



Lucien Sève
**Aliénation
et émancipation**

Urgence de communisme



LA DISPUTE

Lucien Sève

URGENCE DE *COMMUNISME*

La politique, comme la langue, peut être la meilleure ou la pire des choses. La meilleure se reconnaît notamment aux rapports étroits qu'elle entretient avec la culture théorique, ce dont on peut donner de forts exemples, de Platon à Marx, à Lénine, à Gramsci. Que dans l'ensemble ces rapports se soient beaucoup distendus au cours du dernier demi-siècle dit combien la politique elle aussi est en crise. État de fait dont il importe de ne pas s'accommoder. Dans les pages qui suivent, on va accorder une grande importance à des débats conceptuels qui pourront sembler d'abord affaire d'érudits. Le lecteur ne tardera pas, je pense, à découvrir à quel point ce qui a l'air d'un détour est en vérité le plus court chemin vers l'action pertinente – en l'occurrence ce que je nomme ici : urgence de *communisme*.

* * *

Le premier des textes ici republiés, *Analyses marxistes de l'aliénation*¹, de brûlant enjeu pratique sous ses dimensions savantes,

1. Cette étude est le texte, revu pour sa publication en 1974, d'une conférence prononcée au Centre d'études et de recherches marxistes

est strictement inséparable d'une longue histoire remontant à la fin des années cinquante, et cependant loin encore d'être close. C'était le moment où tout marxiste conscient se voyait confronté à la tâche d'en finir avec la vision stalinienne des choses – le rapport secret, vite divulgué, de Nikita Khrouchtchev au 20^e Congrès du Parti communiste de l'Union soviétique en 1956 sur les crimes de Staline nous en faisait un devoir. Et dans la compétition pour élaborer un marxisme déstalinisé courait apparemment en tête, au tournant des années cinquante et soixante, un philosophe membre de la direction du Parti communiste français, Roger Garaudy, dont les écrits jusque-là avaient été autant de faire-valoir du stalinisme. À mesurer ce qu'en avait été l'imposture, ce chrétien de toujours avait soudain trouvé son chemin de Damas. Récupérant sans complexe un manuscrit inédit laissé par un philosophe communiste récemment décédé², il publia en son propre nom un livre-manifeste, *Humanisme marxiste*³, dont la première partie s'intitulait – défi à la vulgate en usage, où le mot était introuvable – « De l'aliénation ». La thèse, démultipliée à l'envi dans ses nombreux écrits des années suivantes, était que « le point de départ de la critique marxiste c'est l'homme »⁴, que l'analyse du travail aliéné constitue le cœur de cette critique, que donc les *Manuscripts de 1844* « peuvent être considérés comme l'acte de naissance du marxisme ».⁵

Ainsi le concept d'aliénation, qui avait cheminé à petit bruit dans les travaux d'un Henri Lefebvre ou de théologiens catholiques comme les pères Chambre, Bigo ou Calvez, se voyait-il mobilisé avec fracas au service d'une redéfinition du marxisme comme *humanisme* au double sens de ce terme on ne peut plus équivoque – le sens populaire et politique où il dit le vif souci pratique de l'être humain, le sens philosophique savant où, fort

dans le cadre d'un cycle consacré en 1972-1973 à la question « philosophie et religion », laquelle figurait au programme de l'agrégation de philosophie.

2. Du nom de Forest. Il y aurait un riche article à écrire sur tous les plagiats de Roger Garaudy.

3. Roger Garaudy, *Humanisme marxiste*, Éditions sociales, Paris, 1957.

4. *Ibid.*, p. 14.

5. Dans Roger Garaudy, « À propos des *Manuscripts de 1844* et de quelques essais philosophiques (articles d'Althusser, livre de Lucien Sève) », *Cahiers du communisme*, mars 1963, p. 107-126. Althusser et moi, chacun à notre manière, contestant sur le fond l'orientation de Garaudy, étions décrétés de ce fait *staliniens* par cet article de la revue théorique du comité central du PCF, sans que nous ayons ni lui ni moi nul droit de réponse.

différemment, il accrédite le concept d'« homme » pour désigner le supposé sujet de notre histoire et artisan de notre monde. Mariant ainsi Marx et le père Teilhard de Chardin alors au faite de sa notoriété, Garaudy se posait en champion d'un nouvel œcuménisme entre marxisme antistalinien et humanismes non matérialistes, l'offrant d'avance comme bréviaire politico-idéologique d'une future *union de la gauche*, au nom de l'aphorisme teilhardien selon lequel « tout ce qui monte converge ».

Annoncé à son de trompe fin 1959, un nouvel ouvrage de Garaudy, *Perspectives de l'homme*⁶, se présenta comme « panorama des principaux courants de la philosophie actuelle » en même temps qu'ouverture d'un « dialogue des vivants »⁷ en vue de cerner « les convergences et les complémentarités possibles »⁸. Au passage, l'intention polémique à mon égard était notoire : la revue *La Pensée* venait en effet de commencer la publication d'une vaste série d'articles de moi précisément intitulée « Panorama de la philosophie française contemporaine », et d'orientation diamétralement opposée à l'œcuménisme garaudyte : j'y engageais, données historiques alors inédites en main, l'âpre révélation de ce qu'avait été le *sens de classe* de la philosophie universitaire bourgeoise longuement dominante au XIX^e siècle, et dont au XX^e subsistaient plus que des séquelles. Convergence, ou bien plutôt démarcation ? Ce n'est pas ici le lieu de rapporter ce que furent à partir de là mes vifs démêlés avec Garaudy – l'imputation d'« opportunisme doctrinal généralisé » que je lui adressai en 1961⁹, le procès public qu'il organisa de mon livre¹⁰, le soutien lui aussi public que me manifesta d'abord Maurice Thorez, le virage stratégique de la direction du PCF en 1962, l'arbitrage que tenta de rendre en cette affaire Waldeck Rochet dans son

6. Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, marxisme*, PUF, Paris, 1959.

7. Des lettres de Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Jean Lacroix, Claude Cuénot, Claude Tresmontant, Henri Wallon publiées dans l'ouvrage étaient censées engager le débat, quand en vérité presque toutes relevaient de la critique sévère ou du refus distant. Abordant la question de l'aliénation, Sartre par exemple écrivait : « L'option que vous proposez est déjà derrière nous. » (*Ibid.*, p. 112.)

8. *Ibid.*, p. 347.

9. Dans une longue note à la direction de la revue *La Nouvelle Critique*, aussitôt communiquée à la direction du PCF. Depuis 1961, j'étais membre du comité central – et plus anciennement membre du comité de rédaction de *La Nouvelle Critique*.

10. Lucien Sève, *La Philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, Éditions sociales, Paris, 1962.

petit livre *Qu'est-ce que la philosophie marxiste?*¹¹, l'irrésistible dérive ultérieure de Garaudy vers le n'importe quoi... J'évoque cette affaire pour le rôle important qu'elle a joué dans l'adoption par Louis Althusser de la stratégie qu'allait concrétiser en 1965 la mémorable publication de *Pour Marx*, jalon crucial dans la repensée contemporaine de l'aliénation.

Au plus vif de l'affrontement, j'avais été voir Althusser avec qui, depuis nos années communes à la rue d'Ulm – malgré une différence d'âge de près d'une décennie¹² –, j'étais en grande intimité. « On te fait un procès politique », m'avait-il dit sans ambages, partageant mon opposition foncière à la façon dont Roger Garaudy prétendait sortir du stalinisme, c'est-à-dire par le supposé œcuménisme d'un humanisme éclectique. Pour autant, il n'envisageait pas un instant de m'apporter son appui dans l'affrontement en cours que, négligeant les attendus philosophiques mis par moi en relief, il estimait avant tout politique. Et quant à lui il entendait procéder d'autre façon : à la misère intellectuelle de l'humanisme garaudyte, opposer une démarche exclusivement théorique de haute stature et gagner ainsi la bataille stratégique sans prononcer un seul mot de politique explicite.¹³ C'était le feu d'artifice de 1965 qu'il m'annonçait.¹⁴

De fait, les deux livres en question constituaient, entre autres choses majeures, une disqualification imparable de l'humanisme garaudyte. Non, la critique de Marx ne part pas de « l'homme », cette typique abstraction spéculative, elle fait au contraire place nette de toute anthropologie philosophique pour produire un matérialisme historique pensé en termes conceptuels de sorte radicalement différente – mode de production, rapports de classes, superstructures politiques, pratiques idéologiques...

11. Éditions sociales, Paris, 1962.

12. Reçu en 1939 et presque aussitôt mobilisé, puis prisonnier en Allemagne durant cinq ans, Louis ne put commencer sa vie de normalien qu'en 1945 – il allait entrer dans sa vingt-huitième année – au moment où je la commençai moi-même, n'ayant pas dix-neuf ans.

13. Marqué par le drame de sa compagne Hélène Legotien-Rytman, exclue du PCF à la Libération pour un obscur motif qu'elle récusait entièrement, et dont la demande de réintégration avait été refusée en 1947, Louis, membre du parti, était obsédé, de bien compréhensible façon, par la crainte d'être lui-même l'objet d'une incrimination politique et faisait tout pour n'en pas fournir le moindre prétexte.

14. À l'automne 1965 parurent simultanément chez Maspero *Pour Marx*, de Louis Althusser, et *Lire Le Capital*, qu'il avait écrit en collaboration avec Étienne Balibar, Roger Estabiet, Pierre Macherey et Jacques Rancière.

Non, les *Manuscripts de 1844* ne sont pas « l'acte de naissance du marxisme », ils sont au contraire, dans leur fascinant jaillissement, un texte « encore philosophique », à prendre l'adjectif « dans l'acception même à laquelle Marx attachera plus tard une condamnation sans appel », de sorte qu'il ne faut pas hésiter à le dire : « Le Marx le plus éloigné de Marx est ce Marx-là. »¹⁵ Et non, l'aliénation n'est pas l'élément central de la pensée marxienne de l'histoire, c'est justement, à l'opposé, l'une de ces catégories d'ascendance hégélienne et feuerbachienne qui perpétuent chez le jeune Marx les illusions de l'humanisme philosophique, un de ces « concepts idéologiques prémarxistes » dont il lui faudra absolument se défaire pour s'élever à une réelle critique de l'économie politique et qui d'ailleurs, exemplairement, « disparaissent » pour de bon dans *Le Capital*.¹⁶

GARAUDY, ALTHUSSER ET L'ALIÉNATION

Tout cela passant aujourd'hui pour *bien connu*, on se demandera sans doute pourquoi prendre le temps de le redire. C'est qu'en vérité ce *bien connu*, en apparence même devenu présupposé général de toute pensée marxiste – sans que la critique fondamentale de l'œuvre althussérienne en son ensemble ait encore été vraiment produite¹⁷ –, ce bien connu apparaît en fait désormais *bien oublié*. Nombre d'auteurs actuels de travaux sur l'aliénation, comme on va voir – et qui pourtant ne se prévalent d'aucun désaccord majeur avec l'althussérisme, autrement dit pensent apparemment dans l'espace théorique qu'il a formaté –, donnent en effet pour indiscutable que l'analyse du travail aliéné dans les *Manuscripts de 1844* constitue toujours l'apport marxien fondamental en la matière, celui dont il s'imposerait de repartir pour penser les nouvelles aliénations auxquelles nous sommes confrontés. En d'autres termes, si insolite que doive paraître cette formule pourtant difficile à contester, ils sont bien plutôt *des héritiers contemporains de l'humanisme d'antan que de l'althussérisme*. Voilà qui pousse à s'interroger sur le sens de « lectures de Marx » en voie de se réinstaller après quelque trente ans d'éclipse en pensée académiquement recevable.

15. Louis Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 158 et 159.

16. *Ibid.*, p. 246 et 204.

17. La première étude critique qui puisse à mes yeux prétendre à l'avoir entrepris est le dernier chapitre du livre d'Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx*, Demopolis, Paris, 2011, p. 267-360.

C'est pourquoi je tiens quant à moi, dont le désaccord sur le fond avec Althusser depuis un demi-siècle est pourtant notoire, qu'est à redire avec vigueur ce qu'a toujours d'irrécusable sa radicale critique de l'«humanisme théorique» – je dirai pour ma part, d'un terme moins ambigu, l'«hominisme théorique»¹⁸ –, et ce qu'il en est toujours quant à l'analyse de l'aliénation telle que nous l'exposent les *Manuscrits de 1844*. Là est la première raison de republier ma longue étude de 1973 sur ce sujet : elle commence par un substantiel résumé de cette démonstration, prenant ainsi après Althusser, et quelque quarante ans d'avance, le contre-pied d'une grande partie de ce qu'on lit présentement sur l'aliénation.

Résumons ici ce résumé : si par aliénation on entend, peu ou prou, un concept solidaire de la conceptualisation des *Manuscrits de 1844* : «l'homme» s'y séparerait de son «essence»; un concept dont l'analyse se centre sur le procès de travail, l'aliénation ayant alors essentiellement à voir avec l'objectivation du travailleur dans son produit dont il éprouve contradictoirement la perte; autrement dit encore un concept relevant d'une phénoménologie de l'activité laborieuse, son secret résidant en cette activité subjective même et son «auto-aliénation» – si l'on entend et emploie ainsi l'idée d'aliénation, on se situe par ce fait même complètement en deçà de la critique althussérienne des *Manuscrits de 1844*, on s'en estime quitte sans en avoir donné de véritable justificatif, c'est-à-dire que, tacitement, on s'inscrit dans la longue et ancienne tradition de l'«humanisme marxiste», celle même dont Roger Garaudy fut jadis une irrécusable figure, en même temps qu'un Adam Schaff, un Erich Fromm et tant d'autres. Mais alors, sauf à produire une critique dûment argumentée de la démonstration d'Althusser, c'est-à-dire sauf à *revalider contre lui* le registre de pensée des *Manuscrits de 1844* – notoirement répudié par Marx lui-même –, revalidation qu'à ma connaissance personne n'a concrètement tentée ni moins encore réussie, on pense et parle purement dans l'infondé.

