pour les rédacteurs de la Gazette Rhénane ».) et à concevoir le projet d'une armée de 40 000 voleurs et brigands, destinée à abattre les exploiters dans une impitoyable guerre de guérillas, ce sont les « Londoniens » de la *Ligue* qui s'élevèrent le plus résolument contre ces deux résolutions. Les deux ne sont pas sans rapport : concevoir la société idéale ; l'imposer de façon putscho-idéaliste par l'action d'une catégorie sociale que l'on imagine ne rien devoir aux contradictions de la société bourgeoise.

Les « Londoniens », après l'échec de 1839 et la fréquentation des chartistes en arrivent à ne plus concevoir leur action dans la seule distinction entre « un présent infâme » et un « avenir radieux » (Schapper contre Weitling, en juin 45). Le fossé entre Weitling et les Londoniens se creuse quand ces derniers, pour couvrir l'activité de la *Ligue*, créent l'*Association des ouvriers allemands de Londres* (environ 500 membres), association légale de propagande où les conditions d'admission étaient relativement lâches : d'après les statuts, « tout homme gagnant honnêtement son pain (souligné par nous) et n'ayant à se reprocher aucune action contraire à l'honneur », peut faire partie de l'association. Nicolaïevski (*Karl Marx* - Ed. Gallimard, 1937 - la moitié du livre est consacrée aux années 1842/1848) cite une longue lettre de l'économiste Hugo Hildebrand - représentant de la bourgeoisie libérale allemande - où il dépeint la vie de l'Association dont il fut l'hôte en avril 1846, au moment où Marx, à Bruxelles, rédige l'*Idéologie allemande* et met sur pied ses « Comités de correspondance ». Si, pour être formellement membre, il fallait que l'admission soit proposée par un membre et approuvée par un second membre, on pouvait cependant participer aux séances sans être formellement membre. On fumait beaucoup, chacun avait toujours son pot de bière devant lui et on était contre l'émancipation des femmes. L'*Association* absorba rapidement l'essentiel de l'activité des « Londoniens ».

Weitling, au cours d'une réunion de l'*Association* (fin juin 45, juste avant le voyage en Angleterre de Marx et Engels qui, momentanément, interrompt la rédaction de l'*Idéologie allemande*), déclare : « Je pense que tous sont mûrs pour le communisme, même les criminels. C'est précisément l'ordre actuel de la société qui produit les criminels ; il n'en existerait pas dans la communauté. Ou bien l'humanité est, nécessairement, toujours mûre pour la révolution, ou bien elle ne le sera jamais. Ces derniers mots appartiennent à la phraséologie de nos adversaires. Si nous les écoutions, nous n'aurions plus qu'à nous croiser les bras en attendant que les alouettes nous tombent toutes rôties dans la bouche. » (Nicolaïevski, *op. cit.*) Le sens de cette déclaration n'est pas évident, le contexte et la réponse qui va suivre de Schapper l'éclairent : l'humanité est mûre pour le communisme, mais il ne faut pas attendre qu'elle fasse la révolution. « Schapper répliqua à Weitling que lui-même avait tenu ce langage dix ans, huit ans et même six ans auparavant. Mais, aujourd'hui, après de nombreuses et d'amères expériences, il était forcé de se rallier à cette phrase de la réaction : les hommes ne sont pas encore mûrs ; car s'ils l'étaient, on ne pourrait plus dire cela. Il conclut sa riposte à Weitling en déclarant qu'une vérité ne pouvait être enfoncée dans les crânes à coups de crosse de fusil. » (*ibid.*)

La rupture définitive entre Marx et Weitling eut lieu le 31 mars 1846 : en février 46, une lettre de Weydemeyer à sa fiancée rapporte encore des nuits passées à jouer aux cartes entre Weitling, Weydemeyer, Marx et son beau frère - frère de Jenny - puis à courir les estaminets de Bruxelles au petit matin. Lors d'une réunion du *Comité de correspondances* à Bruxelles, lorsqu'a lieu la rupture, il est remarquable que la violence avec laquelle elle se produit ne porte pas immédiatement sur la « doctrine », sur la « conception de l'"histoire" », mais sur la pratique la plus triviale : l'*activité de propagande*. Il faut citer la charge impitoyable que mène Marx contre Weitling lors de cette réunion telle que la rapporte Annenkov (*Introduction historique* de Riazanov, in "*Le Manifeste communiste*", Ed. Costes). La réunion commence par un exposé introductif d'Engels rapporté par Annenkov : « Il y exposa combien il était nécessaire que les hommes qui s'étaient consacrés à la *réforme du travail* (souligné par nous, la réunion a lieu avant même la fin de la rédaction de l'*Idéologie allemande* et son "abolition du travail") s'exposassent clairement leurs vues réciproques et arrêtaient un programme général qui serait pour tous les participants n'ayant pas le temps ou pas la possibilité de s'occuper de questions théoriques, le drapeau autour duquel ils pourraient se rassembler. Alors Marx prend la parole : "Dites-nous donc, Weitling, vous qui avez fait tant de bruit en Allemagne, avec votre propagande communiste et qui avez attiré tant d'ouvriers à qui vous avez fait perdre leur situation et leur morceau de pain, par quels arguments défendez-vous votre agitation social-révolutionnaire et sur quoi comptez-vous la baser à l'avenir ?" Weitling répliqua que "sa tâche n'était pas de créer de nouvelles théories économiques, mais d'accepter celles qui, comme on l'avait vu en France, étaient le mieux à même d'ouvrir les yeux aux ouvriers et de leur apprendre à ne pas ajouter foi à des promesses et de n'avoir d'espoir qu'en eux-mêmes" ; [...] L'essentiel de sa réponse sarcastique (de Marx) fut que c'était simplement de la duperie que de soulever le peuple sans lui donner de bases solides pour son activité, susciter les espoirs fantastiques dont on venait de parler, continua Marx, ne menait jamais à l'affranchissement des malheureux, mais à leur perte. En particulier s'adresser en Allemagne aux ouvriers sans avoir des idées rigoureusement scientifiques et une doctrine concrète revenait à jouer, sans fondement et sans conscience, de la propagande où l'on supposait d'un côté un apôtre enthousiaste et de l'autre côté de simples imbéciles l'écoutant bouche bée. [...] Dans un pays civilisé comme l'Allemagne, continua Marx dans l'exposé de son opinion, on ne peut rien faire sans doctrine concrète solide, et tout ce que l'on a d'ailleurs réalisé jusqu'ici, c'est de faire du bruit, de provoquer une agitation nuisible et de ruiner la cause elle-même que l'on a prise en main. Weitling rétorqua que "son modeste travail préparatoire fait pour la cause commune avait plus d'importance que la critique et les analyses en chambre que l'on développait loin du monde souffrant et des tourments du peuple". A ces derniers mots, Marx, furieux, asséna sur la table un tel coup de poing que la lampe en trembla ; puis il bondit en s'écriant : "Jamais encore l'ignorance n'a servi à personne ! ". » La réunion était terminée.

Le communisme n'est pas un idéal, un état social sur lequel la réalité devrait se régler, mais le mouvement réel qui abolit les conditions présentes, c'est-à-dire qu'il est, comme *action* (I.A., p. 64), l'activité de la classe. Mais l'existence et l'activité de la classe réellement existante ce n'est plus un concept (le concept de « le com-

munisme en tant qu'action »), c'est une réalité, un état présent des plus concrets et des plus « massifs ». Alors qu'il faisait en Allemagne des conférences sur le communisme en compagnie de Moses Hess - autre abolitionniste du travail et de tout le reste -, auxquelles assistaient majoritairement des membres de la bourgeoisie libérale, Engels écrivait encore à Marx à Bruxelles le 25 février 1845 : « Il se passe à Eberfeld des choses étonnantes. Hier nous avons tenu notre troisième réunion communiste dans la plus grande salle du premier restaurant de la ville. A la première il y avait 40 personnes, à la deuxième 130, à la troisième au moins 200. Tout Eberfeld et tout Barmen, de l'aristocratie de la finance à l'épicerie, étaient représentés, à l'exception du prolétariat (souligné par nous). [...] Il n'est plus question que de communisme et chaque jour nous gagnons de nouveaux partisans. Le communisme dans la vallée de la Wupper est une vérité, et même presque une force. » Le 17 mars 1845, il ajoute : « La bourgeoisie discute politique et va à l'église, le prolétariat fait quoi ? Nous ne le savons pas et nous pouvons difficilement le savoir (souligné par nous). ». Quand Marx et Engels commenceront à le savoir, ils ne feront plus de conférences sur le « Communisme », sur « l'abolition » du travail, de la religion, de l'argent, etc., mais sur « Travail salarié et capital » et sur le « Libre échange » - conférences de Marx à Bruxelles face à un public ouvrier.

Toute la controverse avec Weitling, puis la rupture, toute la correspondance de Marx et Engels des années 45-46 qu'il faudrait presque citer *in extenso*, la création et l'activité du *Comité de correspondances*, activité régulière et cherchant à se situer au plus au ras des pâquerettes (où en sont les ouvriers de telles ou telles professions de Paris, de Londres, de Barmen, de Cologne, d'Eberfeld, du Portugal, d'Espagne ?), la volonté de considérer immédiatement cela comme de la théorie, tout cela, toute cette pratique de Marx et Engels à l'instant même où ils rédigent *l'Idéologie allemande* ne nous montre qu'une chose : la définition du Communisme qu'ils fournissent est une définition inadéquate, elle ne fait que montrer la direction où il faut chercher et cette direction où il faut chercher c'est celle qu'au moment même prennent concrètement Marx et Engels. La direction qu'ils indiquent dans la définition et qu'ils prennent dans leur pratique est celle au terme de laquelle il y a annulation de ce que l'on cherche à définir comme quelque chose de défini.

Il faut considérer comme *un mouvement théorique unique* la rédaction de *l'Idéologie allemande* et la pratique mise en œuvre sur la base même des nouvelles conceptions élaborées. L'activité militante est le contenu *théorique* de la proposition : « le communisme est le mouvement réel qui abolit les conditions existantes ». Quand, après quasiment une semaine de discussions où Marx et Engels sont soumis à la question, ces conceptions sont adoptées à l'unanimité par le second Congrès de la *Ligue Communiste* en novembre - décembre 1847. Elles n'aboutissent pas au programme de « toutes les abolitions » mais aux mesures de transition prônées par le *Manifeste*. C'est une rupture certes, mais pas un hiatus, pas une solution de continuité. Il faut comprendre que toute la première partie de *l'Idéologie allemande* est construite sur une série de concepts en porte-à-faux : communisme, prolétariat, abolition du travail, aliénation, etc. Certes au prix d'une traduction des concepts dans leur langage, le texte peut encore « être lu par les philosophes ».

Les concepts de *l'Idéologie allemande* (en premier lieu celui qui sert de fil conducteur et parce qu'il sert de fil conducteur : la division du travail) sont en porte-à-faux parce qu'ils désignent, ils indiquent le lieu de leur définition, l'histoire, les rapports sociaux capitalistes, la classe ouvrière réellement existante dans son activité, comme étant le lieu où ils ne peuvent plus fonctionner en tant que tels. *L'abolition du travail dans l'Idéologie allemande ce n'est que la réalisation d'un concept, celui du prolétariat qui n'est pas de ce monde parce qu'il est l'humanité virtuelle, parce qu'il est l'universalité déjà en acte dans la société bourgeoise. C'est le dernier mot de l'humanisme théorique que Marx partage avec d'autres de ses représentants* (il n'est pas le seul à parler d'abolition du travail, mais il est significatif que tous ceux qui le font proviennent de la philosophie allemande, de l'« Idée allemande » comme dit Ruge ou de la « théorie allemande » comme dit Marx). Au moment où le communisme est le mouvement qui abolit les conditions existantes, au moment où on le définit ainsi, cela impose de chercher et de trouver le contenu de cette définition dans la situation et l'existence immédiate du prolétariat, comme prolétariat bien réel, et celui-ci n'est pas un concept prêt à effectuer des pirouettes dialectiques (de la perte totale à la réalisation totale) et ceux qui le pensent ne font que lui faire « perdre son travail et son morceau de pain ». Le prolétariat est une classe révolutionnaire comme classe de cette société bourgeoise, parce qu'il est en contradiction avec le capital, il n'est en soi rien d'autre que son rapport au capital, il n'est rien en soi. Comme classe révolutionnaire, il part de lui-même comme classe de cette société. Le prolétariat abolisseur du travail de *l'Idéologie allemande* est encore un représentant historique de l'Histoire, mais, simultanément, là où Marx et Engels le définissent ainsi, ils nous indiquent qu'il ne peut plus l'être.

Revenons sur ce texte déjà évoqué d'Engels, son premier projet de rédaction du *Manifeste* (encore intitulé *Catéchisme communiste*). En juin 1847, face à la question « Qu'est-ce que le communisme et que veulent les communistes ? », Engels écrit : « Le communisme est un système d'après lequel la terre doit être le bien commun des hommes, d'après lequel chacun doit travailler, produire, suivant ses aptitudes, et chacun jouir, consommer suivant ses forces. » C'est dans le même texte qu'il est jugé ridicule de vouloir « rendre le travail attrayant », parce que « le travail est la manifestation de la vie », dans une société véritable « le travail est lui-même ce qu'il peut y avoir de plus attrayant ».