18. Explicitons : j'appelle *hoministe* – pour éviter la déplorable confusion avec l'*humanisme* au sens courant du mot –, la démarche intellectuelle de qui s' imagine pouvoir penser un quelconque fait humain en le référant à «l'homme», mauvaise généralité recouvrant dans la confusion ces réalités foncièrement distinctes sous leurs multiples connexions que sont l'espèce biologique *Homo sapiens sapiens*, le genre humain historiquement formé, l'individu de cette espèce ou de ce genre, et cela qu'il soit de sexe et genre féminins aussi bien que masculins. J'ai développé une critique multiforme de l'hominisme dans *Penser avec Marx aujourd'hui*, tome 2 : «*L'homme*» ?, La Dispute, Paris, 2008.

C'est là le premier point de mon propos, aujourd'hui comme en 1973: même s'il y a bien du contestable dans la façon dont Althusser conçut sa critique de 1965 – telle l'idée brutale de «coupure» entre le Marx d'avant et d'après *L'Idéologie allemande* –, il a mis en lumière de façon à mes yeux définitive la vraie révolution de pensée qu'a constituée l'adieu sans retour à l'abstraction philosophante en général, et tout spécialement à l'hominisme théorique. Qui pense l'aliénation en la référant à «l'homme» perd de ce seul fait tout droit à se réclamer de Marx en tant qu'auteur du *Capital*. Et tout autant à être au clair avec l'apport majeur d'Althusser, alors même qu'on prétend refaire des *Manuscrits de 1844* une œuvre fondatrice du «marxisme» – on ne peut rien imaginer de plus contraire à l'inspiration althusserienne. Libre certes à chacun de penser en hoministe, non de prétendre que ce faisant il contribuerait au développement de la pensée critique marxienne. Qu'un demi-siècle après la publication de *Pour Marx* se soit répandu un flou artistique sur ce que le nom d'Althusser veut dire est une chose qui peut se comprendre, mais qui n'est pas avalisable pour autant. Or, pour ce qui importe à mon présent propos, il y a lieu de rappeler qu'il veut en particulier dire très clairement ceci: non, les *Manuscrits de 1844*, œuvre éblouissante et éminemment suggestive, ne sont cependant pas l'acte de naissance du marxisme, ou, pour user d'un terme moins confusionnel, ne définissent pas du tout la pensée à laquelle en est catégoriquement venu Marx après avoir, selon une formule d'Engels, «réglé ses comptes avec [sa] conscience philosophique d'autrefois».¹⁹

Mais une fois cette démarcation fermement tracée, la question de ce qu'on trouve au-delà de la frontière est grand ouverte. Que Marx ait récusé et abandonné à partir des *Thèses sur Feuerbach* et de *L'Idéologie allemande* (1845-1846) son mode de pensée de 1844 est un fait têtue, mais en est-il résulté un abandon connexe de l'idée même d'aliénation et de son vocabulaire caractéristique, *Entäusserung* et plus électivement *Entfremdung*? C'est ce qu'Althusser affirmait de façon péremptoire en 1965, puis, mis en face du caractère factuellement implaidable de cette thèse, qu'il a laborieusement tenté de maintenir néanmoins dans *Réponse à John Lewis*.²⁰ Et c'est ce qui m'est d'emblée apparu insoutenable. Insoutenable déjà dans la fin des années soixante, à simplement lire avec soin *Le Capital* dans les traductions si imparfaites alors existantes, plus encore à découvrir en 1967

19. Dans son avant-propos de 1888 à *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*.

20. Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris, 1973.

et 1968 les deux tomes des *Grundrisse*, cette première ébauche du *Capital*, qu'avait méritoirement mais assez calamiteusement produits Roger Dangeville²¹, texte où l'idée et le vocabulaire même de l'aliénation sont très présents. Bien davantage encore, au début des années soixante-dix où, la collection complète des *Marx-Engels Werke* figurant dans ma bibliothèque de nouveau directeur des Éditions sociales, j'ai pu me mettre de façon systématique à la lecture des brouillons et des quatre livres du *Capital* dans le texte original, découvrant combien le vocabulaire de l'*Entfremdung* y est plus fréquent encore que ne le laissent croire – et aujourd'hui toujours – les traductions françaises disponibles. Là est la source directe de mon étude de 1973.

Il n'y a nul motif à la paraphraser ici : le lecteur la trouvera plus loin. Mais à la relire quarante ans après, je me trouve quant à moi toujours d'accord avec le sens général de son argumentation, étayée par nombre de textes irrécusables, et en même temps insatisfait sur plusieurs points d'importance par son niveau d'exigence. Et d'abord par l'évaluation critique qui y est faite de ce texte crucial de 1844 consacré au « travail aliéné ». J'en disais avec conviction les mérites : une phénoménologie brillamment descriptive et dénonciatrice de la perte d'humanité à quoi le travail salarié condamne son souffre-douleur ; une façon de poser la question qui bouscule d'emblée l'étroite mystification économiste pour ouvrir en grand l'interrogation anthropologique ; et du même coup une vue critique assez forte pour soutenir une mise en cause se voulant radicale de la dialectique hégélienne, et une généralisation conjointe de la critique feuerbachienne de l'aliénation religieuse – l'attention récurrente de mon étude de 1973 à ce dernier point étant appelée par le thème « philosophie et religion » dans le traitement duquel elle s'inscrivait. Après quoi, sans dénier ces hauts mérites, j'entreprenais d'expliquer par trois raisons le fait très étonnant mais manifeste que Marx ait abandonné ce texte presque aussitôt que produit, et en même temps la démarche de pensée qu'il traduit. C'est d'abord, disais-je, que cette phénoménologie en reste, sous sa chatoyante richesse, à la phénoménalité de la condition laborieuse, de sorte qu'*aliénation* tend à n'être que l'appellation synchrétique d'un ensemble d'effets dont n'est pas identifiée la

21. Sous le titre déjà fallacieux en lui-même de *Fondements de la critique de l'économie politique*, 2 vol., Anthropos, Paris, 1967 et 1968. *Grundrisse*, terme employé par Marx dans une lettre à Engels pour parler de son travail, ne renvoie pas à l'idée de *fondement* mais à celle d'*esquisse globale*, de *traits principaux*. De bout en bout, la traduction Dangeville manquait de fiabilité à un point rare.

cause, à la limite le nom passe-partout d'une mauvaise généralité. Du coup, ajoutais-je, cette trop commode généralité – que ne peut-on ranger sans vraiment le clarifier sous le nom d'aliénation ? – fait obstacle à l'incontournable appropriation critique du savoir économique; loin d'être une étape sur la voie de la science, elle menace de nous enfermer dans la spéculation, et c'est bien pourquoi – Althusser a été sur ce point d'une parfaite clairvoyance – Marx *ne pouvait pas* en venir à l'intelligence critique du capitalisme sans *changer de voie*, sans un adieu définitif au mode de penser *philosophant* qui fait le prestige fallacieux du texte de 1844. Et donc aussi – troisième point –, la « grande explication » annoncée avec la dialectique de Hegel est loin encore de pouvoir aller au fond des choses : son renversement matérialiste demeure entièrement à faire...

SPLendeur ET MISÈRE DE L'ALIÉNATION SELON LES *MANUSCRITS DE 1844*

Dès lors qu'aujourd'hui de bons auteurs estiment non seulement possible mais fécond de repartir de l'aliénation telle que l'exposait Marx en 1844 pour penser la souffrance sociale présente, ce que j'estime foncièrement contestable dans la mesure que je vais dire²², il m'incombe de revenir sur la critique déjà probante que j'en proposais en 1973 pour la compléter et la préciser.

22. Pour engager une large discussion à ce sujet, il conviendrait de remonter à des publications déjà un peu anciennes comme l'ouvrage d'Emmanuel Renault, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Éditions du Passant, Bègles, 2000, ou comme la nouvelle édition augmentée du livre de Christophe Dejours, *Travail, usure mentale*, Bayard, Paris, 2000, voire au volume collectif dirigé par Pierre Bourdieu, *La Misère du monde*, Le Seuil, Paris, 1993. Contraint ici de borner mon propos, je ne me référerai, souvent de manière implicite, qu'à un groupe limité de publications plus récentes : le numéro 39 de la revue *Actuel Marx* (PUF, Paris, premier trimestre 2006), intitulé *Nouvelles aliénations* (c'est à l'occasion de ce numéro qu'Emmanuel Renault a remplacé Jacques Bidet à la direction de la revue); Axel Honneth, *La Réification. Petit traité de théorie critique*, traduction de Stéphane Haber, Gallimard, Paris, 2007; Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, introduit, traduit et annoté par Franck Fischbach, Vrin, Paris, 2007; Stéphane Haber, *L'Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, PUF, Paris, 2007; Emmanuel Renault, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, La Découverte, Paris, 2008; Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, La Découverte, Paris, 2009; Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Vrin, Paris, 2009.

1. Dès les débuts de son analyse du travail aliéné, Marx situe explicitement son objet sur le terrain de l'économie politique – la *Nationalökonomie*, comme il dit alors – dont il prétend entreprendre une acerbe critique au nom des *faits*: l'aliénation est le « fait économique *actuel* » dont il convient de partir.²³ Or ce qui ne laisse pas de stupéfier, sinon à première lecture, du moins à réflexion seconde, est que l'examen de l'aliénation se déploie au long de ces quinze pages dans un vide à peu près total de conceptualité économique. Autant le développement est riche d'indications mordantes sur ce que *vit* le travailleur aliéné, autant il est pauvre en explications sur les *déterminants économiques* de cette expérience vécue: rien sur la marchandise, sa valeur d'usage et sa valeur d'échange, rien sur la capacité humaine de travail, ses conditions et sa formation, rien sur le marché du travail ni sur le mode même de production capitaliste – à tâtons, Marx parle de « système de l'argent »²⁴; rien de tant soit peu précis sur le rapport de classes dont relève le travail aliéné – le mot *classe* est absent du texte, et lorsque apparaît fugitivement le mot « capitaliste », Marx croit devoir ajouter: « (ou quelle que soit la manière dont on veuille nommer le maître du travail) »²⁵... Tout le texte avoue à son corps défendant une inexpérience poignante en matière économique.²⁶ On y relève même mainte assertion qui, économiquement parlant, est de pure fantaisie – ainsi déjà la deuxième phrase de l'analyse: « Le travailleur devient une marchandise au prix d'autant plus vil qu'il engendre plus de marchandises »²⁷; or l'idée que le niveau de salaire du travailleur serait lié de façon négative au volume de sa production n'a pas le moindre fondement. De façon générale, alors que la question du salaire est centrale dans le sujet abordé, Marx n'a manifestement aucune idée nette à ce sujet. Il parle à plusieurs reprises du « salaire du travail »²⁸, formule qui recouvre sans le voir l'illusion même que s'attachera à démasquer *Le Capital*: le salaire

23. Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 117.

24. *Ibid.*, p. 117.

25. *Ibid.*, p. 126.

26. Au même moment Engels, qui a vingt-quatre ans (Marx n'en a lui-même que vingt-six...), apparaît dans ses *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* [*Esquisse d'une critique de l'économie nationale*] bien plus au fait des réalités et des théories en ce domaine.

27. Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 117.

28. *Ibid.*, p. 127.

n'est pas le prix du *travail* mais, ce qui est foncièrement différent – dans cette différence réside tout le secret du profit capitaliste –, le prix de la *force de travail*. Anthropologiquement riche, l'idée d'aliénation telle qu'on la trouve dans les *Manuscrits de 1844* est économiquement inutilisable; elle reste de l'ordre de la grande abstraction inélucidée.

2. Elle n'est pas seulement inélucidée mais pis encore : *inexpliquée*, posée en fait dont n'apparaissent aucunement les raisons. Ce qu'a de très neuf par rapport à Hegel la notion jeune-marxienne d'aliénation, c'est qu'à la « sortie de soi » (*Entäusserung*) conçue comme moment d'un développement positif elle oppose la « perte de soi » dans son objet (*Verlust des Gegenstandes*)²⁹, l'*Entfremdung* comme avatar négatif du sujet. Or ce point capital reste complètement injustifié en rigueur. Vue par Marx en tant que moment dans la phénoménologie de l'activité productive, l'aliénation est pensée comme *modalité de l'objectivation* du travailleur dans son produit. « Examinons maintenant de plus près, écrit-il en passant à un deuxième volet de son analyse, l'objectivation, la production du travailleur et, en elle, l'aliénation, la perte de l'objet, de son produit. »³⁰ Celle-ci est donc donnée pour un avatar de l'objectalisation, un retournement de l'activité productive contre elle-même, une pathologie interne de la sortie de soi. Elle proviendrait – on ne nous explique ni comment ni pourquoi – du dedans du travail, non pas du dehors social, d'une logique étrangère imposée par des rapports externes aliénants. C'est ce que dit la synonymie maintenue tout au long du texte entre *Entäusserung* et *Entfremdung*: c'est en s'extériorisant (*ausser*) dans son produit que le travailleur s'aliène (*fremd*) en son essence. On est donc incité à prendre au sens fort la forme réfléchie de la formule-clef: le travailleur s'aliène (« *sich entäussert* », « *sich entfremdet* »), il s'auto-aliène (*Selbstentfremdung*, auto-aliénation³¹): le pronom réfléchi dit que le travailleur n'est pas seulement l'*objet* de l'aliénation mais bien son *sujet*, son acteur et donc en somme son *auteur*. Là est le point crucial. L'analyse de 1844 n'impute d'aucune claire façon l'aliénation au capital mais, de façon constamment floue, au travail même. Essentielle ambiguïté que véhicule l'analogie religieuse: comme le croyant *s'aliène en Dieu*, le travailleur *s'aliène dans le capital* – ce qui oublie qu'à la radicale différence

29. *Ibid.*, p. 118.

30. *Ibid.*, p. 118.