Face à la question : « De quelle manière le communisme peut-il être introduit avec le plus de rapidité et de facilité ? », la réponse d'Engels manque. Mais la question est traitée dans un texte des « Londoniens » écrit en collaboration avec Engels, dans le premier et unique numéro de la *Revue Communiste*, publiée à Londres en septembre 1847 par la *Ligue Communiste*, entre le premier et deuxième Congrès (donc après l'adhésion formelle de Marx et Engels) : « Nous ne sommes pas des débitants de système. [...] La tâche de notre génération, c'est de découvrir et d'amener à pied d'œuvre les matériaux nécessaires à la construction du nouvel édifice ; la tâche des générations à venir sera d'élever l'édifice. [...] Nous ne sommes pas des communistes qui croient qu'aussitôt après la lutte soutenue victorieusement la communauté des biens pourra être introduite comme par enchantement. Nous savons que l'humanité ne fait pas de bonds, mais n'avance que pas à pas. Nous ne pouvons pas, du jour au lendemain, passer d'une société non-har-

monieuse à une société harmonieuse ; il faut pour cela une longue période de transition, plus ou moins longue suivant les circonstances. La propriété privée ne peut être que peu à peu convertie en propriété commune. » Mais, avant même la « lutte soutenue victorieusement », avant même la « période de transition », il y a une autre étape à franchir : « Nous savons fort bien que nous ne pouvons nulle part, à l'exception peut-être de l'Angleterre et des États libres de l'Amérique du Nord, entrer dans le monde meilleur sans avoir d'abord conquis de haute lutte nos droits politiques. » Dans le même texte, la polémique avec Heinzen présente la démocratie comme la « base de la période de transition qui doit nous conduire à la communauté complète. » Dans la même revue (totalement sous l'influence théorique de Marx et d'Engels), dans un article intitulé *Le Projet d'émigration du citoyen Cabet*, on lit « ...pour les communistes qui reconnaissent le principe de la liberté personnelle, – et les Icariens le font certainement eux aussi – une communauté des biens est, sans période de transition, et à vrai dire sans période démocratique de transition dans laquelle la propriété personnelle n'est transformée que peu à peu en propriété sociale, tout aussi impossible qu'il l'est pour le laboureur de récolter sans avoir semé. » De toute façon, la *Revue Communiste* s'oppose à l'émigration des travailleurs allemands et encourage les ouvriers, « au lieu d'émigrer vers la lointaine Amérique », à établir, en Allemagne, « une république où quiconque veut travailler trouverait sa vie. »

Dans un autre texte de la *Revue* intitulé *La Diète prussienne et le prolétariat en Prusse, comme en Allemagne en général* que Riazanov attribue avec une quasi certitude à Engels, il s'agit de fixer la stratégie du prolétariat allemand (cf. la mise en demeure de Marx contre Weitling) : « Mais sommes-nous, nous les prolétaires, arrivés en Allemagne au point de pouvoir transformer complètement à notre avantage le désordre social, c'est-à-dire de pouvoir renverser tout de suite la bourgeoisie et réaliser les principes du communisme ? N'avons-nous pas à côté et même avant la bourgeoisie un autre ennemi en face de nous, qu'il faut d'abord abattre si nous voulons en finir avec elle ? Cet autre ennemi, c'est la royauté absolue... » Après avoir longuement insisté sur le fait que cette « royauté absolue » œuvre économiquement et policièrement pour le compte de la bourgeoisie, pour « remettre entre ses mains les classes ouvrières », Engels (*attribué à*) conclut « ...cette royauté est pour le moins autant notre ennemie que la bourgeoisie considérée toute seule. Mais si nous considérons que la bourgeoisie a besoin, pour établir sa domination, de libertés politiques que la royauté absolue lui refuse obstinément, et que nous autres prolétaires pouvons utiliser ensuite ces libertés politiques accrues comme levier pour renverser plus rapidement ce qui existe, il appert que nous sommes vraiment intéressés dans le mouvement politique actuel, que notre avantage exige que nous contribuions à faire écarter plus rapidement cette royauté. C'est jusque là, mais pas plus loin, que nos chemins sont les mêmes. »

Ayons bien à l'esprit que nous avons affaire à l'homme qui juste un an auparavant venait, avec Marx, d'achever *l'Idéologie allemande*.

On ne peut lire *l'Idéologie allemande* en dehors de la concomitance entre ce texte et la pratique effective de ses auteurs. Sans cela, entre 1846 et 1847, nous serions en présence d'une conversion telle que celle de Paul sur le chemin de Damas apparaîtrait comme une longue maturation. Il nous faut admettre, à moins de considérer

Marx et Engels comme des schizophrènes (ce qu'à Dieu ne plaise), que *l'Idéologie allemande* fonctionne encore dans un système philosophique déclinant les thèmes suivants : le prolétariat comme classe débarrassée des déterminations de la société civile bourgeoise ; travail-activité matérielle/*poiësis/praxis*/abolition du travail/manifestation de soi ; être/essence/individu moyen/individu personnel ; perte totale/recouvrement total ; un procès d'accomplissement de la division du travail constituant les modes de production. Mais un système qui indique sans cesse la porte de sortie : l'histoire, la pratique, les rapports sociaux réellement existants, les ouvriers concrets, au point que Marx veut nous faire croire que dans ses textes précédents, publiés dans les *Annales*, il disait la même chose dans un langage philosophique, ce qui aurait prêté à confusion. Ce ne sont pas deux discours parallèles qui sont à l'œuvre, mais un système de « définitions » que l'on a déjà rencontré où le prolétariat, en tant que classe particulière qui, empiriquement, est entièrement défini par le procès de reproduction du capital renvoie à une universalité. Le déséquilibre ne se situe pas entre le texte de *l'Idéologie allemande* et la pratique de Marx et Engels mais à l'intérieur de l'ensemble théorique formé par le texte et la pratique, celle-ci étant la poursuite théorique de ce qui, déjà à l'intérieur du texte, le déséquilibre.

Une proposition anti-philosophique majeure structure *l'Idéologie allemande* : ce n'est pas la pensée de l'homme qui détermine son mode d'existence, c'est au contraire son existence sociale. Cette affirmation est capitale pour l'activité politique, elle signifie l'auto-émancipation ouvrière, la fin des politiques de sectes, d'éducateurs ou de putschistes. Par leur propre évolution, Marx et Engels ne pouvaient parvenir, de façon construite et fondée, à une telle proposition éminemment pratique et politique, que dans une polémique contre l'idéalisme allemand, car ce n'était que contre lui et non contre les socialistes ou communistes français, que Marx et Engels pouvaient simultanément détruire l'idéalisme et conservait le côté actif de l'homme développé par l'idéalisme allemand depuis Kant (en faisant la philosophie des révolutions bourgeoises, la philosophie allemande avait créé cette théorie du sujet comme activité de l'humanité se formant ou s'éduquant elle-même). C'est la mise en pratique politique d'une telle proposition, alors même que le texte n'est pas encore achevé, qui est le principal résultat de *l'Idéologie allemande* et qui est la « sortie » que le texte ne fait encore qu'indiquer. Ce qui est devenu une « mise au clair pour eux-mêmes » a été rédigé et destiné à la publication comme un ouvrage *militant*. La fameuse phrase sur la « critique rongeuse des souris » ne rend pas du tout compte du projet. Marx, qui y avait consacré plus d'un an, fut durement atteint par la non-publication du manuscrit (relançant l'éditeur récalcitrant, cherchant un nouvel éditeur après chaque échec, faisant intervenir des relations...)

Dépasser les problématiques de l'opposition simple (la « perte » et le « recouvrement » ; le « travail » et la « manifestation de soi » ; « l'individu moyen » et « l'individu personnel » ; la classe du travail matériel imposé, parcellisé, et la classe universelle etc.) par la détermination historique des concepts a abouti bien souvent à remettre en cause les concepts eux-mêmes dans l'élément dans lequel on les avait situés : la pratique politique actuelle militante. La fin de la *Ligue des Justes* et les débuts de la *Ligue des Communistes* sont tout simplement, dans la pratique, la fin de la conception du prolétariat comme « classe étrangère à la société civile ». Le communisme commence sa longue marche comme

montée en puissance du prolétariat à l'intérieur du mode de production capitaliste. Marx s'affilie à la *Ligue des Justes* en février ou mars 1847, mais, alors qu'Engels participe au Congrès de juin 47 où la *Ligue* devient *Ligue des Communistes*, il se tient encore sur la réserve attendant le résultat du Congrès. Les *Statuts* qui proclament que « Le but de la *Ligue* est le renversement de la bourgeoisie, le règne du prolétariat, la suppression de l'ancienne société bourgeoise fondée sur des antagonismes de classe et l'établissement d'une nouvelle société sans classes et sans propriété privée » le satisfont pleinement. En juillet 1846, le *Comité de correspondances de Bruxelles* félicite le chartiste Feargus O'Connor de sa victoire électorale de Nottingham ; le *Northern Star* (organe de la gauche du mouvement chartiste) publie la lettre des *German Democratic Communists* signée par Marx, Engels et Gigot, et les *Fraternal Democrats* (regroupement de la gauche à l'intérieur du mouvement chartiste - ce sont les *Fraternal Democrats* qui dans le *Manifeste* servent de modèle pour le chapitre *Prolétaires et communistes* : « les communistes ne forment pas un parti distinct...etc. ») saluent cette lettre comme « une nouvelle preuve du progrès de la fraternité, et un pas vers l'union prochaine des démocrates de tous les pays dans la grande lutte pour l'égalité politique et sociale. »

Les années 46-47 ne marquent pas le passage entre deux théories du communisme ou de la révolution : une théorie « radicale » qui aurait énoncé dès son arrivée sur la scène historique, grâce à une situation particulière du prolétariat, la quintessence éternelle du Communisme, et une théorie du prolétariat comme classe du mode de production capitaliste voué à défendre ses intérêts dans celui-ci : une théorie de la défense du salaire. Elle marque le passage d'une philosophie du prolétariat, de la révolution et du communisme, à une théorie du prolétariat, de la révolution et du communisme (*l'Idéologie allemande* est par excellence un texte en déséquilibre). Cette dernière n'est plus la nôtre, mais la précédente encore moins. Dans ce communisme philosophique, sous des mots identiques, les concepts sont absolument différents des nôtres, s'inscrivent dans des problématiques tout autres. Il est illusoire d'utiliser quelques formules pour les appliquer au prolétariat, à la lutte de classe tels qu'ils existent aujourd'hui : la « classe qui n'est pas une classe » n'est pas la classe des producteurs de plus-value, c'est l'opposition au monde du sujet de Fichte.

Le parti

Fin 1845-début 1846, le communisme de Marx et Engels implique l'existence d'un parti réel du communisme : communistes français, *National reformers* américains, le parti allemand en voie de formation à partir de la *Ligue des Justes*, le *Bureau de correspondance de Bruxelles*, les *Fraternal Democrats* (gauche du chartisme). Dans sa critique du « socialisme vrai » qui est à bien des égards une autocritique, Marx insiste sur ce qui est devenu pour lui essentiel dans la définition du communisme : « le parti communiste qui existe réellement ». Le parti est devenu l'aboutissement théorique du dépassement du communisme philosophique. Le concept de parti, ou plutôt la pratique que ce concept formalise, est la synthèse des trois notions fondamentales qui, ayant pris naissance dans le communisme philosophique, l'ont fait exploser et se sont elles-mêmes redéfinies en se synthétisant : les communistes ne forment pas un parti distinct (contre les sectes, les faiseurs de système, c'est la reconnaissance du communisme comme mouvement

ouvrier réellement existant dans ses luttes immédiates) ; le communisme est un mouvement révolutionnaire historique (contre l'humanisme et le prophétisme à la Weitling, c'est la reconnaissance de l'irréductible division en classes antagoniques de la société bourgeoise) ; le communisme est le procès de bouleversement historique qui s'opère dans la société bourgeoise (contre l'utopie, contre le conspirativisme, contre l'éducationnisme, c'est la reconnaissance de la réalité du capitalisme). Le parti en est la synthèse en ce qu'il s'identifie à la quatrième notion qui est le dépassement final du communisme philosophique : la révolution est l'auto-émancipation ouvrière. Le parti est l'auto-émancipation ouvrière révolutionnaire. Cette théorie qui est le fruit, le résultat, l'aboutissement *non-prévu*, de la série de critiques des années 42-46, en est le précipité au fur et à mesure que Marx et Engels remplissent les cases de leur puzzle philosophique. Elle en est le résultat à la fois inéluctable (qui s'impose), et non-prévisible, non-inclus dans les prémisses, dans les problématiques de départ.