31. *Ibid.*, p. 125. Franck Fischbach traduisant toutes les occurrences de ce terme par « aliénation de soi », la dimension activement réflexive du terme *Selbstentfremdung* n'apparaît pas clairement au lecteur.

de Dieu le capital aliéateur *existe*, lui, très concrètement et activement. On mesure ici l'enjeu de ces graves imprécisions : à suivre l'analyse de 1844, on peut parfaitement dénoncer l'aliénation en en dédouanant le capital, voire l'imputer à une inclination du travailleur pour la « servitude volontaire » – j'y reviendrai. Ce n'est plus seulement de flou conceptuel qu'il faut alors parler, mais de mystification impensée.

3. Ce qui confirme l'analyse précédente en l'alourdissant beaucoup est l'aspect le plus médusant de ce texte de 1844 : la façon dont y est conçu le rapport entre aliénation et propriété privée.³² Le passage vaut d'être cité : « La *propriété privée* résulte donc, par analyse, du concept de *travail aliéné* [*entäusserten Arbeit*]. »³³ Allant ici au-devant de la réaction prévisiblement stupéfaite du lecteur, Marx enchaîne : « Nous avons certes acquis le concept de *travail aliéné* (de *vie aliénée*) à partir de l'économie politique, comme résultat du *mouvement de la propriété privée*. Mais l'analyse de ce concept montre que, si la propriété privée apparaît comme le fondement et la cause du travail aliéné, elle est en réalité bien plutôt une conséquence de ce dernier, de même que les dieux ne sont pas originairement la cause mais l'effet de la confusion mentale humaine. » Extraordinaire retournement, que du reste le jeune Marx qualifie aussitôt de « mystère » : c'est la façon dont s'accomplit l'acte productif *individuel* qui engendrerait la massive réalité *historico-sociale* de l'appropriation capitaliste... Nous sommes dans un monde à l'envers – c'est-à-dire en deçà de tout matérialisme historique. Mais Marx d'insister : « le travail aliéné est la cause immédiate de la propriété privée ». ³⁴ Reste pourtant une énigme : « Comment l'*homme* en vient-il à *se dessaisir de son travail*, à l'aliéner ? Comment cette aliénation est-elle fondée dans l'essence du développement humain » ? La réponse serait contenue, paraît-il, dans la question : c'est « l'homme », justement, qui « engendre la domination qu'exerce celui qui ne produit pas sur la production et sur le produit » ³⁵. Qu'on n'en demande pas davantage : « Nous développerons cela plus tard... » ³⁶ – un « plus tard » qui ne viendra pas : l'exposé de

32. Il faut bien sûr entendre ici la propriété privée *des moyens de production et d'échange*, précision majeure qu'il ne vient pas à l'idée de Marx de formuler.

33. *Ibid.*, p. 126, t. r. (par ces initiales j'indique que le texte est cité dans une traduction revue par moi).

34. *Ibid.*, p. 127.

35. *Ibid.*, p. 128.

36. *Ibid.*, p. 127.

1844 sur le travail aliéné reste interminé. À en mesurer l'inconsistance historique, on ne peut qu'être d'accord avec Althusser sur ce point : ce texte est demeuré inachevé parce qu'il était *inachevable*. Sans doute y a-t-il cependant, pourrait-on plaider, une intuition pénétrante dans l'idée que l'aliénation intime du travail salarié est irréductible à la simple exploitation externe de son produit par le propriétaire capitaliste, et donc qu'elle renvoie à une analyse explicative interne de bien plus grande profondeur ; certes, et on va y revenir, mais mener une analyse profonde exige justement de substituer à la grande abstraction creuse de « l'homme » l'étude attentive des rapports sociaux, dont l'absence enferme irrémédiablement dans la spéculation ce texte juvénile.

4. Or la spéculation n'est pas qu'inopérante, elle se fait concrètement nocive, en particulier sur un point de haut enjeu : l'appréciation du travail ouvrier, de sa teneur humaine, de sa portée sociale. L'analyse jeune-marxienne est à cet égard d'une unilatéralité saisissante : elle donne de ce travail une image *totale*ment *noire*. L'ouvrier n'est pas seulement condamné à un dénuement susceptible d'aller jusqu'à la mort de faim, mais à une difformité évoquant la barbarie, une servitude où se perd toute dignité, et où il ne se sent plus qu'« animal »³⁷ ; il est voué à l'« imbécillité » (*Blödsinn*) et au « crétinisme » (*Kretinismus*)³⁸. Son activité productive n'est que « travail forcé » qui, sauf contrainte physique, est « fui comme la peste ».³⁹ Ce qui cloche gravement dans pareil portrait n'est pas tant ce qu'il mentionne – le travail ouvrier dans la manufacture ou la fabrique des années 1840 tient réellement du bague – que ce qu'il oublie. Ce à quoi Marx reste ici aveugle, c'est le caractère envers et contre tout gratifiant de l'activité productive, la richesse de l'expérience professionnelle, la fierté du métier, le trésor de la camaraderie ouvrière ; ce qu'il méconnaît, dans cette indication unilatérale que le travail « est fui comme la peste », c'est que sa perte est contradictoirement au cœur du drame vécu du chômage, quand son assomption est en premier ce qui confère sa grandeur à la figure du prolétaire. Cette insoutenable unilatéralité dit mieux que tout le fond encore *bourgeois* de l'analyse purement compassionnelle du travail ouvrier ; elle dit aussi avec précision la date à laquelle ce texte sur le travail aliéné a été écrit : au *printemps* 1844, moment où

37. *Ibid.*, p. 121.

38. *Ibid.*, p. 120, t. r.

39. *Ibid.*, p. 120.

Marx fraîchement arrivé à Paris⁴⁰ n'a guère encore eu le temps de se lier avec des ouvriers parisiens, ces ouvriers dont en Allemagne il n'avait jusqu'ici rien connu, et dont il parle donc sans guère savoir. Mais Marx apprend vite : quelques mois après avoir rangé non sans émotion dénonciatrice l'ouvrier sous la rubrique du crétinisme, en août 1844 il écrit à Feuerbach : « Il faudrait que vous ayez assisté à une des réunions d'ouvriers français pour pouvoir croire à la fraîcheur juvénile, à la noblesse qui se manifestent chez ces ouvriers éreintés. »⁴¹ Voilà qui fait mesurer d'un coup ce qui manque à l'analyse de l'aliénation faite au printemps 1844, et qui fait soupçonner le fondamental vice de conception sous-jacent à ce manque.⁴²

5. Une chose encore. Dès lors que, dans ce premier des *Manuscripts de 1844*, l'aliénation du travail reste économiquement inélucidée, historiquement inexpliquée, anthropologiquement imputée à « l'homme » et unilatéralement exempte en soi de toute positivité dynamique, rien n'apparaît en elle qui permette de penser son dépassement libératoire. Aussi bien ce texte sur le travail aliéné n'est-il pas seulement noir par le portrait qu'il brosse du travail aliéné mais plus largement par la perspective historique, ou plutôt l'absence de perspective où il le situe – la couleur va certes changer dans le troisième manuscrit, avec l'introduction du thème communiste, mais l'analyse précédemment faite du travail n'y est pas remise en chantier. N'est donc pas non plus remise en cause cette assertion particulièrement nocive du premier manuscrit selon laquelle « une *augmentation du salaire* obtenue par la force [gewaltsame] [...] ne serait rien d'autre qu'une meilleure *rémunération des esclaves* et n'aurait conquis ni pour le travailleur ni pour le travail leur

40. Il s'y fixe fin octobre 1843. C'est seulement six mois plus tard qu'il commence la rédaction du premier des *Manuscripts de 1844* où figure le développement sur le travail aliéné.

41. Karl Marx, Friedrich Engels, *Correspondance*, tome I, Éditions sociales, Paris, 1971, p. 324.

42. En 1858, dans les *Grundrisse* (Éditions sociales, Paris, 2011), polémique avec Adam Smith à propos du fameux « Tu travailleras à la sueur de ton front » biblique, classiquement interprété par lui comme malédiction éternelle pesant sur le travail, Marx, qui sait alors de quoi il retourne vraiment, fait au contraire valoir que dans ce travail « forcé de l'extérieur » et épuisant il y a aussi, contradictoirement, une précieuse « autoeffectuation du sujet » et potentiellement même une « liberté réelle » (p. 569 et 570) qui ne demande qu'à se déployer moyennant une fondamentale émancipation sociale.

destination et dignité humaines »⁴³. Au printemps 1844, le jeune Marx condamne donc d'une péremptoire phrase philosophique la *bataille du salaire*, cette véritable lutte pour la vie du monde du travail qui est en même temps l'école élémentaire du combat ouvrier. *Finis coronat opus*⁴⁴ : pareille « phrase révolutionnaire » complète bien le tableau d'une analyse où spéculation philosophante impavide et compassion sociale inexpérimentée se conjuguent en un chatoyant faux-semblant susceptible de déboucher, si on s'en faisait une doctrine pratique, sur une complète impasse stratégique. Vingt ans plus tard, riche d'une incomparable expérience en luttes populaires, Marx explique le contraire même à un auditoire de salariés anglais : « Si [la classe ouvrière] lâchait pied dans son conflit quotidien avec le capital, elle se priverait inexorablement elle-même de la possibilité d'entreprendre un quelconque mouvement de plus grande envergure. »⁴⁵ La seule très brève mention que fasse le premier manuscrit de 1844 d'un au-delà possible de l'aliénation du travail concerne « la forme *politique* de l'*émancipation des travailleurs* »⁴⁶, dont le troisième manuscrit donnera à entrevoir la foncière insuffisance. Décidément, il y a abondance de motifs pour considérer avec la plus grande vigilance critique cette envoûtante phénoménologie du travail aliéné en même temps que ses réutilisations contemporaines.

UNE LÉGENDE TÊTUE : L'ALIÉNATION ABSENTE DU *CAPITAL*

On pourrait néanmoins bien comprendre la tendance toujours si forte à en repartir pour réfléchir sur les souffrances sociales d'aujourd'hui si les *Manuscripts de 1844* étaient le seul texte où Marx ait exposé ses vues sur l'aliénation. Contestables sans doute, mais toujours suggestives assurément, les considérations de 1844 sur le sujet ont-elles été reprises de façon assez nourrie et méditée dans ses écrits ultérieurs pour qu'on puisse faire l'économie d'un retour risqué à leur formulation juvénile ? Une fois réexposée la critique majeure qu'il y a lieu d'en faire,

43. Karl Marx, *Manuscripts économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 127, t. r.

44. « La fin couronne l'œuvre » (latin).

45. Karl Marx, *Salaire, prix et profit*, dans *Travail salarié et capital*, Éditions sociales, Paris, 1969, p. 110, t. r.

46. Karl Marx, *Manuscripts économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 127.

c'est la question qui vient d'elle-même au premier plan : celle de la présence ou non de l'aliénation dans l'œuvre plus tardive de Marx, et singulièrement le vaste massif du *Capital: Grundrisse* (1857-1858), *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859), *Manuscrits de 1861-1863* comprenant notamment les *Théories sur la plus-value* ou livre IV du *Capital*, *Manuscrits de 1863-1867* où figurent le chapitre VI du livre I^{er} (non retenu par Marx dans sa version définitive) ainsi que le livre III et une partie du livre II, puis rédaction finale (1867) du livre I^{er}. Althusser – c'est une très grave limite de sa base de réflexion – n'a pas pu lire une grande part de cet énorme ensemble, soit qu'il ne fût pas encore disponible, soit que lui-même, vu son état de santé, ne fût pas en état d'y travailler. Ce qu'a cru Althusser sur la supposée absence d'une pensée de l'aliénation dans *Le Capital* est entièrement faux du strict point de vue factuel.⁴⁷ Mais l'extraordinaire en cette affaire est qu'aujourd'hui encore, à de fort rares exceptions près, les auteurs qui s'occupent de la question persistent à affirmer, reprenant sinon la lettre, du moins l'esprit de *Pour Marx* à ce sujet, que dans *Le Capital* l'aliénation n'est plus présente de façon significative. En somme, Althusser aurait eu grand tort de récuser la consistance de l'aliénation dans sa version de 1844, mais tout à fait raison de soutenir qu'au nom de cette inconsistance Marx l'a abandonnée dans *Le Capital*...

Étant donné l'importance première qu'à cette question de fait, je dois donner quelques preuves manifestes de mon dire. Dans son long article « Aliénation » du *Dictionnaire critique du marxisme*⁴⁸, Georges Labica, reprenant substantiellement à son compte l'assertion althussérienne et lui conférant un statut d'officialité par son inscription dans un grand dictionnaire, écrivait que l'aliénation perd dans la pensée mûrie de Marx non seulement sa « position centrale » mais jusqu'à « sa propre maîtrise ». À bien entendre le matérialisme historique, on serait même en droit de s'attendre à voir le mot disparaître tout de bon dans le texte marxien d'après 1845-1846 en même temps que le concept. Il

47. On peut être plus étonné de lire la même affirmation sous la plume d'un grand connaisseur de l'œuvre de Marx – il en fut l'un des meilleurs traducteurs : Émile Bottigelli. Dans la présentation de sa traduction des *Manuscrits de 1844* (Éditions sociales, Paris, 1962, réimprimé en 1972), il écrit que « cette notion disparaît très rapidement du vocabulaire de Marx » et ne subsiste pas au-delà de *L'Idéologie allemande* (p. LXVII). L'assertion entièrement fautive d'Althusser en 1965 a donc pu passer alors pour un fait notoire.