Les idées, pour l'essentiel, sont là, mais cette synthèse qui apparaît si nettement *a posteriori* est d'abord une pratique bricolée *au jour le jour* tout au long de l'année 1846 avec le matériau théorique, humain, organisationnel existant. Toute la correspondance adressée par Engels à Marx et au *Comité de correspondances* montre une inlassable activité pour éliminer de la *Ligue des Justes* les « vrais socialistes » et les proudhoniens, pour dépasser l'état informe de simple courant d'idées. Il s'agit de se débarrasser du socialisme utopique, « vrai », conspiratif, artisanal ou « sentimental ». En mai 1846, dans la *Circulaire contre Kriege*, après avoir montré le « ridicule » de Kriege qui réduit le communisme à quelques mots et quelques antithèses (« amour/haine ; communisme/égoïsme »), Marx définit le communisme comme « mouvement révolutionnaire historique universel ». La formule peut laisser la porte ouverte à toutes sortes d'interprétations dépassées, pas l'application qu'en fait Marx contre Kriege. Marx reproche à Kriege son attitude vis-à-vis de la *National Reform Association* aux États-Unis, Kriege avait appuyé le programme de partage des terres de l'Association. L'attitude d'un « vrai communiste », face à ce programme aurait été tout autre : montrer, tout en reconnaissant le caractère provisoirement non-communiste de l'Association, qu'elle devra, par sa nature prolétarienne, évoluer tôt ou tard vers le communisme. Dans *Herr Vogt* (1850-1851), Marx donne le sens de son activité entre 46 et 48 : « l'étude scientifique de la structure économique de la société bourgeoise [...] il ne s'agissait pas de mettre en vigueur un système utopique mais d'intervenir en connaissance de cause, dans le procès de bouleversement historique qui s'opérait dans la société. » Durant cette brève période, on voit se mettre en place, d'abord dans la pratique quotidienne de Marx et d'Engels, l'idée qui sera ensuite formalisée dans le *Manifeste du Parti communiste* (fin 47) : « Quelle est la position des communistes par rapport à l'ensemble des prolétaires ? Les communistes ne forment pas un parti distinct opposé aux autres partis ouvriers. Ils n'ont point d'intérêts qui les séparent de l'ensemble du prolétariat. Ils n'établissent aucun principe particulier sur lequel ils voudraient modeler le mouvement ouvrier (souligné par nous). » (*Manifeste*, Ed. 10/18 - 1962 - p.36). Et plus loin « Ils (les communistes) combattent pour les intérêts et les buts immédiats de la classe ouvrière ; mais dans le mouvement présent, ils défendent et représentent en même temps l'avenir du mouvement. » (*ibid.*, p. 61). Le modèle, on l'a dit, ce sont les *Fraternal*

democrats et le chartisme. En juin 1846, les *corn laws* sont abolies et le conflit entre la bourgeoisie et la classe ouvrière revient au premier plan.

En 1844, par sa circulaire du 21 août, la *Ligue des justes* rejetait encore la révolte silésienne comme un « soulèvement partiel », à la place duquel elle propose « l'organisation du travail » et un effort pour sortir de la misère « non par la violence, mais par notre propre instruction et par une bonne éducation de nos enfants ». Cependant l'évolution est rapide. Alors qu'en 45-46, la *Ligue* est encore enfermée dans le traditionnel dilemme entre changer les hommes ou changer les circonstances (d'un côté, la violence conspirative préluant à la dictature, de l'autre, l'éducation), fin 46, une circulaire condamne tous les systèmes et la « manie des systèmes » ; en 47, c'est la critique du « communisme sentimental » (Kriege et l'amour) ; en septembre 47, dans le numéro unique de la *Revue communiste*, on lit : « nous prolétaires, personne ne veut ou ne peut nous émanciper, si nous ne le faisons pas nous-mêmes » ; et en novembre 47, la *Ligue des Justes* devient *Ligue des communistes*, l'article 1 des statuts annonce que : « L'objectif de la *Ligue* est le renversement de la bourgeoisie, la domination du prolétariat [...] une nouvelle société sans classes et sans propriété privée ». La crise de 1847 a accéléré la mutation avec la profonde remise en cause de l'artisanat. Les artisans (menuisiers, tailleurs ou cordonniers), formant l'essentiel de la *Ligue* à Paris et à Londres, ont peu d'espoir de progression dans la hiérarchie des métiers. De nombreux ateliers font faillite, les maîtres eux-mêmes sont forcés de devenir des salariés. Du côté des intellectuels qui constituent l'autre fraction importante de la *Ligue*, le groupe s'est radicalisé à partir de la faillite de la presse néo-hégélienne en Allemagne ou de la timidité et du manque de perspective de carrière dans la presse libérale en France (cf. la correspondance d'Engels de 1846).

Le parti est l'existence pratique de cette nouvelle théorie communiste qui part de la *praxis* prolétarienne réelle (coïncidence du changement des circonstances et de la transformation de soi) qui a trouvé une forme théorique dans les *Thèses sur Feuerbach* et *l'Idéologie allemande*. Cette nouvelle théorie est qualitativement différente des doctrines dogmatiques du socialisme « critico-utopique ». Son existence est en elle-même l'affirmation et la preuve qu'il ne peut y avoir de théorie communiste qui ne soit pas explicitement la pratique réelle, historiquement spécifiée du prolétariat.

Dans *Misère de la philosophie* (1847), la charge est dirigée contre les socialistes utopiques, les « socialistes vrais » et Proudhon, qui condamnent les associations ouvrières et les grèves : ces gens « veulent que les ouvriers laissent là la société ancienne, pour pouvoir mieux entrer dans la société nouvelle qu'ils leur ont préparée avec tant de prévoyance » (Ed. Soc., p.176). Dans tout le passage qui commence par la citation ci-dessus et qui se poursuit sur trois pages, Marx ne réfute pas les arguments des économistes ou des socialistes contre les grèves et les coalitions - à la limite, il en reconnaît même la justesse. Il montre que cette lutte sur le salaire et le droit de coalition porte en réalité sur autre chose : la constitution du prolétariat en classe, la montée de l'antagonisme aux extrêmes, la lutte politique, le passage à la classe pour soi. C'est dans la lutte que, par sa propre pratique, au cours de la lutte historique contre la bourgeoisie, le prolétariat devient conscient et organisé, qu'il se transforme de masse liée par une situation commune en classe pour soi. La théorie de l'auto-émancipation est explicitement reliée à un des thèmes cen-

traux de *l'Idéologie allemande* : ne pas rester ce que l'on est, se transformer soi-même. Auto-émancipation et révolution sont inséparables si ce n'est synonymes : au moment où Marx et Engels sont amenés à rompre avec les sectes qui contredisent la première, ils rompent avec les *trade-unions* qui contredisent la seconde.

C'est pour cette raison également que si le parti est une notion fondamentale chez Marx à cette époque il n'est pas une forme, il n'est pas un moyen, il se confond avec l'automouvement de la classe ouvrière. C'est cet automouvement qui est premier. A partir de là, qu'importe telle ou telle organisation particulière à partir du moment où, abandonnée par cet automouvement, elle devient une coquille vide. Qu'importe même, soutiendra Marx plus tard, parlant de « parti historique », qu'il y ait une organisation formelle quelconque. Reprenant toujours le même thème fondamental, dans *La Guerre civile* en France, à propos de la Commune, Marx écrira bien des années plus tard : « La classe ouvrière n'espérait pas des miracles de la Commune. Elle n'a pas d'utopies toutes faites à introduire par décret du peuple. Elle sait que pour réaliser sa propre émancipation et avec elle cette forme de vie plus haute à laquelle tend irrésistiblement la société actuelle de par sa structure économique même, elle aura à passer par de longues luttes, par toute une série de processus historiques, qui transformeront complètement les circonstances et les hommes (souligné par nous). Elle n'a pas à réaliser d'idéal, mais seulement à libérer les éléments de la société nouvelle que porte dans ses flancs la vieille société bourgeoise qui s'effondre ». (*La Guerre civile en France*, Ed. Soc., 1972, p.46). On comprend alors toute la portée de cette phrase centrale à propos de l'importance de la Commune : « La grande mesure sociale de la Commune ce fut sa propre existence et son action. Ses mesures particulières ne peuvent qu'indiquer la tendance d'un gouvernement du peuple par le peuple » (*ibid.*, p.72). Et, dans le *Premier essai de rédaction* : « Le vrai caractère "social" de cette République consiste seulement dans le fait que ce sont des ouvriers qui dirigent la Commune de Paris ! » (*ibid.*, p.224).

Mais ce *parti*, identique à l'auto-émancipation révolutionnaire du prolétariat, est dans le même temps conçu comme avant-garde (*Manifeste* p. 36-37) et, dans les luttes immédiates, comme défendant « l'avenir du mouvement ». Marx et Engels ne voient pas de contradiction ni même de dualité dans la définition du Parti qu'ils énoncent. Le parti est expression de l'auto-émancipation et possession « théorique » sur le reste du prolétariat - c'est nous qui soulignons - de « l'avantage d'une intelligence claire des conditions, de la marche et des fins générales du mouvement prolétarien » ; il est « défense des intérêts immédiats » et « représentation de l'avenir du mouvement ». Ils ne pouvaient pas prévoir ce qu'une telle activité duelle pouvait contenir d'affrontements, de contradictions et d'incompatibilités. C'est dans ces affrontements, ces contradictions et ces incompatibilités qu'ils vont agir et se démenier pendant 40 ans, en quelque sorte dépassés par le devenir du programmatisme dont ils ont été les accoucheurs théoriques. Si nous devons « libérer les éléments de la société nouvelle que porte dans ses flancs la vieille société bourgeoise », alors il faut accepter la social-démocratie et en être.

Marx et Engels et tous les communistes qui avaient fini par introduire le développement du capital dans la problématique de la révolution (souvent de façon caricaturale et provocatrice vis-à-vis de leurs anciennes conceptions et de leurs amis qui, comme Bakounine, continuent à les par-tager) et ainsi dépassé l'humanisme et son opposition

polaire définitoire, ont longtemps vécu sur un rêve. Le capital se constituait en société selon ses lois propres qu'il imposait à toute la reproduction sociale, mais le prolétariat, lui, demeurait le prolétariat d'avant 1848 (l'achèvement des révolutions bourgeoises en Europe), il demeurait cette « dissolution des conditions existantes », cette « classe qui n'en est pas une ». En fait, on pourrait lire la théorie de la révolution chez Marx, après 1848, comme la dissolution de ce rêve, son combat à l'intérieur de l'Internationale, puis son éloignement de la Social-démocratie allemande, comme une longue désillusion, d'abord combattue, puis à laquelle on se résigne : « *dixi et salvavi animam meam* » (conclusion de la *Critique du programme de Gotha* - 1875). Echappent à ce rêve ceux, nombreux, qui se coulent dans le trade unionisme ou la social-démocratie. C'est à se demander si les magouilles constantes (qui finalement échouent toujours) qui caractérisent l'activité politique de Marx et Engels n'ont pas là une origine structurelle, théorique. Marx et Engels doivent constamment ruser pour donner un vernis révolutionnaire à ce qui, selon leurs propres conceptions, ne l'est pas. On les laisse faire car finalement cela ne change rien. Lassale et Hyndman ont triomphé.

Notre « abolition du travail » n'est pas celle du communisme philosophique

« L'abolition du travail » dans l'*Idéologie allemande* n'est pas la nôtre. Nous n'avons plus besoin d'essence humaine, de classe virtuellement universelle, de tout cet appareil philosophique pour dire que la révolution communiste contient l'abolition du travail : *le capital comme contradiction en procès nous suffit* (Fondements, t.2, p.222). Elle n'est pas abolition du travail, elle la contient, l'implique. Maintenant, concevoir la révolution comme le « regain de l'homme » par l'abolition de tout ce qui le sépare des manifestations aliénées de son essence, c'est paradoxalement concevoir le programmatisme comme indépassable, c'est-à-dire la lutte de classe en tant que telle comme nécessairement programmatique et donc être contraint de concevoir le prolétariat comme autre chose qu'une classe ou autre chose dans son existence de classe pour ne pas abandonner la Révolution que l'on sait *par ailleurs* être l'abolition de toutes les classes. Il ne s'agit plus de penser le « pourquoi » du communisme, mais les contradictions du capitalisme. L'idée du communisme comme communauté, genre, humanité, nous mène toujours à une conception religieuse, mystique, c'est-à-dire nous mène toujours à une idée du communisme comme société. L'effondrement feuerbachien qui surgit de la médiation stirnérienne mène la conception du communisme au-delà de la société qui n'est toujours qu'une forme laïcisée de la communauté humaine. Le développement de chacun n'a plus rien à voir avec l'Homme. Le communisme est le libre développement de chaque individu en tant qu'individu et l'abolition de tout ce qui existe en dehors des relations immédiates des individus entre eux, c'est-à-dire de tout ce qui est comme quelque chose à reproduire.

Il s'agit de considérer la capacité du prolétariat à abolir le capital et à produire le communisme comme mouvement interne de ce qu'il abolit. Cette capacité devient par là même procès historique. Quand on définit le prolétariat comme classe révolutionnaire, c'est-à-dire en quoi, face au capital, il trouve en lui-même la capacité de produire le communisme, on définit le fait d'être la dissolution des conditions existantes comme une situation, comme un rapport, comme le contenu d'une implication réciproque, comme la particularisation d'une totalité face à une autre particularisation de cette même totalité, et non plus comme une nature. A ce niveau, on évacue le problème rigide du rapport entre révolutionnarité et conditions, nature révolutionnaire et histoire. On définit le caractère révolutionnaire du prolétariat comme terme d'une contradiction et donc son existence comme ce qu'il est historiquement. Dire que le prolétariat trouve dans ce qu'il est la capacité de produire le communisme contre le capital, mais que ce qui fonde cette capacité est un mouvement interne de ces conditions existantes qu'il s'agit d'abolir, permet de dépasser une conception selon laquelle le prolétariat affirme, face au capital, des déterminations qui lui seraient propres (ce qui revient à comprendre les termes d'une contradiction comme une rencontre et non comme une particularisation).