48. Georges Labica et Gérard Bensussan, *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, Paris, 1983, 2^e édition, p. 16-21.

faut reconnaître que ce n'est pas tout à fait le cas, convient Labica, mais regardons les choses d'un peu près : ce qui persiste dans *Le Capital*, c'est seulement, selon lui, le vocabulaire de l'« aliénation-vente » (*Veräusserung*), ce qui n'a rien à voir avec la problématique anthropologique de l'aliénation qui nous intéresse ; et quant à ces connotations que dit le terme *Entfremdung*, ajoute Labica, elles « ne survivent plus que comme souvenirs ou comme traces ».⁴⁹ En somme, le très relatif maintien du terme « n'exprime qu'un retard du langage ». Mon étude de 1973, qui établit textes en main le contraire, figure certes dans la bibliographie, allusion y est même très brièvement faite à la toute fin de l'article, mais rien n'est exposé de mon argumentation, nulle de mes citations du *Capital* n'est reprise : l'affaire est tranchée sans débat.

Ici, notons-le bien, nous avons affaire, quelque vingt ans après les assertions d'Althusser et dans son sens, à une disqualification en règle de *tout concept d'aliénation* : il n'y a là, disait la dernière phrase de l'article, « qu'une notion confuse dont il conviendra de se défier ». Trois décennies plus tard – aujourd'hui –, changement à vue, mais dans la persévérance pour ce qui est du *Capital* : des auteurs connus réhabilitent l'analyse de l'aliénation telle qu'elle est menée dans les *Manuscrits de 1844* – on peut certes y relever des faiblesses, disent-ils, elle n'en demeure pas moins essentiellement valide et constitue même un moment toujours fondateur pour la philosophie sociale – et ils continuent à tenir pour établie la quasi-disparition dans *Le Capital* d'une effective pensée de l'aliénation sous la persistance résiduelle de son vocabulaire. Le livre que consacrait à la question Stéphane Haber en 2007 admet ainsi que l'aliénation est encore repérable « en pointillés » dans *Le Capital* mais de façon « pour ainsi dire aconceptuelle » : la critique du capitalisme y étant conçue comme « explication froide de [sa] logique de fonctionnement et de développement », un « discours théorique sur l'aliénation, au sens de l'aliénation vécue par les individus qui souffrent et sont diminués » y « devient impossible ». En somme, on peut sans doute « si l'on y tient » dire que toute trace de l'aliénation n'a pas disparu du *Capital*, mais elle n'y constitue plus « que cette notion vague et en définitive plutôt encombrante » qui s'avère mal « *intégrable* » au cœur des concepts fondamentaux de la théorie sociale.⁵⁰ Emmanuel Renault donne plus nettement encore la chose pour acquise. Dans un article lexical sur l'aliénation, il fait état de « la quasi-disparition de la notion » dans la critique marxienne de

49. *Ibid.*, p. 29.

50. Stéphane Haber, *L'Aliénation...*, *op. cit.*, p. 94 et 95.

l'économie politique ; dans un autre de même caractère, il redit que « le concept d'aliénation a été surtout employé par Marx dans sa période de jeunesse ».⁵¹ Éloquente confirmation de ce point de vue : le numéro de la revue *Actuel Marx* consacré en 2006 aux *Nouvelles aliénations*⁵² s'ouvrait sur plusieurs articles consacrés à l'analyse du concept dans les *Manuscrits de 1844* mais n'en réservait pas un seul à l'aliénation dans *Le Capital*.⁵³ Nous sommes donc bien dans cette paradoxale situation : retour (contre Althusser, mais sans le souligner) à l'aliénation au sens de 1844 ; avec lui cependant, déni de toute présence conceptuelle forte de cette idée dans la critique de l'économie politique menée par Marx en son œuvre de maturité.⁵⁴

Situation passablement stupéfiante, avouons-le, à propos d'une question qui est en premier lieu de pur fait : oui ou non, y a-t-il dans *Le Capital* au sens large qu'on a rappelé plus haut, autrement dit dans l'ensemble du corpus constitutif de la section II de la MEGA justement intitulée « *Le Capital* et travaux préparatoires », présence du vocabulaire de l'aliénation et, si oui, de quelle ampleur ? Précisons ce qui est à entendre ici sous « vocabulaire de l'aliénation » : non point celui de la *cession marchande*, que dit

51. Emmanuel Renault, *Le Vocabulaire de Marx*, Ellipses, Paris, 2001, p. 9 ; Gérard Duménil, Michael Löwy et Emmanuel Renault, *Les 100 Mots du marxisme*, PUF, « Que sais-je ? », Paris, 2009, p. 11 (l'article « Aliénation » a été rédigé par Emmanuel Renault).

52. PUF, n° 39, premier semestre 2006.

53. Jacques Bidet toutefois, à l'occasion de ce numéro, a écrit un article en partie consacré à l'aliénation dans *Le Capital*. J'y reviendrai.

54. À ce constat de valeur générale, de rares exceptions doivent cependant être notées. Dans le numéro déjà cité d'*Actuel Marx* sur les *Nouvelles aliénations*, Yvon Quiniou, tout en centrant lui aussi son propos sur les *Manuscrits de 1844*, ne s'y limite pas et fait même état d'un « nouveau concept d'aliénation » repérable dans *Le Capital* (cf. *Nouvelles aliénations*, op. cit., p. 84 et 85 ; à cette occasion, il signale en note mon étude de 1973). Franck Fischbach, de son côté, centrant entièrement son travail en ce domaine sur les *Manuscrits de 1844* dont il a procuré une traduction nouvelle, s'inscrit en faux quant à lui contre l'affirmation althussérienne : non, l'aliénation ne disparaît pas du *Capital*, et il en indique un fort exemple dans le chapitre 21 du livre I^{er} (cf. Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 39 ; à cette occasion, il signale lui aussi en note mon travail de 1973). Démarche originale par rapport à la *doxa* régnante, et même doublement originale, car le concept d'aliénation dont il reconnaît une présence dans *Le Capital* y serait selon lui « pensé en conformité totale avec les analyses des *Manuscrits de 1844* » (ibid., p. 39). Assertion à mes yeux insoutenable, sur laquelle je vais revenir.

couramment le mot *Veräußerung*, parfois *Entäußerung*, voire le terme anglais *alienation*, mais celui du *dessaisissement humain*, électivement désigné chez Marx par *Entfremdung*, *fremde Macht*, parfois aussi par *Entäußerung*, le contexte faisant sauf exception la nette différence avec l'usage précédent de ce terme.

J'ai quant à moi travaillé de longue date à tirer au clair ce point de fait, que plus d'un marxiste semble étrangement se satisfaire de voir rester dans le vague. On peut partir des index des matières figurant à la fin des traductions parues aux Éditions sociales, ce qui permet un premier repérage.⁵⁵ À se reporter de façon exhaustive aux pages recensées, on constate que la distinction n'est pas faite entre occurrences « marchandes » et « anthropologiques » de l'aliénation – celles de la première sorte, on l'a dit, ne sont pas ici à retenir –, qu'en certains cas elles renvoient à des passages où ne figure pas le vocabulaire spécifique – ces références-là ne peuvent être incluses que si le texte recouvre néanmoins sans équivoque une analyse de l'aliénation –, j'en fais un relevé distinct. S'établit ainsi un premier décompte général. Au cours de décennies de travail sur le texte original de Marx, j'ai de plus découvert nombre d'oublis dans les index en question – maintes fois dus au fait que la traduction *efface*, très discutablement, le vocabulaire de l'aliénation –, passages qu'il faut donc rajouter au compte précédent. On parvient ainsi à un *total précis* d'occurrences, dans *Le Capital* au sens large, de l'idée et le plus souvent aussi du vocabulaire de l'aliénation ci-dessus défini. Un certain nombre de ces références renvoient à des occurrences où figurent seulement les *mots*, un plus grand nombre à des passages où s'exposent, sous ce vocabulaire ou non, des analyses de portée *conceptuelle*; leur ensemble constitue un corpus sans la connaissance concrète duquel ce qui s'écrit à propos de l'aliénation dans *Le Capital* risque fort de n'avoir pas grand rapport avec la réalité des textes, et à la limite n'en a en effet aucun.

À combien se monte le total annoncé ? Je rappelle que pour Althusser l'aliénation disparaît « complètement » du *Capital*⁵⁶; que pour nombre de marxistes connus d'hier et d'aujourd'hui même elle n'y est plus présente qu'à l'état de « traces », qu'« en

55. Ne manquent dans les traductions des Éditions sociales, sur le corpus général du *Capital*, que la dernière partie des *Manuscripts de 1861-1863* (cahiers XVI, XVII et XIX à XXIII). À quoi on pourrait ajouter, la MEGA (Marx-Engels Gesamtausgabe, édition complète des œuvres de Marx et d'Engels dans la langue d'origine) les ayant publiés, les manuscrits des livres II et III du *Capital*, parfois sensiblement différents de la version donnée par Engels.

56. Cf. Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, op. cit., p. 54.

pointillés », qu'on assiste même à sa « quasi-disparition ». La liste vérifiable que je donne ici compte *quatre-vingt-deux passages significatifs*.⁵⁷ Étant donné que le corpus que j'ai pu inventorier jusqu'ici n'est pas tout à fait complet, que mon expérience me conduit à considérer que ce recensement comporte certainement encore des oublis, j'avance la conclusion que le nombre de passages du *Capital* où fonctionne une pensée identifiable de l'aliénation est *de l'ordre de la centaine*.⁵⁸ Si l'on met bout à bout les quatre-vingt-deux passages ici répertoriés, ce que je fais dans l'anthologie des textes du *Capital* sur l'aliénation donnée à la fin

57. Voici ces occurrences (renvoyant toutes aux ouvrages publiés par les Éditions sociales; les pages indiquées en *italiques* renvoient à des passages où figure non seulement l'idée mais le vocabulaire spécifique de l'aliénation): *Manuscripts de 1857-1858 (Grundrisse)*, édition de 2011 en un volume: p. 103, 106, 114-115, 116, 118-119, 120, 123, 157, 187, 256, 268, 270, 283, 293, 413-414, 415, 419, 422-423, 447, 456, 463, 476, 502, 548, 598, 634, 647, 655, 791 (pour retrouver les pages correspondantes dans l'édition de 1980 en deux volumes, il faut soustraire 22 au numéro de page jusqu'à la page 463 incluse – ainsi la page 157 de l'édition en un volume correspond à la page 135 du tome 1 dans l'édition de 1980 – et soustraire 468 au-delà – ainsi la page 791 correspond à la page 323 du tome 2 dans l'édition de 1980); *Contribution à la critique de l'économie politique* (1972): p. 14 et 27, 236; *Manuscripts de 1861-1863* (cahiers I à V) (1979): p. 103, 119, 120, 138, 328; *Théories sur la plus-value*, tome I (1974): p. 39, 92, 457-458; tome II (1975): p. 494, 696; tome III (1976): p. 153-154, 303, 309, 318, 342, 345, 366-367, 538, 546, 552, 562, 570, 581-582, 583, 586, 591-592, 622; *Manuscripts de 1863-1867*, chapitre VI (2010): p. 131-132, 154-155, 159-160, 237-238, 242; *Le Capital*, livre II, tome 1 (1974): p. 208; *Le Capital*, livre III, tome 1 (1957): p. 103, 104, 105, 276; tome 2 (1970): p. 102-103; tome 3 (1960): p. 196, 202, 207, 207 (2^e occurrence), 208; *Le Capital*, livre I^{er} (1983): p. 83, 123, 483-484, 640-641, 681, 694, 724. Cette liste renvoie au total à vingt-sept passages où figurent des analyses de l'aliénation en l'absence de son vocabulaire spécifique et cinquante-cinq où ce vocabulaire est présent de façon vérifiée dans le texte allemand et indiqué dans la traduction que j'en donne, bien qu'il ne figure pas à tous coups dans celle des éditions citées – soit dans sa totalité à quatre-vingt-deux occurrences.

58. Dans mon étude de 1973, et encore dans le premier tome de *Penser avec Marx aujourd'hui, Marx et nous* (La Dispute, Paris, 2004, p. 28), j'ai écrit que se comptent « par centaines » les occurrences du vocabulaire de l'aliénation dans le massif du *Capital*. C'est qu'alors je ne défalquais pas (à tort) le vocabulaire de l'aliénation « marchande », celui de la cession d'un bien sur le marché, de la *Veräußerung*, lequel y est très abondant. En parlant ici d'une centaine, je ne comptabilise, redisons-le, que les occurrences du thème historico-anthropologique de l'aliénation, celui que dit principalement le mot *Entfremdung*.

de ce volume –, les uns de quelques lignes, d'autres de plusieurs paragraphes, et que j'ai découpés au plus juste –, on se trouve contre toute attente en présence d'un ensemble bien plus considérable que la quinzaine de pages où tient la célèbre analyse du travail aliéné dans les *Manuscrits de 1844* : elle compte environ quarante mille signes, l'anthologie des passages du *Capital* un peu plus de cent mille... L'aliénation en « quasi-disparition » dans *Le Capital* : il est des assertions concernant notre sujet qui ne pourront plus être proférées dans un travail sérieux.

La donnée de fait étant tirée au clair, se pose avec d'autant plus de force la cruciale question de fond : quel est donc le *contenu* de ce concept d'aliénation si fréquemment utilisé par Marx dans *Le Capital* et que beaucoup encore ne veulent pas voir ? La plus grande part de mon étude de 1973 avait pour objet de le dire, et c'est la deuxième raison pour laquelle sa republication m'a paru indiquée, car pareil travail, dont l'importance n'a pas besoin d'être établie, n'est aujourd'hui encore sérieusement entrepris par personne, ce qui n'empêche que son résultat soit supputé en des sens contradictoires – de l'aconceptualité selon Stéphane Haber à la conceptualité de 1844 selon Franck Fischbach. On verra de quelle façon je traitais le problème dans mon étude d'il y a quarante ans. Sur ce point aussi j'en assume toujours l'orientation et l'argumentation, mais une fois rassemblés tous les textes du *Capital*, ou à peu près, qui concernent directement la question – même si en 1973 j'en avais déjà recensé bon nombre, j'étais loin encore pourtant de pouvoir en prendre une vue d'ensemble –, il devient enfin loisible de procéder à une vraie analyse, et dès l'abord d'apercevoir des choses qui n'ont jamais encore été relevées ni méditées.

UN CONCEPT MAJEUR DU *CAPITAL*

1. L'idée d'aliénation est présente, massivement présente dans *Le Capital*. Mais *comment* y est-elle présente, à prendre d'abord la question sous son aspect chronologique ? S'il est une conviction partagée à ce propos, à la suite d'assertions althussériennes jamais discutées, c'est que Marx n'aurait cessé de *s'éloigner* du thème de l'aliénation ; si donc on en trouve mentions dans le massif du *Capital*, ce ne sauraient être, lit-on un peu partout, que des traces, des séquelles, des résidus. Sur cette lancée, on sera prêt à parier que ces traces seront plus abondantes en 1857 qu'en 1867, autrement dit qu'elles doivent se raréfier des *Grundrisse* (1857-1858) aux *Théories sur la plus-value* (1862-1863), de là au livre III du *Capital* (1865) et à plus forte raison au livre I^{er} (1867). Reportons-nous aux textes rassemblés à la fin du présent

volume et interrogeons-les sous ce rapport: nous y allons de surprise en surprise. Combien de fois et selon quelle fréquence rencontrons-nous en effet le vocabulaire de l'aliénation dans les successives rédactions du *Capital*? Et pour donner au test toute sa valeur probante, ne retenons que la présence typique du substantif *Entfremdung* ou du participe *entfremdet*. Dans les *Grundrisse* et la *Contribution* de 1859, on en relève sept occurrences (sur trente et un passages ayant trait à l'aliénation); dans les *Manuscripts de 1861-1863*, dix-sept occurrences (sur vingt-huit passages); dans les trois livres du *Capital stricto sensu*, seize occurrences (sur vingt-trois passages). Le vocabulaire de l'*Entfremdung* ne se raréfie pas des *Grundrisse* aux *Théories sur la plus-value* puis au *Capital* étroitement entendu, au contraire, il *augmente* et se *densifie*. À regarder les choses de près, on touche du doigt que, lorsqu'il se met à écrire les *Grundrisse* en 1857, Marx étant dans le drastique rejet de sa « conscience philosophique d'autrefois », le mot *Entfremdung* lui rappelle trop la spéculation philosophante de sa prime jeunesse pour pouvoir revenir aisément sous sa plume. Il n'apparaît d'abord qu'en ce sens neutre où il dit le simple *clivage* entre choses (texte 2), ou alors (textes 5, 6...) en réactivant dans le flou le thème de 1844 selon lequel les individus *s'aliènent eux-mêmes*. Et c'est seulement après bien des mois de travail que commence à affleurer (textes 19, 22, 29) une conception anthropologico-sociale neuve de l'*Entfremdung* qu'il va falloir examiner avec soin. Mais une fois amorcée son élaboration, c'est cette acception inédite qui se met à fleurir sous sa plume, dans les *Théories sur la plus-value* bien plus que dans les *Grundrisse*, et cela jusque dans le livre I^{er} du *Capital*, pourtant si avare de vocabulaire peu accessible au lecteur ouvrier, et où l'on en relève néanmoins quatre occurrences fortes. L'aliénation n'est pas *en voie de disparition* dans *Le Capital* au sens large, c'est juste le contraire: elle *s'y redéveloppe en un sens innovant*.

2. Prenons maintenant la question en son sens le plus fondamental: rencontre-t-on dans *Le Capital* au sens large un authentique *concept* d'aliénation? Si oui, est-ce celui qui fonctionnait dans les *Manuscripts de 1844* ou un concept *différent*, et différent *sous quels rapports*? Je rappelle les caractéristiques marquantes de l'aliénation dans sa version marxienne de 1844: une perte de soi qui s'opère dans le *procès personnel de travail productif*, dont la source est à chercher *dans ce procès* (*Selbstentfremdung*: le travailleur s'aliène lui-même), et qui est *cause plus qu'effet* de la « propriété privée ». Qu'on lise nombre des passages du *Capital* rassemblés à la fin de ce volume, particulièrement les textes 7, 8, 29, 30, 33, 34, 35, 39, 53, 61, 63, 66 et 79: on y verra comment ces vues de 1844 sont de manière essentielle *renversées en leur*

contraire. Non, l'aliénation n'est pas en premier un procès s'opérant dans le travail productif personnel, c'est en sa base le gigantesque clivage historique qui a creusé dans le monde social un abîme entre les producteurs directs et leurs conditions objectales de travail; non, le travailleur n'est pas à la source de sa propre aliénation, celle-ci résulte à l'inverse de rapports de production qui le dominent entièrement et constituent l'inévitable préalable objectif de son activité laborieuse – il ne *s'aliène* pas, on *l'aliène*. Non, ce travail aliéné n'est pas, incompréhensiblement, cause de la « propriété privée », c'est de façon opposée l'appropriation capitaliste confiscatoire des moyens de production et d'échange, confiscation engagée historiquement dans les pires violences sociales et se reproduisant de même, qui contraint les travailleurs ne possédant que leur force de travail à produire en des rapports d'aliénation, et qui *les aliènent*. A conceptuelle, l'aliénation dans *Le Capital*? C'est bien plutôt le plus fort des concepts, celui du divorce historique radicalisé par le capital entre travail productif et richesse sociale. Totalement conforme aux analyses de 1844, ce concept adulte d'aliénation? Tout ce qu'on vient d'en dire, textes à l'appui, prend en vérité son contre-pied. Dans la question de l'aliénation comme dans toutes les autres, entre 1844 et l'époque du *Capital* est intervenu un crucial *renversement* de perspective à partir duquel est reconçue l'idée d'aliénation sur la base d'un *matérialisme historique*. Méconnaître ce que devient l'aliénation dans *Le Capital*, en rester à son esquisse sous plus d'un rapport *idéaliste* de 1844 pour penser à cette lumière les aliénations d'aujourd'hui est ainsi, on s'en doute, un choix de vaste conséquence, sur quoi on reviendra.

3. Bien des choses, dans ces quatre-vingt-deux passages du *Capital*, rendent flagrante la conclusion précédente. En voici une qui n'a jamais encore été remarquée et qui à elle seule en dit beaucoup: c'est le recours à l'expression *fremde Macht* (puissance étrangère). Formulation rare en 1844: on n'en trouve que quelques occurrences vers la fin du texte sur le travail aliéné⁵⁹, et qui à chaque fois renvoient au seul objet (*Gegenstand*), au seul produit du travail (*Produkt*), de sorte que la formule est de portée fort limitée. Dans *Le Capital* au contraire elle devient fréquente – quinze occurrences dans les textes recensés –, et porte non plus sur le simple produit du travailleur mais sur ces très vastes ensembles que sont les conditions de travail imposées, la richesse sociale confisquée. Du même coup on voit apparaître ce qui ne se rencontre jamais en 1844: l'expression *au pluriel* – *die fremde*

59. Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 124, 125 et 128.

Mächte, les puissances étrangères (cf. les textes 33, 35, 36, 45, 61 et 62) –, devenue synonyme d'*Entfremdung*, et chargée de sens à la mesure d'une aliénation qui n'est plus du tout simple perte de l'*objet* mais radicale extériorité hostile d'un *monde*, celui qu'a façonné le capital. Dans les *Manuscripts de 1844*, l'aliénation est un avatar de la seule activité productive personnelle; dans *Le Capital*, elle n'est rien de moins que l'essence même de la formation sociale capitaliste: l'implacable métamorphose des productions humaines, faute d'appropriation collective, en puissances immaîtrisables qui les subjuguent et les écrasent. Plus même qu'un concept, elle y est, comme je l'écrivais vers la fin de mon étude de 1973, une « catégorie fondamentale du matérialisme historique », une « figure fondamentale de la dialectique » disant « la forme la plus générale de l'histoire humaine » à l'époque où celle-ci n'est pas encore vraiment sortie de la préhistoire.

4. Dira-t-on alors que l'aliénation selon *Le Capital* récuse l'aliénation selon les *Manuscripts de 1844* et s'y substitue? Ce n'est pas ce que montrent les textes. Ils montrent un travail de pensée qui tout à la fois supprime et conserve, oppose et transpose, en un mot *dépasse* l'analyse juvénile en en redéployant l'intuition fondatrice dans un tout autre cadre théorique. Le thème anti-hégélien majeur de 1844 – il y a aliénation du travail salarié en ce sens que la productive « sortie de soi » dans l'objet est en même temps la plus punitive « perte de soi » dans la souffrance –, ce thème *passé* dans les analyses du *Capital* mais y change foncièrement de sens parce que, mis en scène autrefois dans un décor socio-historique de fantaisie qui le faisait paraître à l'envers, il est désormais remis sur ses pieds et redessiné selon les indications d'une très rigoureuse critique de l'économie politique. Ici aussi un test lexical probant est à faire, qui porte sur la formule-clef selon laquelle le travailleur salarié « s'aliène » (« *sich entäussert* », « *sich entfremdet* »). Si l'on n'entend dans cette formulation que ce qui paraît faire du travailleur l'auteur de sa propre aliénation, on s'attend à ce qu'elle soit introuvable dans *Le Capital*. Or ce n'est pas le cas (cf. textes 11, 23, 32 et 43), ce qui se comprend comme suit: l'idée – que n'excluait pas en clair le texte si ambigu de 1844 – selon laquelle le travailleur, étant *acteur* du travail aliéné, est en somme l'*auteur* de sa propre aliénation, cette idée constitue une invraisemblable aberration économique, mais elle n'en est pas moins au premier degré une évidence phénoménologique, en ce sens que c'est bien le travailleur qui, effectuant son travail aliéné, en accomplit l'effet humain sur lui-même en même temps que l'effet économique sur la reproduction du capital. Mais à la complète différence de 1844, les textes du *Capital* ne laissent pas place à ambiguïté sur

le fond : si *descriptivement* on peut donc dire que le travailleur salarié *s'aliène* en accomplissant son travail aliéné, il importe d'ajouter en toute clarté qu'*explicativement* le vrai rapport est inverse – il ne s'aliène que parce qu'il est contraint de le faire par les conditions objectives aliénées et aliénantes qui sont celles du travail salarié dans le mode de production capitaliste. Ce crucial renversement des perspectives apparentes a lui aussi sa pierre de touche lexicale : la complète disparition dans ces textes du *Capital* du terme éminemment confusionnel de *Selbstentfremdung*.

5. Mais si à passer de 1844 au *Capital* pour penser l'aliénation nous gagnons en pertinence économique et justesse historique, ne risquons-nous pas pourtant de perdre en richesse anthropologique ? C'est vrai, avouera-t-on, l'aliénation reste quelque peu prise en 1844 dans le brio phénoménologique, la facilité spéculative, voire l'inconsistance économique, mais à la faire rentrer dans le moule d'une critique scientifique pointilleuse et d'un matérialisme historique intransigeant, ne lui ôte-t-on pas ce qui la rendait si suggestive ? On se flatte d'en donner une version objective, mais son vrai terrain n'est-il pas celui du subjectif ? À la mauvaise généralité de « l'homme » on substitue la rigoureuse abstraction du capital, mais n'est-ce pas avec les êtres humains concrets que l'aliénation a tout à voir ? Vraie question, à laquelle on suggère ainsi une fausse réponse. Parce qu'on ne sait tout simplement pas bien ce qu'il en est de l'aliénation dans *Le Capital*, on postule qu'elle doit y relever de « l'explication froide » des logiques économiques sans souci des drames vécus à quoi elle renvoie – objectivisme *versus* subjectivité. Il suffit pourtant de lire les textes que j'ai rassemblés – par exemple 9, 10, 11, 15, 16, 18, 43, 68, 78, 79, 82 – pour se convaincre qu'il n'en est rien. Ayant énormément acquis en profondeur de vue théorique, le Marx du *Capital* n'a rien perdu de sa juvénile passion humaniste, on peut même dire : au contraire. Chose à souligner : les textes les plus véhéments dans la dénonciation des souffrances infligées par le capital aux hommes et femmes qui travaillent sont sans doute ceux mêmes du livre I^{er} du *Capital*, qui prennent place pourtant dans un discours parvenu au sommet de sa rigueur conceptuelle. On n'a rien compris à l'analyse de l'aliénation dans *Le Capital* si on s' imagine que Marx y oblitère la personnalité martyrisée des travailleurs sous l'anonymat impassible des rapports sociaux. Et si on se l' imagine, c'est qu'en vérité on n'a même pas bien compris que chez Marx les rapports sociaux sont précisément les rapports fondamentaux *entre les êtres humains*, et non pas on ne sait quelles relations abstraites entre entités sociologiques. C'est qu'on n'a pas saisi l'importance définitive de cet énoncé formulé

par lui en 1846 à la fin d'un résumé de *L'Idéologie allemande*: «L'histoire sociale des hommes n'est jamais que l'histoire de leur développement individuel.»⁶⁰ L'aliénation des rapports sociaux et l'aliénation des individus ne sont pas deux aliénations *différentes*, même si leurs analyses respectives recouvrent des sortes de faits pour une part très distinctes – processus sociopolitiques d'un côté, logiques biographiques de l'autre –, et *en ce sens* il n'y a pas non plus *deux concepts* d'aliénation chez Marx mais bien un seul et même à *deux stades très différents d'élaboration*, le second incluant au moins implicitement une sévère critique du premier en même temps que son authentique prolongement.⁶¹

ALIÉNATION OBJECTIVE, ALIÉNATION SUBJECTIVE

6. J'irai plus loin: non seulement le gain en objectivité que nous offre l'analyse de l'aliénation dans *Le Capital* n'est pas payé d'une perte en termes de subjectivité, mais parce qu'elle nous dévoile un immense champ social que ne soupçonnaient pas les *Manuscrits de 1844*, elle offre ou du moins suggère nombre de nouvelles vues sur les dimensions personnelles de l'aliénation. De façon non exhaustive, indiquons-en deux. Dans son travail productif, le travailleur aliéné n'est pas en butte à la seule perte de son *objet*, aux divers sens du mot objet; de façon plus large, le monde du travail est frustré du *savoir* incorporé dans la machine, objectalisé dans une technologie à l'efficace de laquelle il est pourtant loin d'être *étranger*. Dans *Le Capital*, Marx accorde une haute importance à cette dimension *spirituelle* de l'aliénation⁶² (cf. les textes 23, 24, 28, 29, 39, 63, 64, 78 et 82): l'être humain ne vit pas que de pain. Importance d'autant plus justifiée qu'elle fait bien apparaître une dimension peu analysée de la question. L'aliénation personnelle est le plus souvent vue en effet comme réalisation entravée des besoins, aptitudes, aspirations de la « nature humaine » – idée juste exprimée au moyen d'une expression qui

60. Karl Marx, Friedrich Engels, *Correspondance*, tome I, *op. cit.*, p. 448. (Il s'agit d'une lettre de Marx à Annenkov.)