4 C'est le point le plus important dans la compréhension de ce qu'est une contradiction. C'est la contradiction de l'objet avec lui-même dans la contradiction de ses éléments qui permet de produire le dépassement de l'objet contradictoire. Dans le mode de production capitaliste, c'est ainsi que la contradiction entre le prolétariat et le capital produit son dépassement, c'est ainsi que la règle du jeu peut amener à l'abolition du jeu et des joueurs.

On peut aussi considérer que l'histoire du capital est sans importance parce qu'en 1845 et en 2006 il est tel qu'en lui-même identique dans son être et que donc ce qui a été dit du communisme en son début est fixé dans le marbre et, par là, invalider à la base toutes les propositions de ce texte. Mais ceux qui croient que l'histoire du capital est sans importance dans la mesure où, d'entrée de jeu, il est tel qu'en lui-même dans son être, ne sont pas encore parvenus à être hégéliens, Parménide leur suffit. Ils laissent le développement à côté de l'être comme quelque chose qui ne fait pas partie de lui, quelque chose d'accidentel et d'anecdotique. L'abolition du travail appartient définitivement à une époque révolue, brièvement ressuscitée au début des années 1970, dans une sorte de quiproquo historique.

Ce « regain de l'homme » dans la théorie du communisme de la première moitié des années 1840 est le dernier avatar de la philosophie classique. Il faudrait revenir sur la nouveauté absolue qu'a été l'apparition du mode de production capitaliste pour comprendre l'apparition de la grande philosophie classique allemande et européenne (Descartes, Spinoza...) autour de la problématique du sujet et de l'objet (du moi et du monde ; de la conscience et de l'objectivité) et comprendre ainsi pourquoi s'est constitué un communisme philosophique achevant cette philosophie. Nous ne ferons qu'évoquer cela au travers d'une seule citation : « Dans cette société (la société bourgeoise, nda) où règne la libre concurrence, l'individu apparaît détaché des liens naturels, etc., qui font de lui à des époques historiques antérieures un élément d'un conglomerat humain déterminé et délimité. [...] Ce n'est qu'au XVIII^e siècle, dans la société bourgeoise, que les différentes formes de l'ensemble social se présentent à l'individu comme un simple moyen de réaliser ses buts particuliers, comme une nécessité extérieure. Mais l'époque qui engendre ce point de vue, celui de l'individu isolé, est précisément celle où les rapports sociaux (revêtant de ce point de vue un caractère général) ont atteint le plus grand développement qu'ils aient connu. L'homme est, au sens le plus littéral, un animal politique, non seulement un animal sociable, mais un animal qui ne peut s'isoler que dans la société » (Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique* -1857-, in *Contribution à la critique de l'économie politique*, Ed. Soc., p.149-150). Au XVI^e et XVII^e siècles, avec la fusion des éléments proto-capitalistes en système capitaliste, la société fait face à un bouleversement qu'elle doit comprendre, dépasser et *résorber*. Un bouleversement qui n'est d'abord saisi que comme une fracture, une dissolution. Il fallait cette époque où les rapports sociaux avaient atteint le plus grand développement qu'ils aient connu et où ce plus grand développement fut le plus grand isolement pour qu'apparaisse quelque chose comme l'essence de l'Homme comme communauté des hommes (la *polis* grecque ne s'adresse pas à un individu abstrait et contingent, mais à un citoyen, à un individu particulier).

Le communisme philosophique appartient à cette période où le mode de production capitaliste achève de se mettre en place avec l'essor de la grande industrie. Dès que le capital se reproduit sur ses propres bases, qu'il se présuppose lui-même, ce communisme devient obsolète. Le communisme se fonde alors sur les acteurs propres de ce mode de production qui n'ont à se référer qu'à lui-même comme leur seule communauté. Il ne s'agit plus de résorber une fracture inouïe dans l'histoire de l'humanité, parce que le capital s'est lui-même chargé de la résoudre, il est la communauté. Il ne s'agit plus d'abolir ce qui nous

sépare d'une communauté humaine qui n'est que l'abstraction idéale des situations antérieures, idéalisées du simple fait de leur destruction, non comme nostalgie, mais idéalisation parce que leur dissolution les synthétise *a posteriori*, comme une abstraction, communauté qui aurait été usurpée. La dissolution par le capital de toutes les communautés antérieures (quelles qu'elles soient) dans lesquelles l'individu était un individu particulier, les fait apparaître, face au capital, dans leur dissolution commune, comme *communauté*.

Il s'agit maintenant d'abolir le mode de production capitaliste comme étant précisément *notre* communauté. A partir du moment où le prolétariat et le capital existent pour eux-mêmes et non comme dissolution des formes antérieures de la propriété, de l'échange ou du travail, la capacité du prolétariat à produire le communisme n'est qu'un mouvement interne de ce qu'il abolit. Celui qui s'offusque de cela, pensant que le capital ferait le travail à notre place (les prolétaires révolutionnaires), n'a rien compris à ce qu'est un rapport social, il voudrait à la fois l'existence du rapport social ; de la contradiction, et leur inexistence. Est « libre », écrit Spinoza, « ce qui existe par la seule nécessité de sa nature », le « libre » ne s'oppose pas au « nécessaire » mais au « forcé », c'est-à-dire « ce qui obéit à une nécessité extérieure » (*Ethique*, partie 1, définition 7). Le prolétariat faisant la révolution parce qu'il est une classe du capital et agissant selon son rapport au capital est *libre*.

« Nous voyons ici du reste, ce que les socialistes vrais entendent par "l'activité libre". Notre auteur (Hermann Semming, auteur d'un texte *Communisme, Socialisme, Humanisme*, publié dans les *Annales rhénanes pour la réforme de la société*, n°1 - août 1845 - nda) laisse ici échapper, imprudemment, que c'est "l'activité qui n'est pas déterminée par les choses extérieures à nous", c'est autrement dit l'*actus purus*, l'activité pure, absolue, l'activité qui n'est rien qu'activité et nous ramène en dernière analyse une fois de plus à l'illusion de la "pensée pure". [...] "L'activité libre", ainsi traduite en allemand, n'est qu'une autre formule pour la "liberté absolue, sans conditions préalables" de tout à l'heure. [...] ...ces bavardages sur l'activité libre ne servent aux socialistes vrais qu'à masquer leur ignorance de la production réelle.. » (I.A., p.474)

La grande limite (limite absolue) de toute « critique du travail » réside dans le fait qu'elle a placé dans l'activité, comme essence de celle-ci, ce qui est le fait des rapports sociaux. On tire des rapports sociaux une abstraction (le travail), puis on explique que ces rapports sociaux reposent sur cette abstraction (« le travail est ce qui relie le prolétariat à la société » dit Marx dans *l'Idéologie allemande*). Le truc consiste à commencer par tirer d'un fait une abstraction, puis on explique que ce fait repose sur cette abstraction (moyen très facile pour qui veut se donner l'air de faire de la théorie).

Fait : le capital absorbe le travail de l'ouvrier.
Réflexion : capital-travail ; ouvrier-travail ; absorption du travail de l'ouvrier par le capital = absorption du travail par lui-même.
Présentation philosophique du fait : c'est sur l'absorption du travail par lui-même que repose le fait que l'ouvrier est exploité par le capitaliste.

La « critique du travail » se réfère toujours à la production feuerbachienne du « travail aliéné » développée dans les *Manuscrits de 1844*. Sur le modèle de la religion, le fondement du concept de « travail aliéné » est que l'objet produit par l'ouvrier apparaît comme l'objec-

tivation de l'essence de l'homme qui lui devient étrangère. Il n'y a de concept de « travail aliéné » que si l'on suppose une essence de l'homme comme être générique qui se perd et se retrouve, qui ne s'est perdue que pour se retrouver. Marx, dans les *Manuscripts de 1844*, trouve dans la philosophie de Feuerbach la base positive pour mener la critique de l'économie politique à laquelle il cherche un « fondement en raison ». Ce fondement, c'est l'homme comme être générique d'une part, et, d'autre part, l'aliénation dont le paradigme est l'aliénation religieuse. Le concept de travail aliéné est construit sur ces fondements. « Nous avons considéré l'acte d'aliénation de l'activité humaine pratique, le travail sous deux aspects : premièrement, le rapport de l'ouvrier au produit du travail [...] Deuxièmement le rapport du travail à l'acte de production [...] Or nous avons à tirer des deux précédentes, une troisième détermination du travail aliéné. (... suit la définition de "l'être générique", nda). Par le travail aliéné, l'homme n'engendre donc pas seulement son rapport avec l'objet et l'acte de production en tant que puissances étrangères et qui lui sont hostiles ; il engendre aussi le rapport dans lequel d'autres hommes se trouvent à l'égard de sa production et de son produit et le rapport dans lequel il se trouve avec ces autres hommes. » (*Manuscripts de 1844*, Ed. Sociales, p. 61-66). Les catégories de l'économie politique, et en premier lieu celle de propriété privée, peuvent alors être déduites du travail aliéné. Mais ces catégories qui « expriment » le travail aliéné « dans la réalité » (*ibid.*, Ed. 10/18, p. 159) ne sont elles-mêmes, en tant que formalisation de rapports sociaux, que la manifestation de l'auto-aliénation de l'homme qui est le principe premier, fondant « en raison » les catégories de l'économie politique. Dans les *Manuscripts de 1844*, le « travail aliéné » est le fondement et le principe de tous les rapports entre les individus tels qu'ils existent dans la société. Le mouvement premier, fondateur, est celui de l'auto-aliénation de l'homme à l'égard de lui-même, tout le reste en découle : l'ouvrier, le travail aliéné (permettant de « matérialiser » l'auto-aliénation de Feuerbach), la propriété privée, etc. Le point de départ c'est l'auto-aliénation de l'homme comme être générique : automouvement de son essence, celle-ci définie comme genre, comme une universalité interne liant les individus de façon naturelle (ce qui sera critiqué, de façon encore incomplète, dans la 6^e thèse sur Feuerbach). D'où, deux conséquences : l'incapacité à faire de l'histoire une réalité et, corollairement, la question téléologique par excellence, parcourant tout le texte et à laquelle Marx n'apporte aucune réponse : « Comment [...] l'homme en vient-il à aliéner son travail, à le rendre extérieur à soi. *Comment cette aliénation se fonde-t-elle dans la nature du développement humain ?* (souligné par nous) [...] Car lorsqu'on parle de la propriété privée, on croit avoir affaire à une chose extérieure à l'homme, tandis que lorsqu'on parle du travail, on a directement affaire à l'homme lui-même. Cette nouvelle position de la question implique déjà sa solution. » (*ibid.*, p.162). Solution qui doit être si « évidente » que Marx ne la formule jamais explicitement quand il pose la question.

Le rapport direct entre l'ouvrier et la production, qui est pour lui la perte de son produit, sa déréalisation, devient « le travail aliéné » c'est-à-dire « le rapport essentiel du travail » ; l'aliénation est bien mise dans l'essence du travail, mais c'est comme rapport du travail à l'essence de l'homme, ou, mieux, mouvement de l'essence de l'homme comme travail : « le travail est le devenir de l'homme dans l'aliénation ». La « nécessité de

l'aliénation » est de produire les conditions de sa suppression. Nous sommes en pleine téléologie, à laquelle Marx règle son compte de façon encore ambiguë dans *l'Idéologie allemande*. La critique du travail n'est dans les *Manuscripts de 1844* que l'exposition de l'auto-aliénation de l'essence de l'homme. Toute critique du travail fonctionne de cette façon-là, dans la mesure même où elle part de l'aliénation de l'activité d'un sujet pour déduire le « cadre social » de cette aliénation. Supprimez l'essence de l'homme comme genre, comme universalité abstraite et naturelle inhérente à chaque individu et les liant entre eux, vous avez supprimé la légitimité de cette critique du travail. Non seulement l'abolition du travail du communisme philosophique n'est pas la nôtre, mais encore nous ne pouvons plus concevoir la révolution comme *abolition du travail*, même si elle le demeure.

Ne confondons pas « le travail aliéné » tel qu'il fonctionne dans les *Manuscripts de 1844* et l'aliénation du travail que l'on retrouvera dans les *Fondements* ou dans *Le Capital*. Dans le premier cas, le « travail aliéné » est automouvement de l'essence de l'homme comme être générique ; dans le second, il n'est plus question d'essence de l'homme, mais de rapports sociaux, historiquement déterminés, dans lesquels le travailleur est séparé en totalité ou en partie de ses conditions de travail, de son produit et de son activité elle-même (la petite production marchande, de par l'échange des produits et donc leur production comme marchandise, est également une aliénation du travail).

Si l'on ne cherche plus la cause de l'aliénation, et plus précisément de l'exploitation, dans l'activité elle-même comme travail, recherche qui ne peut dépasser la formulation d'une anthropologie négative devant se renverser en anthropologie positive, ce n'est pas pour autant que la critique des rapports sociaux n'intègre pas celle du travail et que l'on considère celui-ci comme une activité éternelle.

Contrairement au Marx des années 1843-1846, si nous pouvons et devons parler aujourd'hui de la révolution comme abolition du travail (et toutes les autres), nous le faisons à partir des contradictions internes du mode de production capitaliste, de l'exploitation, de la situation du prolétariat, sans plus aucune référence à la « personne » du prolétaire, à une « essence humaine », à l'homme comme communauté. Dans la révolution, il y a abolition du travail, mais la révolution ne procède pas de l'abolition du travail ; la théorie du communisme parle de l'abolition du travail, mais elle n'est pas une critique du travail.