61. Cette formulation me paraît plus juste que celle qu'on trouvera plus bas dans mon texte de 2000 sur l'émancipation: j'y faisais état de «deux concepts successifs» d'aliénation, ce qui ne disait pas la continuité du souci à travers la profonde mutation de pensée.

62. À peine entr'aperçue en 1844, par exemple dans une fugitive formule comme «plus le travail est riche d'esprit, et plus le travailleur devient sans esprit» (*Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 119).

ne l'est guère. Avec l'inaccessibilité culturelle de la science à des travailleurs qui chaque jour pourtant la mettent pratiquement en œuvre dans l'atelier, on voit affleurer bien davantage encore : par-delà les insatisfactions réelles, la *frustration des possibles* – ceux du développement intellectuel, de la large compréhension du monde et par là même du plein pouvoir d'agir en citoyen.⁶³ L'aliénation vécue n'est pas que plongée dans la souffrance, elle est aussi maintien dans l'inconscience et l'impuissance. Et cela d'autant plus – autre vue matérialiste féconde – que l'aliénation subjective de la conscience individuelle est de tous côtés enveloppée par l'aliénation objective de la représentation du monde social, les essentiels *faux-semblants idéologiques* qu'engendre l'inversion générale des rapports capitalistes (cf. textes 43, 44, 54, 57, 58, 64, 71, 72 et 75) – par exemple cette insoupçonnable apparence selon laquelle *le salaire paierait tout le travail fourni* quand en réalité il achète pour une valeur donnée une capacité de travail apte à produire une valeur *bien plus grande*. L'aliénation n'est pas que frustration, elle est aussi *illusion*, et par là redoublement de l'impuissance sociale. Sur le terrain subjectif même, l'analyse de l'aliénation dans *Le Capital* est considérablement enrichie par rapport à celle de 1844.

7. Un complément connu à la thèse selon laquelle l'aliénation disparaîtrait dans *Le Capital* est qu'elle y céderait la place à une notion bien distincte, celle du *fétichisme*. L'article de Georges Labica sur cette question dans le *Dictionnaire critique du marxisme* – article explicitement réservé au « fétichisme de la marchandise » – tentait d'établir qu'« il n'est pas possible de réduire, comme l'a fait une certaine tradition marxiste, la théorie du fétichisme à une problématique de l'aliénation »⁶⁴. Qu'elle lui soit irréductible est en effet évident : l'idée de fétichisme porte sur la manifestation phénoménale des choses sociales dans l'univers marchand quand celle d'aliénation concerne la réalité essentielle des rapports humains dans le monde capitaliste – deux objets clairement distincts. Mais ce qui n'est pas non plus possible, c'est à l'inverse de les disjoindre, comme si une théorie pertinente

63. Dans le tome 2 de *Penser avec Marx aujourd'hui*, « L'homme » ?, *op. cit.*, p. 504, note 585, j'ai opposé cette importance de la *frustration des possibles* à ceux qui limitent l'aliénation à l'insatisfaction des « besoins et capacités » inscrits dans la supposée « nature humaine ». En fait, la société de classes dont le capitalisme développé est la forme extrême prive les êtres humains d'une infinité de possibles qui ne sont préinscrits dans aucune « nature humaine » – comme celui de prendre en main leurs propres affaires.

64. *Dictionnaire critique du marxisme*, *op. cit.*, p. 465.

du fétichisme *de la marchandise* était cela seul qui réchappait du naufrage où aurait sombré l'aliénation du *mode de production capitaliste* même. La réalité des textes montre tout à fait autre chose (cf. les textes 27, 42, 50, 55, 61, 65, 69, 73 et 76). Loin d'être cantonnée à ces débuts du livre I^{er} du *Capital* qui traitent de la marchandise, l'analyse marxienne du fétichisme *traverse l'œuvre entière*, accompagnant chaque moment nouveau dans le développement du capital, jusques et y compris celui du capital porteur d'intérêt, forme suprême d'aliénation de la valeur où il est promu « *automate fétiche* » (texte 50). Contrairement à ce qu'on lit souvent, la forme-fétiche ne concerne donc pas du tout pour Marx la seule marchandise, mais bien davantage le capital lui-même, fantasmagoriquement paré de toutes les vertus productives, et de façon générale tous les rapports qui portent sa marque. Et entre ces deux concepts distincts – chosification fétichiste des rapports sociaux et dessaisissement aliénant des êtres humains – se manifeste une connexion en profondeur renvoyant à cette logique essentielle du capital : l'inversion générale des rapports entre personne et chose, la personnification des choses et la chosification des personnes (cf. textes 39, 55, 61 et 75). Leur source commune est que le capitalisme constitue l'apogée de la production marchande : la capacité humaine de travail, les individus mêmes y sont constitués en *marchandises* par ce rapport social chosifié-personnifié qu'est le capital du capitaliste.⁶⁵ En ce sens, le fétichisme ne fait que dire en termes phénoménaux ce qu'il en est de l'aliénation essentielle de tous les rapports.

8. Une remarque encore, non la moindre. Dans les *Manuscrits de 1844*, on l'a noté, pratiquement rien n'est dit sur l'éventuelle *sortie* de l'aliénation du travail : cette aliénation n'étant pas expliquée mais posée en fait, qui plus est en fait largement intemporel, son « analyse » n'est en vérité qu'une explication phénoménologique de ses divers aspects, d'où ne peut surgir l'indication de ce qui permet son dépassement historique. Tout autre est la démarche du *Capital* (cf. les textes 19, 22, 23, 29, 41, 49, 60, 69 et 70). Dès lors que l'aliénation y est concrètement rapportée au mode de production capitaliste, époque déterminée dans le développement des forces humaines et des rapports sociaux, lieu de contradictions radicales qui disent sa nature provisoire, producteur involontaire de présupposés objectifs et subjectifs de

65. C'est pour cette raison que, dans l'anthologie de textes du *Capital* sur l'aliénation, j'ai introduit quelques passages où n'est explicitement présent que le vocabulaire du fétichisme, mais où est aisément visible (parfois même soulignée par Marx, comme dans le texte 61) la connexion profonde de ce thème avec celui de l'aliénation.

son propre dépassement, elle apparaît du même mouvement apte à se résorber avec le passage au long cours dans une formation sociale se libérant des antagonismes de classe. Davantage : l'analyse qu'en fait *Le Capital* met en relief dans l'aliénation même la genèse tendancielle d'une formation sociale et d'une vie personnelle authentiquement émancipées. À ce niveau extrême de l'aliénation où toute la vie sociale se voit subordonnée au profit de l'actionnaire (cf. le texte 70, d'une vive actualité un siècle et demi après avoir été écrit), l'absurdité de pareil système devient explosive ; la contradiction se fait trop criante entre le gigantisme des pouvoirs sociaux disponibles et leur gestion insoutenablement archaïque selon les normes du seul intérêt privé (texte 69) pour que le caractère historiquement transitoire de semblables rapports sociaux puisse être dissimulé. Cette nécessité négative de la transformation sociale profonde n'est elle-même que l'envers du développement de ses présupposés positifs : la forme la plus accusée de l'aliénation est sous-tendue de façon muette par le développement tendanciellement universel des forces productives – la principale d'entre elles étant pour Marx « l'être humain lui-même »⁶⁶ – et par là même la dissolution des formes bornées de la richesse sociale (textes 19, 22, 29 et 41). La production consciente de rapports sociaux désaliénés devient un possible-exigible concret. En somme, à prendre le maximum de recul historique, la longue époque de l'aliénation humaine apparaît comme un terrible « point de passage obligé » vers la création des présupposés d'une « libre société humaine » (texte 60) – ce qui n'est pas sans éclairer en profondeur l'échec de ces socialismes du XX^e siècle nés non point du développement le plus avancé du capitalisme mais bien de son sous-développement relatif. L'aliénation ne relève pas de la fatalité ontologique mais de la transitivité historique.

Ces remarques ne prétendent pas épuiser l'analyse de cet ensemble de textes d'une extrême densité de pensée, mais du moins commencer de faire apparaître tout ce qui est manqué par des « lectures de Marx » où ce que recèle son œuvre de maturité au sujet de l'aliénation peut difficilement être considéré comme lu. Faisons en effet le point. Il y a un demi-siècle, Althusser a accrédité la croyance selon laquelle l'aliénation disparaîtrait du *Capital*. Ce qu'il désignait sous ce nom n'était au vrai que le livre I^{er} – lequel, rappelons-le, compte deux millions et demi de signes sur un corpus global de plus de quinze millions –, et encore n'y a-t-il pas remarqué, bien qu'il pratiquât la lecture du texte allemand, la demi-douzaine de passages où figurent

66. *Manuscripts de 1857-1858, op. cit.*, p. 384, t. r.

noir sur blanc l'analyse et le plus souvent le vocabulaire de l'*Entfremdung*. Sur la foi de son *Pour Marx*, dont l'audience immense n'est pas éteinte, on a vu répéter à peu près partout en dogme cette assertion dont la fausseté était flagrante pour qui se donnait la peine d'aller y voir de près. Mon étude de 1973 en donnait d'abondantes preuves; j'en aie rappelé l'argumentation à plus d'une reprise.⁶⁷ De sorte qu'aujourd'hui encore on peut lire, en des ouvrages de bonne qualité et de réel intérêt d'ailleurs, de supposées démonstrations que dans *Le Capital* ne se trouverait plus d'authentique concept d'aliénation, ou que s'en trouve bien parfois un mais complètement identique à celui de 1844, ces démonstrations étant étayées par une unique citation choisie dans le seul livre I^{er}, quand des dizaines de textes de l'œuvre en son ensemble font clairement justice de ces allégations.⁶⁸ À

67. C'est une mauvaise habitude chez nombre d'universitaires de ne pas porter attention à des objections qui leur sont pourtant faites dans les règles dès lors qu'elles figurent en des travaux de recherche bénéficiant beaucoup moins que les leurs du faire-savoir médiatique – version académique du napoléonien « Combien de divisions ? ». On pouvait certes être d'humeur à contester tel point particulier, voire l'orientation générale de mon étude de 1973, mais les textes cités des *Grundrisse* et des divers livres du *Capital* n'étaient en tout cas pas niables. Il n'empêche: aujourd'hui encore nombre d'écrits sur la question continuent de faire comme si de rien n'était. Je me permets d'espérer que la publication à la fin du présent volume de cent mille signes de textes du *Capital* sur l'aliénation rendra désormais leur oubli un peu plus problématique.

68. Après la sortie du numéro d'*Actuel Marx* sur les *Nouvelles aliénations*, qui de Marx ne retenait à peu près que les analyses de 1844, est parue une étude de Jacques Bidet traitant, chose fort rare, de l'aliénation dans *Le Capital* (cf. « Fécondité et ambiguïté du concept d'aliénation: *Le Capital* après Althusser », dans *Althusser: une lecture de Marx*, ouvrage collectif coordonné par Jean-Claude Bourdin, PUF, Paris, 2008, p. 57-86). Y est avancée notamment l'idée intéressante que dans *Le Capital* (implicitement identifié à son seul livre I^{er}...) figurent non point une mais deux idées d'aliénation, l'« aliénation marchande » (expression sous laquelle, si l'on comprend bien, est visée l'analyse du chapitre I^{er} sur le « caractère fétiche de la marchandise », que Marx ne nomme nulle part aliénation) et l'« aliénation organisationnelle », qui renverrait proprement quant à elle à l'exploitation capitaliste. On aimerait engager une discussion précise sur ces divers points, mais la chose m'apparaît quasiment impossible pour la raison que tout l'exposé se déroule à très grande distance du texte de Marx, dont absolument rien n'est cité, et le seul livre I^{er} étant pris en considération, alors que les trois quarts des indications de Marx sur le sujet figurent dans les *Grundrisse* et

l'approche du bicentenaire de la naissance de Marx subsistent ainsi encore dans cette œuvre des territoires qui ne sont pas sans évoquer le *no man's land*.