Si on produit un concept de travail différent de celui de travail salarié, celui-ci doit avoir, de par sa définition, une extension autre que le travail salarié ou même que la somme des formes historiques du travail. Il doit être une abstraction à partir du travail salarié qui nous donne la nécessité du travail salarié et des autres formes historiques du travail et nous dit pourquoi l'abolition du travail salarié est l'abolition du travail. Le concept de travail n'est une abstraction utile que si elle se distingue du travail salarié, et elle s'en distingue, non pas en énonçant une quelconque caractéristique commune à toutes les formes de travail, mais seulement dans la mesure où elle nous dit *qu'il ne peut y avoir de forme supérieure du travail au delà du travail salarié*. C'est-à-dire si dans ce concept se trouve énoncé la nécessité de ces formes historiques et simultanément pourquoi le travail salarié est la mise en contradiction avec lui-même du travail. En dehors de cela, cette abstraction ne chercherait à se distinguer du travail salarié qu'en nous donnant une de ses

caractéristiques comme son essence. Il s'agit alors soit de dire que le travail est une activité séparée de toutes les autres qui composent l'activité humaine, soit de dire que le travail est une « activité aux ordres », qu'en elle l'exécution est séparée de la conscience, soit qu'elle est la production sans souci des besoins humains, etc. Ce qui compte dans ce type de définition du travail, c'est de se contenter de trouver un point commun entre toutes les formes historiques du travail et de dire que, puisque ce point se retrouve dans le travail salarié, en l'abolissant on abolit le travail. Mais ce « travail » ne se distingue pas du travail salarié, il n'en est qu'une formulation abstraite et l'exposition de ce que le travail salarié a de commun avec les autres formes historiques de ce que l'on a généralisé sous l'appellation de travail. La raison d'être de la production d'une abstraction *inutile* réside dans le travail salarié lui-même, cette abstraction n'est qu'une distinction interne au travail salarié. Une caractéristique du travail salarié est choisie plus ou moins arbitrairement comme définition du travail.

Ce type de définition du travail et de l'abolition qui lui est corollaire trouve sa raison d'être dans le travail salarié lui-même, c'est le travail salarié qui rend possible sa distinction avec le travail et insuffisante sa critique en tant que seul travail salarié. Avec les transformations du procès de travail en subsomption réelle, transformations inhérentes au concept même de capital, l'appropriation du travail vivant devient le fait du procès de production lui-même, et l'opposition à l'exploitation, à l'aliénation, devient le refus de ce qui est l'activité immédiate du travailleur dans le procès de production. C'est l'activité même du travailleur qui s'oppose directement à lui et non plus simplement en ce qu'elle se concrétise dans un produit qui est propriété du capital. Il semble alors totalement insuffisant de critiquer le travail salarié car c'est maintenant dans le deuxième moment (le travail devenant capital dans le procès immédiat de production) de l'échange que la valeur d'usage de la force de travail, le travail vivant, s'oppose au travailleur comme l'activité d'un autre, le capitaliste, et cela non plus seulement parce qu'il en est devenu propriétaire, mais par le procès de travail lui-même devenu procès du capital. A la première aliénation de la vente de la force de travail s'en serait ajoutée *une seconde* qui ne tiendrait pas seulement à ce que la force de travail a été vendue, et donc utilisée de façon étrangère et antagonique au travailleur avec lequel elle continue malgré tout à faire corps, mais qui serait *spécifique* à l'effectuation de l'activité elle-même. On a alors séparé les deux moments de l'échange entre le travail et le capital, dont la connexion constitue spécifiquement le travail salarié : d'un côté l'achat-vente de la force de travail qui fonderait le *travail salarié*, de l'autre la domination de l'activité vendue qui fonderait le *travail*. La vente de la force de travail semblerait insuffisante pour rendre compte de ce qui se passe maintenant dans le procès de production, ce serait oublier que le développement du capital en machinerie est inhérent au capital à partir du moment où on l'a défini comme absorption du travail vivant par le travail mort. Si donc il y a dans ce rapport possibilité de la critique et du « refus » par le travailleur de ce qui est son activité, c'est parce que celle-ci n'est que *travail salarié*. *C'est la totale spécification du travail comme travail salarié par le capital qui paradoxalement rend possible sa distinction d'avec le travail salarié*, mais non plus, comme en subsomption formelle, comme quelque chose que l'on pourrait libérer en tant qu'activité du travailleur comme sujet, mais comme quelque chose qui s'oppose directement au tra-

vailleur (c'est cette différence entre les luttes contre l'introduction de l'OST au début du XX^e siècle et les luttes de « refus du travail » à la fin des années 1960-début des années 1970, que Bruno Astarian décrit parfaitement dans sa brochure : *Aux origines de l'anti-travail*, publiée par *Echanges et Mouvement*, décembre 2005). Le travail salarié en subsomption réelle implique cette distinction en lui-même entre l'activité du travailleur semblant être le *travail* et les formes sociales de son effectuation se donnant comme *travail salarié*. La distinction interne au travail salarié en subsomption réelle entre l'activité du travailleur se présentant comme « le travail » et les formes sociales de son effectuation se présentant comme sa spécificité historique de travail salarié se donne comme dualité entre « travail » et « travail salarié ».

Cependant, c'est à l'intérieur même de cette « critique du travail », qui n'est pas sortie du travail salarié, que l'on voit apparaître un concept de travail en général qui se différencie de la distinction interne du travail salarié sur laquelle est précisément fondée cette « critique du travail ». Chaque fois que la « critique du travail » est amenée à préciser son « dépassement du travail », elle laisse entrevoir que ce travail qui est dépassé, dans le dépassement du travail salarié, ne se confond pas avec lui, mais est une abstraction qui excède celui-ci. C'est ce hiatus dans la « critique du travail » qui nous permet de l'aborder positivement, c'est-à-dire comme posant, dans la lutte de classe actuellement, les linéaments d'une contradiction portant le communisme. La « critique du travail » s'intitule ainsi tout en ne dépassant pas la critique du travail salarié, mais chaque fois qu'il s'agit de définir le dépassement du travail on voit à l'œuvre de façon sous-jacente une autre définition du travail, rendue possible par l'abolition du travail salarié, mais que la « critique du travail » ne peut pas produire sans se nier elle-même. En effet, elle part du travail pour aller vers les rapports sociaux et cherche le dépassement des rapports sociaux capitalistes, non dans leurs caractéristiques propres, mais en tant que moment de cette activité, le travail. On est alors dans un cercle vicieux : le travail est un rapport social, mais il doit être, pour justifier la démarche de sa production comme abstraction, antérieur à tout rapport social. Parvenue à ce point, la « critique du travail » actuelle se distingue radicalement de « l'abolition du travail » du communisme philosophique, elle n'est pas la réalisation de l'universalité virtuelle de la classe mais son abolition.

C'est cette distinction radicale qui fait que ce qui, dans cette critique et dans ce cycle de luttes, est perçu et avancé comme dépassement du travail salarié et du travail, comme ce qui définirait une nouvelle société, devient une distinction réelle entre travail salarié et travail, une distinction qui n'est plus une distinction interne du travail salarié. Perçue et vécue, dans la lutte des classes, comme le dépassement de ce qui a été défini comme « travail » *dans* le travail salarié et comme *économie*, en tant qu'objectivité du rapport social capitaliste, la production d'un concept de travail en général est simultanément la production des grandes lignes définitives du communisme. Ce qui apparaît, parce que la critique du travail est maintenant une abolition du prolétariat qui n'est pas la révélation/réalisation de ce qu'il est virtuellement, c'est que la production des rapports entre les individus n'est plus soumise à (médiée par) l'activité de l'homme comme être objectif, qui, de médiation entre l'activité sociale et individuelle, dont la non-coïncidence historique n'a pas à être produite, devient la maîtresse du rapport. C'est cette activité de l'homme comme être

objectif, comme médiation entre l'activité individuelle et l'activité sociale, que l'on peut définir comme étant *le travail* en tant qu'*abstraction* distinguée de ses formes historiques particulières. Le travail en général est un concept, c'est-à-dire une abstraction du développement historique réel permettant de le construire comme concret pensé. Il n'est pas ce qui aurait produit l'histoire, ce qui aurait fait qu'il y a eu aliénation et histoire. Le grand danger, c'est d'effectuer le « saut métaphysique » qui fait passer le concept comme concret pensé au concept comme dynamique de l'histoire, comme ce qui ferait qu'elle a eu lieu. L'histoire n'a jamais à être produite, c'est là la frontière du matérialisme. Le sujet de la théorie du communisme n'est pas d'expliquer pourquoi il y a eu de l'aliénation, mais pourquoi il peut ne plus y en avoir. L'explication du premier point n'a pas à dépasser la compréhension, l'appréhension théorique de l'histoire ; le second se confond avec la conceptualisation du cours du mode de production capitaliste comme contradiction entre le prolétariat et le capital. L'important, c'est ce hiatus qui se crée dans la « critique du travail » entre ce qui, en elle, ne dépasse pas le travail salarié et une perspective de dépassement de cette société qui inclut une conception et une réalité du travail jusqu'à aujourd'hui que, seulement dans son dépassement, on peut distinguer de ses formes historiques particulières.

La révolution communiste ne propose pas une autre réponse aux problèmes économiques du capitalisme, dans la mesure où l'économie n'est pas une réalité neutre sous-jacente à toutes les formes sociales, mais une réalité historique déterminée, dans un mode de production particulier. Le communisme abolit la réalité même de toutes les catégories de l'économie : travail, forces productives, distribution, échange ; et même la possibilité de définir une spécificité de la production. Il n'y a pas de réorganisation supérieure du travail, de la production, etc., telles que ces catégories existent et sont développées dans le capital. Elles sont là parvenues, dans leur autonomisation, au point où, *dans le rapport d'exploitation, elles entrent en contradiction avec elles-mêmes*, et où le prolétariat, face à elles, porte leur dépassement. Dans le capital, l'objectivation et l'autonomisation, en économie, de toutes les catégories définissant l'existence de l'homme en tant qu'être objectif, signifient que *la non-coïncidence entre l'activité individuelle et l'activité sociale, qui définissait le travail et la production comme le processus même de constitution des rapports sociaux en rapports de production*, comme la substance de toute organisation sociale, entre en contradiction avec elle-même (la non-coïncidence). Ces catégories, en s'autonomisant en économie, se posent réellement dans la reproduction du capital comme la présupposition des rapports sociaux dont elles ne sont en fait, dans leur autonomisation, qu'un moment. Elles entrent en contradiction avec elles-mêmes (travail abstrait/travail concret ; production pour la production/loi de la valeur ; valorisation/procès de travail ; socialisation de la production et développement des forces productives/travail nécessaire ; etc.) dans l'autonomisation en économie de toutes les catégories de l'activité des hommes en tant qu'êtres objectifs, et comme autonomisation même. Le travail, la production, l'échange, etc., toutes ces catégories posent la coïncidence entre l'activité sociale et l'activité individuelle ou particulière, comme « réalisée », mais réalisée dans l'existence du prolétariat, dont le rapport au capital présuppose leur mouvement en tant que coïncidence de l'activité sociale et de l'activité individuelle et, c'est là le plus important, ce rapport est une contradiction. Dans la

situation du prolétariat à l'intérieur du rapport contradictoire de l'exploitation, elles entrent en contradiction avec elles-mêmes : elles sont le travail en général, la production de la richesse en tant que telle, etc. C'est alors le dépassement du caractère limité de l'existence objective des hommes comme travail, production, selon l'ensemble des catégories définissant l'économie.

L'activité de l'homme comme être objectif, parvenue en tant que procès de socialisation, à l'autonomisation et à la contradiction avec elle-même, signifie, dans ce qu'est le prolétariat contre le capital, qu'*elle ne peut plus être ce principe de production de société*. La contradiction entre le prolétariat et le capital, et la situation du prolétariat dans cette contradiction (séparation totale entre l'activité subjective et ses conditions, autonomisation de ces conditions comme mouvement de la société et comme étant dans sa séparation immédiatement la société) exprime de façon contradictoire et porte comme son dépassement, comme activité révolutionnaire du prolétariat, que la société est *déjà*, bien que contradictoirement, donnée dans le rapport des individus entre eux, qui prend une forme autonome d'eux.

Pour ne pas être une simple question de définition, parler de la révolution comme abolition du travail doit intégrer la critique de ce que l'on peut qualifier de « travail éternel ». S'il est très facile de dire que le communisme est abolition du travail en se donnant une définition du travail sur mesure, on rencontre cependant un obstacle de taille avec la définition du travail comme activité « éternelle », indépendante de toutes les formes sociales dans lesquelles elle s'effectue. Cette définition du travail revenant très fréquemment chez Marx, nous choisirons celle qui est donnée au Livre I du *Capital* : « Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent. » (*op. cit.* Ed. Sociales, t. 1, p. 180). Et page 186 : « L'activité qui a pour but la production de valeurs d'usage, l'appropriation des objets extérieurs aux besoins, est la condition générale des échanges matériels entre l'homme et la nature, une nécessité physique de la vie humaine, indépendante par cela même de toutes ses formes sociales, ou plutôt également communes à toutes. » Ce travail éternel se définit donc comme transformation de la nature et transformation de l'homme lui-même, et définit le monde concret comme « activité humaine » (*Thèses sur Feuerbach*).

Avec le mode de production capitaliste, le travail prend pour contenu historique particulier un contenu abstrait et général (le travail abstrait comme substance de la valeur). C'est cette forme particulière, historique, qui est ensuite, dans certaines conditions particulières de la lutte de classe, érigée en définition « éternelle » du travail, par un glissement de registre théorique que la définition du travail dans le mode de production capitaliste semble autoriser. La fonction de ce glissement est de fonder la révolution comme libération du travail existant, puisque le travail est « éternel ». Le « travail éternel » permet de produire la révolution comme libération du travail existant, mais on assimile ici, par une confusion sémantique qui relève d'une pratique de classe déterminée, deux notions et deux niveaux absolument différents.

Ce travail sous cette forme la plus générale, en tant qu'abstraction, n'a lui-même de réalité que dans le mode de production capitaliste. Marx « glisse » de cette abstraction définissant le travail en général au travail comme « activité éternelle », ontologique. *C'est la généralité du travail abstrait qui, investie d'un contenu concret, non seulement autorise cette généralité, mais encore devient le « travail éternel », ontologique. Nous sommes au cœur du programmatisme.*

Dans le mode de production capitaliste, il y a une relation spécifique entre le caractère naturel et le caractère social de l'individu et du travail. Avec la société bourgeoise, au XVIII^e siècle, ce qui se forme avec la société de libre concurrence, c'est l'image de l'individu isolé et du travail en général. Si cet individu isolé et ce travail sont donnés comme naturels, ce n'est pas uniquement dans le but machiavélique de fonder le capital en nature, dans une intention idéologique, mais cette mutation gît dans le caractère même du rapport social que le capital instaure. Dans le travail salarié, il y a nécessairement à l'un des pôles, la force de travail vivante sous une forme purement subjective, c'est-à-dire comme un individu vivant, existence physique du travailleur. En outre, la mesure du travail social s'effectue toujours à travers la mesure dans le temps d'une quantité de dépense neuro-physiologique, en terme de dépense physique d'un travailleur. Ce qui fonde le rapport social capitaliste, c'est l'existence d'un travailleur comme simple individu physique et le travail comme pure dépense physique qui sera mesurée. Le travail se présente comme réalisation de potentialité incluse dans la personne du travailleur, capacité qui s'extériorise. Dans le même procès social où se constitue la figure de l'individu isolé, se constitue la notion de travail en tant que tel. L'individu et le travail sont alors deux notions posées comme antérieures aux rapports sociaux, comme des présupposés de tout rapport social, alors que leur propre apparition comme telles est le fait de la société capitaliste. *Avec la critique du travail, on accepte la propre fondation en nature du capital comme la base de sa critique.*

Fondé sur l'indifférence à la particularité des travaux, sur le travail abstrait comme mesure de la valeur, le mode de production capitaliste se fonde ainsi en nature. Le capital, comme rapport social, produit le travail comme travail en général parce que c'est le travail qui coïncide avec sa nature de valeur. Mais ce travail en général est aussi travail au sens anthropologique du terme et, en tant que tel, valide pour l'ensemble de la période historique, en même temps qu'il vaut pour l'individu pris isolément dans son rapport simple avec la nature. Le rapport social se pervertit en rapport naturel ou, plus précisément, les deux semblent coïncider, ce qu'entérine la critique du travail dans ses références à l'objectivité, à la nature, à la production matérielle.

Ainsi, la catégorie la plus générale, valable pour toutes les époques, n'est, en fait, la réalité que d'une époque particulière. En ramenant la catégorie générale de travail à sa condition, le travail abstrait, nous faisons un grand pas dans la critique du « travail éternel ». Cette catégorie la plus large nous apparaît comme la formalisation d'une époque historique particulière. Ce travail en tant que catégorie générale dont parle Marx, suppose que l'unité et l'égalité des travaux sont leur unité et leur égalité qualitatives, c'est-à-dire leur réduction au travail humain abstrait. Non seulement le travail abstrait est bien ce travail en général en ce qu'il suppose et n'existe que par rapport à la diversité des travaux concrets et donc reprend ce qui est la définition du travail en général ;

mais encore ce travail en général comme travail abstrait n'est même pas la simple réduction qualitative des travaux particuliers, une réduction qu'ils comporteraient comme la révélation d'une qualité cachée en eux. Le travail abstrait implique, dans son concept, la lutte des classes : une intensité du travail, une évolution de la productivité. Le travail abstrait est toujours le temps de la reproduction de la marchandise et un temps moyen, donc impliquant la nécessité pour chaque capital de s'y conformer (c'est-à-dire d'y conformer ses travailleurs) et même d'être en deçà de celui-ci. C'est une forme historique particulière qui impose ses propres caractères historiques spécifiques à la catégorie générale décrite comme « travail éternel ».

Ce qu'écrit Marx à propos du « travail éternel » ne paraît souffrir aucune contradiction. Le glissement, qui n'est pas qu'un simple glissement sémantique, est dans l'emploi du terme de « travail ». En ramenant les formes historiques du travail à des formes particulières de ce « travail éternel », c'est la possibilité de produire la révolution comme libération du travail qui est fondée.

Le « travail éternel » dont parle Marx inclut toutes les activités humaines, y compris, c'est le point essentiel de sa définition (et par là même de notre critique de celle-ci), celles que Marx, dans les périodes historiques particulières, qualifie de « non-travail », l'activité qui, privilège de quelques-uns, est la condition du développement des forces générales du cerveau humain (cf. *Fondements...*, Ed. Anthropos, t. 2, p. 222). Il faudrait donc admettre que le « travail éternel » (que Marx définit expressément comme indissolublement transformation de la nature et autotransformation – autoproduction – de l'homme) se scinde en travail et non-travail, ce qui nous annoncerait de bien belles batailles de concepts et de vertigineux renversements dialectiques, et non l'approche du développement historique concret. Est-ce la différence d'objet de l'activité qui peut différencier travail et non-travail, c'est-à-dire peut-on faire intervenir ici une différence entre action sur une nature extérieure et action sur une nature intérieure ? Non ! La production, dans une forme supposée la plus « matérielle », transforme l'homme dans ses rapports sociaux. En outre, une telle distinction renvoie à une notion de production matérielle comme à quelque chose allant de soi, quelque chose de l'ordre de l'évidence. En fait, la réalité même de ce quelque chose dénommé « production matérielle » est une production sociale et historique : « En n'envisageant pas la production matérielle elle-même sur le plan historique – en la considérant comme production de biens matériels en général et non pas comme une forme spécifique déterminée de cette production, une forme qui s'est développée historiquement –, Storch fait lui-même se dérober sous ses pieds le seul terrain à partir duquel on peut comprendre pour une part les composants idéologiques de la classe dominante, pour une part, la production intellectuelle libre de cette formation sociale donnée. » (Marx, *Théorie sur la plus-value*, Ed. Soc., t.1, p.325).

Entre le « travail éternel » et les formes historiquement spécifiées du travail, on a affaire à deux activités différentes, qui ne relèvent absolument pas du même registre, ni du même ordre de conceptualisation. « L'erreur » de Marx, consubstantielle à son programmatisme, est de glisser entre les deux registres. On ne peut déduire le « travail éternel » du travail salarié ou du travail servile, dans la mesure où le « travail éternel » englobe les activités du maître (et de sa suite), ou des « dévoreurs de plus-value » dans le cadre du mode de pro-

duction capitaliste. Le « travail éternel » de Marx paraît vraiment éternel, cela ne souffre aucune contradiction, mais le travail salarié n'est pas une forme historique de ce « travail éternel », car ce dernier n'est pas « le travail en général ». Il y a, de la part de Marx, abus de langage sur le terme de travail. Il n'est pas étonnant que, dans une problématique programmatique d'affirmation de la classe ouvrière comme classe dominante, Marx procède à l'amalgame de ce « travail éternel » avec les formes historiques particulières du travail, qu'il pose ce travail libéré comme étant le fil historique poursuivi du « travail éternel » ; de la même façon que dans une lettre à Kugelmann (11 juillet 1868), il pose la substance de la valeur - le travail abstrait - en tant que réduction qualitative et mesure quantitative comme le fondement de la répartition du travail dans toute société, y compris le communisme.

A partir de là, nous pouvons bien parler d'abolition du travail dans la révolution communiste, dans la mesure où, si le « travail éternel » est du travail, le travail salarié n'en est pas ; et si le travail salarié est du travail (ce que nous croyons), le « travail éternel » n'en est pas (du travail). Le travail salarié ne peut être compris comme une forme particulière de ce « travail éternel », ni celui-ci comme l'abstraction de toutes les formes historiques du travail. Qu'est-ce alors que l'abolition du travail ? C'est l'abolition de la possibilité de ramener une multitude d'activités singulières à un dénominateur commun, quel qu'il soit. C'est l'impossibilité de concevoir une telle abstraction, cela dans la mesure où la société - mais peut-on encore parler de société à propos du communisme - est le rapport d'individus singuliers en tant qu'individus singuliers.

De quoi parle-t-on, lorsqu'on parle d'abolition du travail ? La réponse est donnée dans la définition même du travail, à partir du moment où l'on cesse de tenter de le définir en lui-même. Dans le communisme, il n'y a plus de rapports sociaux, mais des relations nouées en tant qu'individus singuliers, donc plus de travail. C'est la séparation entre individus et communauté (c'est-à-dire ce qui a fait qu'« il y a eu histoire », celle-ci continuant dans le communisme sur d'autres principes) qui définit comme travail les rapports réciproques entre les individus et les situe comme constituant des classes. Le travail est l'activité d'autoproduction des hommes en ce que cette autoproduction est divisée, a comme travail son unité en dehors d'elle. S'il n'y a plus de rapports sociaux, il n'y a plus de travail, on passe à une activité immédiatement universelle parce que rapports entre individus singuliers.

L'abolition de l'indépendance de la communauté est l'abolition du travail qui ne peut se différencier de l'abolition de la division du travail, de la propriété, des classes. Ces abolitions ne sont pas une conséquence de l'abolition du travail, mais le seul contenu de cette abolition. C'est là, le mode ancien de l'activité que la révolution communiste supprime et dépasse en produisant l'immédiateté sociale de l'individu et la coïncidence de la vie matérielle et de l'affirmation personnelle. *Si la révolution communiste est l'abolition du « travail en général », nous ne produisons pas cela à partir d'une définition que nous nous serions donnée du travail, mais simplement à partir de ce qu'il est « travail en général » : abstraction correspondant à la réalité d'un mode de production. Qu'advient-il alors du « travail éternel » ?*

Nous avons vu que le terme de « travail » était ici un abus de langage, même si « l'éternité » de ce qui est désigné dans cette notion ne paraît souffrir aucune

contestation. Mais il faut se garder de voir dans la révolution communiste le triomphe, le libre développement enfin réalisé, de ce que serait ce « travail éternel ». Dans l'abolition du travail, ce qui est aboli, c'est la possibilité d'une production d'un « travail en général » et de sa distinction par rapport aux formes historiques concrètes du travail et par rapport aux travaux particuliers. L'abolition du travail c'est l'abolition de ce « quelque chose de commun ».

Cela n'est pas sans conséquence quant à ce que l'on désigne comme ce « travail éternel ». Ce qui dans le même mouvement que l'abolition du « travail en général » est supprimé, c'est la possibilité même de ramener toutes les activités singulières à un quelconque dénominateur commun, fût-il la somme de l'activité vivante et physique des individus comme production et existence du monde sensible. Avant le communisme, cette « somme », comme « travail éternel », ne peut être conçue comme une généralité que parce que le travail est la décomposition des éléments de cette généralité : d'un côté, les siens propres (du travail) et, de l'autre, en opposition, ceux des activités de *non-travail*. Cette généralité n'a de sens que parce que ses composants sont opposés comme travail et non-travail.

Dans toute société de classes, une catégorie sociale d'oisifs et de mangeurs de plus-value est le corollaire au surtravail. A la création de surtravail d'un côté correspond la création de non travail de l'autre. Dans une société de classes, ce ne peut être le même individu qui crée du superflu parce qu'il a satisfait ses besoins élémentaires, et, dans une société qui a aboli les classes, cette distinction (besoins élémentaires/superflu) a disparu. « L'histoire montre bien plutôt qu'un individu (ou une classe d'individus) est forcé de travailler au-delà de son strict besoin vital, parce que *le surtravail se manifeste de l'autre côté, comme non travail et surabondance de richesses* (souligné par nous). » (Marx, *Fondements*, t 1, p 357).

Nous touchons là au problème fondamental de la création de temps libre dans le mode de production capitaliste. L'extorsion « illimitée » de surtravail du côté de la classe ouvrière est la condition de la création de temps libre pour la science, les arts et la culture, activités qui sont par là, en elles-mêmes, en ce qu'elles sont l'autre côté du surtravail, liées à la société de classes ; leur contenu idéologique ne peut qu'être celui de la classe dominante parce que ce contenu de classe est leur existence elle-même. Le besoin d'avoir cette notion générale de « travail éternel » résulte du besoin de rassembler des activités hétérogènes : travail et non-travail.