INVENTAIRE D'UNE CATÉGORIE

Mais si ce qui précède, étayé par mon travail de 1973, peut prétendre à changer la situation en profondeur, alors doit pouvoir être proposée ici une réponse convaincante à cette double question où tout se résume : à suivre Marx, *qui* est aliéné et en *quoi* au juste cela consiste-t-il ? La première question recouvre le plus souvent une objection : dans les *Manuscrits de 1844* – et, suppose-t-on, dans *Le Capital* aussi pour autant qu'il y soit encore question d'aliénation –, c'est expressément *le travailleur salarié* qui s'aliène, ce qui circonscrit donc le champ social d'application du concept et, pense-t-on, en limite par là même sérieusement la portée anthropologique. De l'aliénation pensée avec Marx on ne pourrait dire en somme qu'elle constitue un fait humain fondamental – ce qui ne pourrait se faire qu'en allant chercher de meilleures lumières chez Freud, Heidegger, le jeune Lukács ou les penseurs de l'école de Francfort. Mais ici encore, sans en faire un système, je dois contester pareille lecture de Marx. Du Marx des *Manuscrits de 1844* d'abord. Si l'on veut bien suivre de près le mouvement du texte sur « Le travail aliéné », on y vérifiera certes qu'au long des premières pages⁶⁹ l'analyse de l'aliénation est systématiquement rapportée au *travailleur* (*Arbeiter*), aliéné d'abord par rapport au produit de son travail, puis par rapport à son activité laborieuse même ; mais lorsqu'on en vient à « une troisième détermination » de l'aliénation, celle du travailleur par rapport à sa « vie générique », autrement dit à son humanité même⁷⁰, le vocabulaire tout à coup change : désormais, et jusqu'au bout du texte⁷¹, il sera question de façon quasi exclusive non plus du travailleur mais de *l'homme* (*Mensch*). Et cela se comprend : l'activité productive consciente étant reconnue comme ce qui « distingue immédiatement

davantage encore dans les livres III et IV du *Capital stricto sensu*. La question de l'aliénation dans *Le Capital lato sensu* étant toujours en l'état de friche que j'ai donné à voir, le préalable catégorique de tout débat est à mes yeux que chacun dise d'abord en clair de quoi il parle, textes de Marx explicitement en main.

69. *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 116-121.

70. *Ibid.*, p. 121.

71. *Ibid.*, p. 121-129.

l'homme de l'activité vitale animale»⁷², l'analyse des aspects spécifiques de l'aliénation du travailleur, si elle va au fond des choses, nous dévoile nécessairement la dimension anthropologique *générale* de l'aliénation. Opposer aliénation locale du travailleur et aliénation globale de l'homme serait donc manquer l'essence même de l'analyse marxienne de 1844. Non seulement cette pensée de l'aliénation n'est pas enfermée dans un étroit économisme, mais je soutiendrai qu'au contraire elle relève en clair d'une anthropologie philosophique abstraitement généralisante, et que c'est même ce qui fait son très ambigu pouvoir de séduction sur des esprits peu enclins à suivre Marx jusqu'au bout : avec elle, on peut oser partir de la « condition ouvrière » pour soutenir qu'en son fond elle n'est rien autre en somme qu'une forme de l'universelle « condition humaine »...

Sous ce rapport aussi, le passage de la version 1844 de l'aliénation à celle du *Capital* constitue un vrai renversement théorique dans la continuité du souci pratique. Ici, pas d'ambiguïté sur *qui* est aliéné : non point « l'homme » dans l'abstraction d'un monde sans classes mais bien le prolétaire, le travailleur, au large sens présent du mot le *salarie* – c'est-à-dire, aujourd'hui bien plus encore que du temps de Marx, la très grande majorité des humains, et pour chacun d'eux la plus grande part de leur vie. De sorte que l'aliénation *spécifique* du salarié est déjà en elle-même une dimension fondamentale de l'aliénation *humaine*. D'ailleurs, le même rapport qui dépossède le salarié de son activité laborieuse rend le détenteur du capital étranger à cette manifestation humaine essentielle, l'aliénant de façon tout autre mais non moins profonde (cf. le texte 60) – tout le monde est aliéné dans le capitalisme. Mais, de plus, prendre pleinement au sérieux l'aliénation du travail fait apparaître en elle des dimensions qui débordent largement le seul cadre de l'acte productif. Ainsi de la science incorporée à la machine et donc au capital sans que rien n'en devienne accessible au profane, salarié de l'entreprise ou non – aliénation *culturelle* généralisée. Ainsi des faux-semblants objectifs que multiplie l'inversion des rapports sociaux dans ce monde à l'envers qu'est celui du capital – aliénation *idéologique* pour tous. Ainsi de la constitution des immenses pouvoirs humains en *fremde Mächte*, puissances étrangères que plus personne n'est en mesure de maîtriser – aliénation *historique* qui devient celle du genre humain lui-même affronté à sa dérive planétaire. En fin de compte, justement parce qu'elle est entièrement sortie des abstractions pauvres d'une anthropologie philosophique pour mordre sur la violente concrétude des rapports sociaux réels,

72. *Ibid.*, p. 123.

l'analyse de l'aliénation que construit peu à peu *Le Capital* atteint à l'universalité concrète.

Encore n'a-t-on retenu ainsi qu'un côté de la question. C'est que la façon de la formuler est piégée: en demandant *qui* est aliéné, on présuppose que l'aliénation ne saurait porter que sur les *personnes*; on omet sans y songer la *formation sociale* qui fait d'elles ce qu'elles sont essentiellement. Or là est la décisive avancée du *Capital* par rapport aux *Manuscrits de 1844*: l'aliénation ne concerne pas que les individus mais tout autant – et même d'abord, du point de vue logique – les rapports sociaux au sein desquels ils vivent, ou, pour mieux dire, elle est justement le *clivage généralisé entre les individus et leurs rapports* devenus de ce fait des puissances sociales incontrôlablement autonomes. Ce que Marx nous donne à comprendre, en une vue puissante sur le mouvement d'ensemble de l'histoire humaine, c'est que l'appropriation privée des moyens de production et d'échange, qui fut longuement en phase avec un développement étroitement borné de la productivité du travail et de l'individualité du grand nombre, entre en contradiction de plus en plus aiguë avec l'énorme essor de l'efficacité des moyens et de la capacité des personnes, irrésistible processus de socialisation qui ne peut plus du tout être maîtrisé par et pour quelques-uns. L'aliénation n'est pas plus un processus affectant les seuls individus qu'une caractéristique des seuls rapports sociaux, elle est l'autonomisation sauvage de ces rapports sociaux qui prive du même coup les personnes de leur maîtrise d'elles-mêmes – un phénomène historique total. C'est pourquoi son concept, dans l'acception qu'en déploie *Le Capital*, se hausse au niveau d'une catégorie anthropologico-historique majeure.⁷³

On voit du même coup la double dimension de la réponse qu'appelle la deuxième question: en *quoi* consiste l'aliénation? Si l'on retient d'abord ce qui en elle concerne l'individu, on dira qu'à sa base elle est le *devenir-étranger*, le *dessaisissement* à quoi est soumise son activité productive, dans toute la diversité de sens

73. À quel point a été et demeure méconnue cette vue totale de l'aliénation à laquelle parvient Marx dans *Le Capital*, on en pourrait donner vingt exemples, mais peu sont aussi affligeants que la tranquille assurance avec laquelle Hannah Arendt écrit dans *Condition de l'homme moderne* (Calmann-Lévy, Paris, 1961 et 1983, p. 322): « Ce n'est pas l'aliénation du moi, comme le croyait Marx, qui caractérise l'époque moderne, c'est l'aliénation par rapport au monde. » Suit une longue note qui appellerait elle-même un long commentaire critique, où l'auteur croit étayer à suffisance son assertion entièrement arbitraire en citant une courte phrase d'un texte de jeunesse...

de cette dernière expression – dessaisissement de son produit (le travail est *exploité*), de sa maîtrise de soi (le producteur est *dominé*), de ses besoins et de ses possibles (l'individu est *frustré*), de sa vue du réel (sa conscience est *mystifiée*), en fin de compte de son sens (il devient *insignifiant*) et même de son statut (sa personne se trouve *chosifiée*); à l'extrême de la condition aliénée, il se *déshumanise*. À cette aliénation peut être opposée une bénéfique résistance personnelle – qui ne saurait pourtant en abolir l'écrasante réalité sociale; elle peut aussi, *volens nolens*, être acceptée, voire intériorisée (*auto-aliénation* au sens strict d'aliénation du soi par soi) et souvent alors répliquée en consternantes pratiques d'aliénation d'autrui; mais, de plus en plus, on voit naître de l'intérieur d'une aliénation insupportable des quêtes multiples de *désaliénation*, particulièrement des luttes de soi sur soi et avec les autres pour désactiver ce qui aliène, voire en engager collectivement la déconstruction.

Une vaste geste vécue est ainsi emmaillée dans cette configuration sous le nom de laquelle certains ne veulent entendre que la stricte épreuve, en quelque sorte socialement neutre, de la dépossession psychique de soi – on met alors de côté travailleurs exploités, citoyens dessaisis, consciences mystifiées, personnes chosifiées –, alors qu'elle est de sens anthropologique assez profond pour dire à elle seule la somme de *toutes* ces maltraitements d'ordre subjectif comme objectif – on verra plus loin l'énorme portée de cette remarque. On ne peut trop le souligner: à la foncière différence de ce qu'on trouve dans les *Manuscrits de 1844*, l'aliénation selon *Le Capital* est *inséparablement* logique ravageuse des vies personnelles et des formations sociales, cette seconde dimension sous-tendant la première. Le monde du capital est en lui-même une *société aliénée*, par quoi est à entendre que ses composantes fondamentales sont drastiquement clivées – jamais l'appropriation privée de quelques-uns n'avait été à ce point privation d'appropriation pour tous –, et que par suite des forces sociales désormais gigantesques échappent au contrôle des peuples et des possédants mêmes – *fremde beherrschende Mächte* –, de sorte que l'histoire prend désastreusement la forme de l'absurde: enlisements répétitifs dans le non-sens, sidérante impuissance à entreprendre l'évidemment nécessaire... Drame de l'individualité, l'aliénation devient en même temps synonyme de fin d'un monde.

Voilà qui permet d'en revenir à mon point de départ – c'est-à-dire à ceci: depuis le début des années 2000, de bons auteurs⁷⁴, soucieux de contribuer à la nécessaire critique sociale du

74. Sur le contenu de cette formulation, cf la note 22.

néolibéralisme et de ses graves effets humains, ont jugé opportun de choisir notamment pour référence théorique l'analyse de l'aliénation développée par le jeune Marx dans ses *Manuscripts de 1844*, produisant en ce sens un ensemble de travaux marquants. La présente introduction ne peut se donner pour tâche d'engager la large discussion qu'ils méritent, mais dès lors qu'est directement en cause la conception marxienne de l'aliénation, elle ne saurait s'exempter de prendre position motivée à leur égard. On n'a pas oublié ce qu'était le contexte social, politique et intellectuel au milieu de la première décennie de ce XXI^e siècle, lorsque ont commencé à paraître ces travaux. Les politiques néolibérales s'étaient mises à déployer en grand leurs effets sur les rapports sociaux et les vies personnelles – on était au seuil de la crise des *subprimes* aux États-Unis, des spectaculaires faillites bancaires en chaîne, de l'épidémie de suicides de salariés sur leur lieu de travail... Pour autant, le syndicalisme n'émergeait pas de sa crise, en dépit de quelques puissants mouvements sociaux, les idées de gauche semblaient toucher le fond et la mort de Marx était toujours à l'affiche. En pareil contexte, qu'une revue connue consacre tout un numéro aux *Nouvelles aliénations* prenait couleur de manifeste, et la floraison suivante de publications diverses sur ce thème, fortement colorée par les *Manuscripts de 1844*, devait faire événement. Ce retour en force de la critique sociale à un haut niveau d'exigence intellectuelle n'est pas pour rien dans l'importante évolution de conjoncture idéologique qui a marqué la deuxième décennie commençante de notre siècle.

Avec un début de recul historique on perçoit bien, sauf erreur, les traits marquants de ce mouvement de pensée. Retour à l'aliénation, certes, mais à une vue bien spécifique de l'aliénation, ou même à des idées voisines mais distinctes; retour à Marx, pour une part, mais essentiellement au Marx de 1844, en tout cas à un Marx lu tout entier à cette lumière, et en vérité avec rapide passage de Marx à Lukács et Heidegger, à l'école de Francfort et à Freud, voire à une grande variété de pensées contemporaines plus ou moins amarxiennes. Le fait central est qu'à procéder ainsi l'aliénation est amputée de sa fondamentale dimension économico-sociale pour se circonscrire au champ de l'interpersonnel, du psychique, du psychanalytique: elle est affaire *subjective* par essence, c'est-à-dire qu'elle concerne les sujets humains et leurs relations interpersonnelles – ce serait même, nous dit-on, une «erreur fort grave» que la ramener à une aliénation objective.⁷⁵ Ce que Marx a pu établir à ce sujet dans *Le Capital* se voit alors tenu pour de faible pertinence – est même admise sans examen

75. Stéphane Haber, *L'Aliénation...*, *op. cit.*, p. 341-342.

par Christophe Dejours la supposée *invalidité économique* de l'idée d'aliénation...⁷⁶ D'ailleurs, ces auteurs partageant l'idée que pour Marx l'aliénation n'est pas autre chose que la simple « domination de l'activité par son propre produit »⁷⁷ – n'est pas considéré son enracinement bien plus vaste dans le clivage général entre l'activité humaine et ses conditions sociales –, cette conception réduite du problème est alors donnée par eux pour convaincante. « Le ressort de l'aliénation ne réside pas dans la propriété privée. Il s'instaure bien en deçà, dans la servitude volontaire et ses formes contemporaines... »⁷⁸

UNE FIXATION RÉTROGRADE À L'ALIÉNATION SELON LES *MANUSCRITS DE 1844*

On mesure la portée de cette allusion à l'idée laboétienne de *servitude volontaire* : le mode de production capitaliste étant relaxé pour non-lieu, c'est le salarié lui-même qui serait en somme bel et bien auteur de sa propre aliénation. La psychologisation de la question produit alors son plein effet – à la limite, on ne pourrait donc rien objecter à ces directions d'entreprise dont le management par la terreur se solde en épidémie de suicides chez les salariés, et qui incriminent en chaque cas une fragilité personnelle dont elles ne sauraient porter quelque responsabi-

76. Cf. Christophe Dejours, *Travail, usure mentale*, op. cit., p. 176 : « Que le concept d'aliénation ne soit pas pertinent au niveau de l'analyse économique n'entraîne pas son invalidation au niveau subjectif et vécu. »