Ce « travail éternel », ontologique, est lui-même consubstantiel, dans sa généralité, à la séparation de ses éléments. Il ne peut pas faire retour dans les activités individuelles, ou alors, retrouver dans chaque activité individuelle cette essence générale de l'activité, ce serait reproduire une communauté (une essence de l'homme) qui ne se séparerait plus des individus singuliers parce qu'elle serait devenue une nature inhérente à chacun. Nous en serions revenus à la conception du genre selon Feuerbach : l'universalité naturelle. Avec le communisme, le « travail éternel » disparaît.

A partir du moment où le communisme part des rapports entre individus en tant qu'individus, on ne peut plus rien présupposer de commun comme inhérent à chacun, serait-ce même la capacité à produire le monde sensible comme somme de l'activité vivante et physique des individus qui le composent. Non que cela, en soi, soit faux, mais ce n'est que *le résultat*, constamment renou-

velé, de tous les rapports interindividuels, et non *le contenu* de leurs rapports « récupéré » (inhérent) par chacun. Alors que dans le capitalisme, c'est, paradoxalement, l'éclatement et l'opposition des activités particulières qui déterminent réellement l'activité humaine dans son ensemble comme ce procès général subsumant les activités particulières. Si l'on ne peut plus rien présupposer de commun, c'est que le communisme rend impossible cet état de choses où l'on puisse abstraire des activités une substance commune comme inhérente à chacune d'entre elles, en tant que procès de leurs rapports réciproques et de leur autoproduction commune. C'est la division qui est la réalité et la raison d'être de l'abstraction du « travail éternel » (ontologique), division qui culmine dans la coupure entre travail et non-travail. Cette division *essentielle* est absorbée dans le travail ontologique qui est la réalité du fonctionnement de l'autoreproduction humaine d'une société de classes.

Ce glissement consistant à appeler « travail » la définition la plus générale de l'activité humaine qui, à l'époque de Marx, est fondatrice du programmatisme théorique, est devenu de nos jours une affirmation qui cherche à nous expliquer cette chose extraordinaire pour un idéologue : les travailleurs sont des hommes (comme si « être un homme » ajoutait quoi que ce soit au fait d'être prolétaire). Le « travail éternel », dans sa définition ontologique serait quelque chose d'irréductible dans le travail ouvrier. De là on peut en déduire une glorification du travail menacé par son existence capitaliste. Mais, pour d'autres, ce même « travail éternel » c'est l'activité humaine. Ces derniers veulent alors « abolir le travail » et trouvent dans cette différenciation entre l'activité humaine et le travail ouvrier (les termes peuvent même s'englober en totalité, en partie, comme on voudra, l'essentiel est d'avoir deux termes) le moteur de cette abolition. Que ce soit pour « glorifier » le travail ou pour « l'abolir », la problématique est la même.

Comme toute critique, la critique de la « critique du travail » ne peut se contenter de critiquer l'objet de cette critique : le travail. Il faut montrer les conditions de production de cette critique. La « critique du travail » devient une expression idéologique et une pratique spécifique dans le nouveau cycle de luttes, parce qu'elle est la résolution des contradictions de l'ancien cycle qui ne le dépasse pas, en même temps (et pour la même raison) qu'elle trouve dans le nouveau cycle, une raison d'être renouvelée. Ce qui n'était que le point extrême de l'ancien cycle devient, une fois la contradiction entre les classes de ce cycle dépassée dans la restructuration du capital, la forme idéologique et la pratique qui se donnent immédiatement pour le dépassement du capitalisme. A la fois expression finale de l'ancien cycle et de son impossibilité, la « critique du travail » apparaît comme ayant eu raison par rapport à toutes les formes d'affirmation du prolétariat incluses dans cet ancien cycle et comme, dans le capital restructuré, la forme immédiate de son dépassement. Immédiate, car elle fait l'économie de reconnaître la restructuration pour elle-même, de façon positive, comme une nouvelle configuration de la contradiction entre les classes. Elle se contente de la considérer comme la crise de l'ancienne phase de la subsumption réelle et comme l'échec de l'ancien cycle de luttes. La « critique du travail » se croit en adéquation avec la période historique et celle-ci lui donne immédiatement raison, la légitime et la confirme par la disparition, dans le cours immédiat des luttes, de toute identité ouvrière confirmée dans la reproduction du capital. Il ne s'agit pas de faire une archéologie du concept, ce qui ne

mène jamais à rien, mais de montrer comment dans sa nouvelle légitimation, cette idéologie recycle des problématiques issues de l'ancien cycle. Cela, dans la mesure où la « critique du travail », semblant résoudre et dépasser l'échec de cet ancien cycle de luttes, apparaît en adéquation avec la situation nouvelle.

Nous ne concevons plus la révolution comme le « regain de l'homme » par l'abolition de tout ce qui le sépare des manifestations aliénées de son essence. Nous n'avons plus besoin d'essence humaine, de classe virtuellement universelle, de tout cet appareil philosophique pour dire que la révolution communiste contient l'abolition du travail : le capital comme contradiction en procès nous suffit.

Final

En quoi le communisme philosophique nous intéresse ? Abolition de l'État, des classes, de l'argent, du travail, sans oublier la religion dont l'abolition est la matrice de toutes les autres, plutôt que de se laisser séduire par ces mots qui ne sont plus maintenant que des miroirs où ne se reflète que l'incapacité à surmonter les impasses du programmatisme, qu'une auberge espagnole où chacun se délecte du plat qu'il a lui-même apporté, c'est sur l'essentiel de cette période théorique qu'il faut s'interroger et comprendre pourquoi cet essentiel nous concerne encore. Cet essentiel c'est l'auto-émancipation révolutionnaire du prolétariat se forgeant à l'intérieur et contre ce communisme philosophique, se formalisant comme le précipité de son instabilité, inséré dans son époque et exprimant la naissance de la théorie communiste. Les mots-miroirs qui fascinent et hypnotisent les idéologues actuels ne sont que des étapes franchies, dépassées, de la fabrication de cet essentiel. Quand ils les reprennent, ils ne nous parlent que de leur propre impuissance théorique actuelle face à l'achèvement de la période initiée alors.

Annexe 1

Marx : les étapes de la constitution d'une théorie du communisme
(d'après Michael Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Ed. Soc., 1997.)

Première étape.

L'adhésion au communisme philosophique de Moses Hess, c'est l'époque de *Sur la Question juive*. Ce communisme est « anéanti » sous l'appellation de « communisme vrai » dans *l'Idéologie allemande* dont Hess lui-même rédige un bref chapitre (*Le Dr Georges Kuhlmann de Holstein ou la propriété du socialisme vrai*). Hess avait écrit un autre chapitre qu'il a fait retirer et qu'il a publié ailleurs devant le caractère de plus en plus improbable de la parution de l'ouvrage.

Deuxième étape

La découverte du prolétariat comme « classe émancipatrice ». Découverte encore « philosophique », le prolétariat est une catégorie feuerbachienne (*l'Introduction de 1843*).

Troisième étape

Le *Vorwärtz* et les *Gloses marginales* contre Ruge. C'est la « découverte concrète » (Löwy) du prolétariat révolutionnaire devenue inévitable après la découverte philosophique. Cependant cette « découverte concrète » est encore largement entachée de ce qu'elle dépasse : la découverte philosophique. Cette « découverte concrète » est encore faite au travers des lunettes allemandes : la séparation d'avec la « communauté humaine ». Marx établit un rapport pour le moins arbitraire entre les tisserands silésiens et la philosophie allemande.

Quatrième étape

Les *Thèses sur Feuerbach* et *l'Idéologie allemande*. La « découverte concrète » du prolétariat, découverte non seulement effectuée à l'intérieur de la théorie (de par sa dynamique et les concepts qu'elle réclame), mais « découverte » on ne peut plus matérielle sous la forme des associations ouvrières et de la rencontre avec les leaders de la *Ligue des Justes* et de la gauche du mouvement chartiste, fait de la scission de la société en classes antagonistes une réalité non seulement incontournable, mais première. Cette scission ne peut plus être appréhendée sous la forme de l'essence humaine et de son aliénation.

Annexe 2

Althusser

Malgré une problématique et une interprétation différentes, les pages qui suivent sont largement inspirées et même de nombreux passages sont directement repris de Jacques Rancière : *La leçon d'Althusser*, Ed. Idées/Gallimard, 1974.

Au contraire de tous ceux qui, dans les années 1960, font retour au « Jeune Marx » pour répondre à la faillite du programmatisme, Althusser, confronté aux effets de cette crise du programmatisme qui lui apparais-

sent sous la forme des conséquences du XX^e Congrès, de l'évolution du PCI, de la crise de l'UEC et de la résurrection de tous les idéalismes dans les révoltes ouvrières ou étudiantes qui unifient l'anticapitalisme et l'anti-autoritarisme, la caractérise comme « humanisme », « subjectivisme », « économisme ». Mais si son remède, « l'autonomie de la théorie », rejette tous les faux-semblants, en fait il tue le malade.

Althusser ne dépasse pas le programmatisme, il le sublime, le met sous cloche dans la Théorie-science autonomisée (il y a chez Althusser un petit côté bordiguien, l'aspect mystique de l'adhésion au programme en moins - remarque destinée à faire plaisir à tous nos amis ex du CCI et autre GCI), sans rapport à la politique, sans sujet toujours faillible du fait de son immersion idéologique. Mais ce faisant, il détruit le programmatisme car, dans sa critique du « tout se tranche dans la lutte des classes » de Jdanov, il nie dans le programmatisme ce qu'il a d'essentiel : son âme d'affirmation du prolétariat, sa liaison avec le mouvement pratique le plus immédiat de la classe en lutte.

Au début des années 1960, quand se termine la guerre d'Algérie, le Parti Communiste Français n'offrait plus, dans le « calme » de la France gaulliste, que les échéances électorales et aux intellectuels la lutte pour le Plan Langevin-Wallon. Les premiers textes de l'entreprise althussérienne, qualifiés ensuite de « théoriciens » (comme l'on dit économiste), répondaient à la conjoncture politique et idéologique issue du XX^e Congrès du PCUS. En 1961, « Sur le jeune Marx » indique qu'il n'y a pas d'issue possible au sein du Parti dans cet aggiornamento libéral (un refoulement subjectiviste de la dialectique marxiste) qui se réclamait de l'exemple du PCI et représentait l'espoir des intellectuels oppositionnels, il fallait faire en sorte que la liquidation du stalinisme ne fût pas l'éclectisme en théorie et le « révisionnisme » en pratique. Il fallait rendre les textes à leur nudité au sens où ces textes contenaient leur propre autorité.

Il faut revenir aux effets du XX^e Congrès. La répudiation sans critique véritable du stalinisme ouvrait nécessairement la voie à un ensemble de revendications de type libéral (pluralisme, droit de tendance, droit à la libre recherche) ou moderniste : invitation à secouer les vieux dogmes, à tenir compte des réalités nouvelles, des transformations de la classe ouvrière (cf. Serge Mallet : la nouvelle classe ouvrière, les techniciens et l'autogestion), nécessité d'un nouveau style idéologique. Les nouvelles thèses avancées sur la « coexistence pacifique » et le « passage pacifique au socialisme » engageaient ceux qui voulaient les fonder vers des théorisations hasardeuses. La direction du Parti acceptait le nouveau cours tout en étant consciente que sa théorisation et l'application de cette théorie ne pouvaient que conduire à la perte de son identité, qu'il était exposé à un risque constant de débordement et de dissolution. Dissolution de droite pour ceux qui voudraient théoriser le « passage pacifique au socialisme » et en tirer les conséquences politiques. Ce fut précisément le cas de la direction « italienne » de l'UEC : elle affirmait qu'il fallait donner une analyse approfondie du « passage pacifique » et en tirer toutes les conséquences pratiques : il fallait se donner les moyens de convaincre la majorité de la population, de l'unir aux communistes en lui présentant l'image de la commune *aliénation* dont tous étaient victimes. Il fallait répudier tout dogmatisme, aller chercher les gens là où ils se trouvaient, mettre en valeur les thèmes marxistes de *l'humanisme* et de la désaliénation.

Ce débordement à droite (l'« italianisme » de Kahn et Forner, plus tard l'humanisme de Garaudy) n'était pas seulement gênant en lui-même. En voulant développer les conséquences des thèses khrouchtévienne, il suscitait nécessairement un contre-effet de gauche qui se baptisa « critique du révisionnisme » et qui pouvait s'appuyer sur la critique chinoise désormais explicite du révisionnisme soviétique. Et contre cela, le Parti n'avait guère d'armes théoriques. La vieille orthodoxie jdanovienne n'était plus utilisable. L'orthodoxie était à réinventer.

Cette situation offrait une place à l'althussérisme : celle d'une orthodoxie neuve qui mît, à la place des « mitraillettes jdanoviennes » (Rancière), des gardes-fous ; qui ne s'opposât point dogmatiquement aux aspirations « italiennes » mais en critiquât la philosophie implicite ; une orthodoxie appuyée non plus sur la parole de Staline mais sur le texte de Marx. Le « détour althussérien » (l'autonomie du théorique ; l'hétérogénéité du social, l'indépendance des instances) interdisait de fonder en théorie la politique du Parti ; mais précisément il ne s'agissait surtout pas de la fonder : d'aucuns ne s'y appliquaient que trop. Il s'agissait d'empêcher qu'on la contestât. Et c'est là que la tentative althussérienne pouvait servir le Parti. Elle montrait le danger des théorisations hâtives, la nécessité d'apprendre à poser les problèmes avant de tirer les conclusions, le risque en voulant « moderniser » le marxisme, de restaurer les tendances de l'humanisme bourgeois.

Sur le fond le PC n'avait aucune raison d'être favorable à l'entreprise d'Althusser. L'idée qu'il fallait « retourner à Marx » définissait une démarche profondément suspecte que ne pouvait justifier le seul souci de reprendre Marx à ses exégètes bourgeois. L'idée admise dans le Parti était que la pensée de Marx s'était incorporée dans l'expérience politique et la culture du mouvement ouvrier. L'autorité théorique du marxisme était investie dans l'autorité politique du « Parti de la classe ouvrière ». Il n'y avait pas lieu de donner un statut autonome aux textes de Marx. Le retour à Marx ne pouvait signifier que le recours à une autorité différente de l'autorité politique du Parti. La théorie kautskyste de l'« importation » de la conscience dans la classe ouvrière était admise mais comme une chose du passé. La critique de la spontanéité définissait la nécessité de l'organisation mais non celle d'une science apportée par les intellectuels.

En 1963, au sein de l'UEC, l'affaire de la direction « italienne » et l'action du Cercle d'Ulm (L'Ecole Normale Supérieure, où Althusser était professeur) convainquirent une partie de la direction de l'utilité de l'entreprise althussérienne. La ligne de la direction « italienne » de l'UEC mettait en cause la finalité du savoir universitaire destiné à former de futurs auxiliaires de la bourgeoisie et les formes de transmission du savoir (la « relation pédagogique ») liées à cette finalité : cours magistral habituant les étudiants à la docilité ; individualisme du travail ; arbitraire des examens. L'ensemble de la situation des étudiants à l'Université était perçue dans les catégories de l'aliénation étudiante, de sa dépendance (dépendance financière par rapport à la famille redoublée par la dépendance pédagogique). La revendication répondant à la dénonciation de cette situation d'assisté était celle du *salaire étudiant*, laquelle entraînait en conflit avec l'allocation d'études pour les étudiants *les plus défavorisés* réclamés par le PC (l'idéologie du contre-plan et de l'« alternative », récemment importée d'Italie et reprise notamment au sein du PSU, exerçait alors un

certain prestige). Dans le cadre de cette affaire (d'où sortira la JCR), le Cercle d'Ulm est dans une situation politico-idéologique très particulière : il appartient à une organisation communiste ouvertement « révisionniste » et ouvertement opposée à la direction du Parti. Cette situation permet à l'orthodoxie théorique de ce Cercle d'être contestataire et à sa lutte contre le « révisionnisme » d'être une lutte au côté de l'appareil du Parti. « "Notre science" avait fourni aux procédés expéditifs de l'appareil le supplément d'âme théorique dont ils avaient bien besoin » (Rancière, *op. cit.*). Dans le Parti, la fraction de Guy Besse avec La Nouvelle Critique est convaincue de l'intérêt de l'entreprise d'Althusser.

Pour Althusser, il s'agissait de faire coïncider les intérêts à long terme de la théorie (donc de la politique rationnelle) avec les intérêts immédiats du Parti, avec les effets de dissolution que la politique du Parti produisait. A ce point, le grand dessein stratégique pouvait coïncider avec le calcul tactique. Exemple : *la critique de l'humanisme*. Stratégiquement, *l'humanisme* était pour Althusser une de ces figures du subjectivisme politique contre quoi il voulait restaurer *la théorie dans son indépendance* (le stalinisme jdanovien était un « gauchisme » qui avait soumis la théorie au besoins de la politique). Tactiquement, cette critique prenait la forme acceptable d'une critique contre l'humanisme « droitier » de certains intellectuels communistes et elle était une arme contre le débordement du Parti sur sa droite.

La lutte contre l'humanisme révisionniste n'est en grande partie qu'un écran. Derrière la lutte du philosophe Althusser contre l'existentialisme déclinant, derrière la lutte du communiste Althusser contre ses camarades corrompus par l'humanisme bourgeois, se jouait quelque chose de plus important : la lutte d'un philosophe communiste contre ce qui menaçait en même temps l'autorité de son parti et celle de sa philosophie : des grèves et révoltes ouvrières, la révolution culturelle chinoise telle qu'elle était théorisée et revendue en France, le volontarisme de la révolution cubaine, les émeutes noires aux États-Unis, les balbutiements du mouvement féministe, la contestation étudiante de l'autorité du savoir, les pratiques multiformes de subversion mêlant luttes anticapitalistes et luttes anti-autoritaires. Des mouvements qui, dans le marxisme, se réclamaient de théories ressuscitant toutes les variantes de l'idéalisme, du subjectivisme, de l'humanisme : Lefebvre, Gramsci, Lukacs, Marcuse et l'Ecole de Francfort, Sartre, l'IS et le Castoriadis théoricien du « capitalisme moderne » et du rapport dominants / dominés, l'opéraïsme italien naissant – au sein même du PCI et de la CGIL – et sa subjectivité ouvrière.

Le discours d'Althusser vient rendre à la conscience marxiste troublée la solidité de ses certitudes, il assure à nouveau que l'on peut parler comme d'un tout uniforme du prolétariat, du marxisme-léninisme ou du mouvement ouvrier : le discours de l'universel tenu au nom des masses. Discours substitutif qui autorise à parler pour les autres et surtout qui assure l'existence de ce dont on parle sans avoir à le justifier hors de la Théorie. Ce discours parle au nom d'un universel investi dans la positivité prolétarienne et sans lequel il ne peut y avoir de nature révolutionnaire de cette classe à affirmer et libérer. A cette entreprise de restauration, Althusser fournit son principe philosophique : « la critique de l'humanisme », « la critique du sujet », la théorisation du « procès sans sujet », « la théorie des instances », « l'autonomie de la Théorie-science », c'est le tour qui permet de parler à nouveau (et contre Staline/Jdanov) au nom de

l'universel prolétarien, sans avoir à se poser de question sur la légitimité de cet universel, de sa positivité, et de sa *représentation*. Mais c'est également le tour qui tue ce qu'il cherche à sauver.

La thèse d'Althusser est celle-ci : l'absorption de la philosophie de Marx dans le matérialisme historique, c'est aussi la subordination de la théorie aux caprices de la politique. Face aux caprices du subjectivisme (les sujets, « les hommes font l'histoire »), il faut rétablir la prédominance de la structure, des rapports de production dont capitalistes et ouvriers ne sont que les supports. En outre, il ne suffit pas de définir un certain « retrait » de la théorie, il faut encore que ce retrait se redouble de la différence de la science et de la philosophie.

La perversion du marxisme qui est dénoncée (le concept de « déviation » est essentiel dans l'économie de la théorie althussérienne) est celle qui veut soumettre toute vérité au critère de l'histoire et de la politique. Face à quoi, il n'est de salut que d'affirmer l'autonomie de la philosophie marxiste. Autonomie dont le premier travail sera de se fonder elle-même en élaborant un nouveau concept de la politique et de l'histoire : celui de la *sur-détermination* qui articule l'hétérogénéité du temps historique, garantie de la distinction et de l'indépendance des instances du tout social. Le subjectivisme dont l'humanisme n'est qu'une forme est la perte d'identité de la philosophie qui n'est plus qu'une idéologie relevant du matérialisme historique. Les avatars de cette déviation sont nombreux : Bogdanov : la vérité est une forme idéologique ; Lukacs : le marxisme est la conscience de soi du prolétariat ; Jdanov : tout se tranche dans la lutte de classe.

Il est essentiel pour Althusser que toutes ces positions politiques puissent se ramener à un modèle unique : celui du subjectivisme (volontarisme, historicisme, gauchisme, humanisme) ; essentiel que ce « gauchisme » apparaisse comme l'autre face du « droitisme économiste » ; comme un produit du même sol : celui de l'histoire continue et homogène. C'est pourquoi, dans *Lire « le Capital »*, les gauchistes, Gramsci et Lukacs, sont la principale cible théorique. La lutte contre le « révisionnisme », qui est, dans le programmatisme, un signe de sa dissolution, passe par la lutte philosophique contre le gauchisme. Il s'agit de mettre la théorie sous cloche, plus que le contenu même de cette théorie, c'est sa mise sous cloche qui est la préservation / sublimation du programmatisme. Si la théorie s'élabore dans les errements imprévisibles de la politique quotidienne (où l'on retrouve la parenté d'Althusser avec le Bordiga critique de l'« opportunisme » et de l'« innovation »), si l'histoire est un milieu homogène et que tout ce qui s'y dit et écrit relève de la seule autorité du matérialisme historique, il n'y a pas de rationalité possible de la politique marxiste. Les normes de la vérité théorique ne sont ni celles de la discipline de parti, ni celles de la « réussite » dans l'histoire. Tout l'échafaudage théorique d'Althusser, tout le système des différences qu'il fait fonctionner s'enracine là : distinction des instances, construction du temps propre à chaque instance, coupure de la science à l'idéologie, coupure épistémologique qui rejette dans la préhistoire *personnelle* de Marx tous les thèmes du subjectivisme.

Par ce *système de l'hétérogène*, Althusser échappe au simple libéralisme qui représenta la seule issue pour beaucoup d'intellectuels rescapés des temps difficiles, mais il échappe aussi à la fausse solution à la faillite du programmatisme qui momentanément sembla s'imposer avec le retour à l'humanisme du « jeune Marx » venant féconder le prolétariat en tant que classe de la possibilité

de se dépasser. En faisant de la philosophie marxiste une théorie de la production des connaissances scientifiques, Althusser lui donnait le statut d'une science, portant en elle-même les normes de sa vérification et coupée par là de la pratique politique et des aléas de la lutte de classe historiquement présente. L'universel prolétarien, la capacité de continuer à tenir un discours révolutionnaire à partir de la positivité de cet universel étaient préservés, c'est-à-dire le cœur du programmatisme, au prix de sa mise à mort dans ce qu'il a de plus essentiel : sa liaison avec le mouvement pratique le plus immédiat de la classe en lutte. Une telle préservation contient un retour de la spéculation.

La théorie qui dit cette vérité du « mouvement ouvrier », ou plutôt qui est, en elle-même cette vérité, *parce qu'elle se retire*, devient spéculation et traite l'histoire réelle à travers le concept de déviation. Il lui faut un sujet tout aussi invariant qu'elle : *La classe ouvrière, Le mouvement ouvrier*. Mais alors tous les phénomènes historiques qui s'écartent de l'orthodoxie perdent toute épaisseur et réalité pour être ramenés à la minceur d'abstractions comme l'économisme ou l'humanisme. A la réalité des luttes de classe et des affrontements politiques est substituée l'opposition de tendances intemporelles du *Mouvement Ouvrier*. Chaque événement est une manifestation de ce « mouvement ouvrier » dans son unité avec ses prédicats : l'humanisme, l'économisme, le gauchisme, le réformisme, etc., comme autant de déviations toujours possibles et s'incarnant car prédicats du sujet. Ce *Mouvement Ouvrier* est le lieu neutre d'où peut s'exprimer la Théorie car il a intériorisé tous les prédicats. Il faut s'en remettre aux spécialistes de la Théorie.

D'un côté, *Lire « le Capital »* présentait des thèses qui impliquaient une critique du Parti : la rupture avec la conception évolutionniste de l'histoire, l'affirmation de la discontinuité des modes de production, l'affirmation que les lois de la dissolution d'une structure ne sont pas celles de son fonctionnement, l'originalité radicale du problème de la transition, tout cela *logiquement* penchait vers une dénonciation de la conception du « passage pacifique au socialisme » et de la « démocratie véritable ». La rupture tranchée entre les modes de production affirmait la nécessité de la révolution violente. Or, dans les faits, cette subversion là n'amena à rien dans l'immédiat. La subversion passait par ailleurs, et, étrangement, par l'affirmation de *l'autonomie du théorique*. Celle-ci se trouvait dans *Lire « le Capital »* fondée sur la thèse : les agents de la production, c'est-à-dire tout aussi bien les prolétaires et les capitalistes, tous deux simples supports des rapports de production capitalistes, sont mystifiés par les illusions produites par leur pratique même. C'est la grande thèse de *Lire « le Capital »* : la manipulation des sujets aveugles de la pratique sociale. La science ne peut se fonder que d'un point de vue extérieur aux illusions de la pratique. L'exacerbation de la thèse kautskyste libérait de toute subordination politique le rapport de chacun à la théorie de Marx. Lors du Comité central d'Argenteuil qui examina le cas d'Althusser et celui de Garaudy, ce qui faisait problème, ce n'était aucunement les conséquences que l'on pouvait tirer de *Lire « le Capital »* concernant le « passage pacifique au socialisme ». La lutte contre l'humanisme théorique était déjà plus gênante, car elle heurtait toute la tradition du Parti, la reprise de l'héritage culturel et scientifique de la bourgeoisie. Mais la chose pouvait se résorber dans la distinction des deux humanismes, et de plus elle servait de contrepoids aux entreprises œcuméniques de Garaudy qui commençaient à devenir embarrassantes. Le prin-

cial problème, c'était l'autonomie du théorique, le rapport où elle mettait les « savants », et plus encore leurs émules, vis-à-vis de l'autorité du Parti. La même question revient comme un leitmotiv dans toutes les interventions : que devient la pratique, c'est-à-dire que devient le Parti là-dedans ? Althusser confisquait en bloc la théorie au profit des philosophes et de la science.

Le programmatisme était mort mais en bonne santé.