77. Cf. Emmanuel Renault, *Souffrances sociales*, op. cit., p. 385.

78. Christophe Dejours, « Aliénation et clinique du travail », *Actuel Marx*, n° 39 : *Nouvelles aliénations*, op. cit., p. 143. La démarche personnelle de Franck Fischbach est cependant originale à cet égard. Dans son livre *Sans objet* (op. cit.), il formule l'avis qu'il faut « en finir avec la légende selon laquelle il n'est plus question chez Marx d'aliénation après *L'Idéologie allemande* » (p. 160), et développe une longue analyse du thème en cause dans les *Grundrisse* (p. 161-196). Mais de cette intéressante tentative – à quoi s'ajoute l'évocation d'un texte du livre I^{er} du *Capital* qu'il avait déjà signalé dans son édition des *Manuscrits de 1844*, mais dont il admet étonnement (p. 197) que « le terme d'aliénation n'y est pas utilisé par Marx » quand dans l'original allemand figure bel et bien le mot *entfremdet* –, il conclut paradoxalement que Marx y pense l'aliénation « dans la continuité » avec les *Manuscrits de 1844* (p. 197), réaffirmant qu'il maintiendrait « jusqu'au *Capital* » le concept d'aliénation élaboré par lui en sa prime jeunesse (p. 208). En prenant connaissance des très nombreux textes du *Capital* sur l'aliénation que je rassemble en annexe au présent volume, on mesurera tout ce qui s'oppose à pareille thèse, comme je l'ai longuement exposé plus haut.

lité... Ici, le projet de raviver la critique sociale fait mine d'avorter, voire de se retourner contre lui-même. Aussi bien relève-t-on aussi dans les travaux que j'examine l'idée tranquillement contraire selon laquelle l'aliénation subjective ne saurait aller sans une aliénation objective. Mais, le thème marxien crucial des objectives *fremde beherrschende Mächte* restant entièrement ignoré, se dessine alors une autre ligne de fuite : plutôt sans doute que l'aliénation serait en cause, dans les souffrances sociales présentement répandues, la *réification* des activités et par là des sujets eux-mêmes – l'objectalité paraît reprendre ainsi ses droits. Du Marx de 1844 l'attention se déplace alors vers le Lukács de 1923, celui d'*Histoire et conscience de classe*, et l'essai d'Axel Honneth sur cette idée de réification tend à devenir le centre de gravité de toute l'entreprise. Or, selon une démarche très francfortienne, l'auteur trouve trop « compacte »⁷⁹ l'analyse de Lukács selon laquelle la réification renverrait elle-même à la structure marchande de la société bourgeoise ; plus profonde que l'explication sociale serait à mettre au jour l'essence ontologique de la *Verdinglichung*, savoir « l'oubli de la reconnaissance ». De l'idée apparemment admise que l'aliénation a bien une dimension objective, nous voici donc reconduits, *via* la réification comprise comme pratique relationnelle, sur le terrain d'une subjectivité passe-partout tenu pour seul fondamental en l'affaire. La socialité tendant à n'être pensée que comme une intersubjectivité, ce qu'à à nous dire *Le Capital* devient ainsi inaudible.

La visée affichée de cet ensemble de travaux étant chez la plupart d'activer la critique sociale du néolibéralisme, on est légitimement attentif au prix pratique dont est payée une démarche théorique dont on voit bien le sens général : partie des *Manuscrits de 1844*, elle se déploie non point en suivant la réflexion marxienne jusqu'aux découvertes majeures du *Capital* mais à l'inverse en s'éloignant de ce qui peut répondre à l'appellation de matérialisme historique. Et le premier effet pratique de cette mise à l'écart se manifeste déjà dans la terminologie adoptée : plutôt que d'*aliénation*, par quoi à bien entendre ce concept marxien est mise en cause toute une formation historique, c'est de *souffrance* sociale qu'il est surtout question, ce qui restreint d'un coup aux individus le champ considéré. On ne contestera certes pas la pertinence de cette dimension vécue du drame – contrairement à une légende, d'ailleurs, la rigueur de l'analyse économique s'accorde sans problème dans *Le Capital* avec la véhémence dénonciation de ce qui est infligé aux hommes et

79. Axel Honneth, *La Réification*, op. cit., p. 107.

femmes qui travaillent⁸⁰ –, mais on constatera combien la question est alors rétrécie, puisque non seulement on laisse ainsi hors champ l'aliénation des rapports sociaux eux-mêmes, c'est-à-dire la racine de la chose, mais sous la réalité de la souffrance vécue on perd aussi de vue la *dynamique* de l'activité productive, revendicative et émancipatrice, c'est-à-dire l'action désaliénante à l'œuvre chez celles et ceux que l'aliénation n'a pas tout à fait écrasés. Le sens général de la démarche transparaît d'ailleurs clairement dans son inscription sous la rubrique d'une *philosophie sociale*, ce qui donne bien à voir que sa teneur critique n'est consciemment pas située sur le terrain de l'*économie* – ainsi la limite originelle des *Manuscripts de 1844* n'est-elle pas dépassée mais confirmée. Et l'ensemble des atteintes décrites est imputé non point à la *normalité capitaliste* mais seulement à la *pathologie sociale*, autrement dit se voit porté au débit non du système même mais de ses supposées « dérives » – chez presque tous ces auteurs, c'est le *néolibéralisme* seul qui est en cause.⁸¹

Au bout du compte, ces démarches se concrétisent en posture politique, au sens large du terme. Si, comme l'expose Axel Honneth, ce à quoi nous avons affaire est en dernière analyse un « oubli » de la reconnaissance, autrement dit un manque de la conscience⁸², si Christophe Dejours a raison de dire que « l'aliénation commence par la défaite de la pensée »⁸³, alors, certes, ce dont il est besoin pour contribuer à endiguer le flot des souffrances sociales relève avant tout de prises de conscience et de parole. C'est ce que dit Stéphane Haber au moment de conclure son livre sur l'aliénation : il faut œuvrer à « l'éveil d'une conscience collective », faire entendre des voix « capables

80. Mais, contrairement à une autre légende, cette dénonciation ne supplée rigoureusement jamais chez Marx à la froide démonstration économique. Si le capitalisme est promis au dépassement historique, ce n'est pas pour lui parce qu'il est injuste mais parce qu'à terme il est inviable.

81. Cf. Emmanuel Renault, *Souffrances sociales*, op. cit., p. 401. On perçoit là l'ambiguïté du thème des « nouvelles aliénations » raccordé à celui du néolibéralisme : que l'aliénation capitaliste de toujours prenne aujourd'hui de nouvelles formes, c'est une évidence ; qu'elle puisse être réduite à ce que ces formes ont de nouveau, c'est un leurre.

82. Cf. Axel Honneth, *La Réification*, op. cit. : « La réification est le processus par lequel, dans notre savoir sur les autres hommes et la connaissance que nous en avons, la conscience se perd de tout ce qui résulte de la participation engagée et de la reconnaissance » (p. 78 ; c'est moi qui souligne).

83. Cf. son article cité « Aliénation et clinique du travail », p. 143.

de rendre sensible à ce qu'implique [...] l'état de dépossession», «ajouter une *voix supplémentaire*» à un concert salubre, et en ce sens peut être utile «une tentative philosophique comme celle que nous concluons ici». ⁸⁴ Est utile, corrobore Emmanuel Renault, la critique théorique qui opère la «mise au jour» de ce qui reste dans la pénombre, qui «tente de fournir aux subalternes des outils culturels pour décrire leur propre expérience et accéder à la revendication dans une dynamique d'*empowerment* qui est la réponse au manque de garant pratique de la critique.» Comme l'a fait Pierre Bourdieu avec *La Misère du monde*, il faut «se constituer en "porte-parole" d'une souffrance». ⁸⁵ Emmanuel Renault va loin dans l'affirmation qu'est efficace une telle démarche; il conclut son livre en écrivant: «*Il suffit en définitive* que le principe de la distinction d'une souffrance normale et d'une souffrance anormale soit établi pour justifier que la question de la souffrance socialement induite constitue l'un des objets des confrontations politiques et des délibérations collectives sur ce que nous voulons faire du monde où nous vivons.» ⁸⁶

On n'est pas enclin à minorer l'importance que peuvent avoir un travail définitionnel bien mené ou des prises de parole pertinentes. Que ceux qui en savent assez pour dire et sont en position de se faire entendre parlent; l'état de notre vie sociale, de nos pratiques civilisées même est assez grave pour qu'aucun faire-savoir critique ne soit de trop. Mais on s'interroge vivement sur une démarche dont tel semble bien être le dernier mot pratique. Apporter des outils culturels aux subalternes? Peut-être serait-il bien utile aussi de tirer leçon culturelle de ce que disent eux-mêmes les «subalternes» lorsqu'ils ne sont pas interdits de parole. Par exemple sur le point de savoir si au terrible stade actuel du drame qu'est l'aliénation capitaliste des activités productives, et à travers elles de toute la vie sociale, peut suffire la mise au jour compassionnelle de la souffrance par des porte-parole, ou si ses dimensions subjectives peuvent d'aucune manière être mises à part de ses déterminations objectives, à l'heure où tant de choses rendent criant l'enracinement de l'aliénation dans le principe même de la régulation sociale par le taux de profit privé. Instructif m'apparaît sous ce rapport le débat critique engagé sur certaines thèses d'Emmanuel Renault par le psychologue du travail Yves Clot. «Qu'on se comprenne bien, écrivait ce dernier dans un livre publié alors même que s'enchaînaient des suicides

84. Stéphane Haber, *L'Aliénation...*, *op. cit.*, p. 373 et 374.

85. Emmanuel Renault, *Souffrances sociales*, *op. cit.*, p. 374, 375 et 377.

86. *Ibid.*, p. 404 (c'est moi qui souligne).

de salariés, l'indignation est utile. Mais [...] ni la compassion ni la souffrance ne peuvent fonder une politique, et encore moins, selon moi, une politique du travail. » Du reste, ajoutait-il, si l'on parle de la souffrance au travail, voyons bien qu'elle ne trouve pas tant son origine dans le travail effectué que « dans les activités empêchées » – l'entreprise demande le maximum d'implication responsable au salarié mais, obsédée par le taux de profit, lui rend en même temps impossible le travail de qualité –, il n'y a pas pire aliénation, et elle émane directement des lois du capital. Que la dure réalité de la souffrance au travail trouve des porte-parole qualifiés, tant mieux; mais la clef du problème est entre les mains des salariés eux-mêmes, à condition qu'on cesse de s'obstiner à leur barrer l'accès de la serrure. « Je tiens, conclut Yves Clot, que le développement du pouvoir d'agir des salariés sur leur activité est la meilleure critique qu'on puisse trouver de l'hygiénisme spontané de l'organisation. »⁸⁷

On n'a pas souvent occasion de mesurer à ce point combien une question relevant semble-t-il de la pure érudition théorique – un concept d'aliénation fonctionne-t-il dans *Le Capital* de Marx, et, si oui, en quoi diffère-t-il de celui que nous proposent ses *Manuscrits de 1844*? – peut en même temps être attachée de si près à une cause sociale et humaine d'aussi vaste portée et d'aussi vive urgence. Face à pareil enjeu, on n'a pas la sottise d'oublier, sous les divergences dans la façon de poser le problème et de concevoir ses solutions, la parenté du souci qui anime les uns et les autres dans l'effort pour conjurer les dramatiques « nouvelles aliénations ». Et ce n'est ni la première ni la dernière fois qu'une semblable référence à Marx peut se traduire en orientations fort dissemblables. Mais considérer pareille situation avec sagesse n'implique pas de rien rabattre sur ce qu'on estime être la rigueur.

Redisons-le donc très brièvement pour conclure à ce sujet. L'idée d'aliénation dans les *Manuscrits de 1844* est à la fois fortement suggestive et clairement inconvaincante; sa grave faiblesse est de n'étayer un riche, bien qu'unilatéral, tableau de ses manifestations subjectives sur aucune élucidation économico-sociale de sa genèse objective, aussi ne peut-elle orienter la recherche de son dépassement vers une démarche probante; la reprendre aujourd'hui, fût-ce à nouveaux frais, ne peut conduire qu'à des initiatives sympathiques mais largement inopérantes, sinon même récupérables par des politiques de diversion, en tout cas à l'échelle du drame humain où nous inscrit la crise historique du

87. Yves Clot, *Le Travail à cœur. Pour en finir avec les risques psychosociaux*, La Découverte, Paris, 2010, p. 164 et 165.

mode de production capitaliste.⁸⁸ On comprend mal, disons-le sans détour, la réticence si tenacement persistante à prendre au sérieux ce que devient l'analyse de l'aliénation dans *Le Capital*. Car cette analyse tire au clair la source sociale objective du processus, élargit considérablement l'image de ses manifestations subjectives, élucide la question cruciale des voies et moyens de la désaliénation ; sous l'acuité vécue de la dépossession des personnes, elle dévoile la gravité civilisationnelle de la perte de maîtrise sur des puissances immenses. Nous sommes ici au sommet de l'anthropologie historique marxienne et du même mouvement au seuil de l'opérativité politique dont elle demeure hautement capable sous les conditions qu'on va examiner. N'en tenir pas compte serait un vrai défi au bon sens. À la psychologisation réductrice et pour une part démobilisatrice de la question, *Le Capital* oppose la ligne montante de sa politisation, liant du dedans refus de l'aliénation et visée de l'émancipation. Mais passer de l'une à l'autre oblige, comme on va voir, à prendre décisivement au sérieux la vieille et en même temps très neuve question de l'après-capitalisme, autrement dit de ce que Marx visait quant à lui sous le nom de *communisme*.

* * *

Le deuxième texte ici repris est celui d'un article qui précisément s'inscrit dans le long processus de réflexion sur la question communiste où m'engagea la révision stratégique opérée en 1976 par la direction du PCF à son 22^e Congrès – étant membre du comité central, j'ai vécu de près cet événement politico-intellectuel. Dans la tradition marxiste, le « passage au socialisme » ne pouvait se concevoir sans recours transitoire à la « dictature du

88. Le repli sur une vision essentiellement psychologique et interpersonnelle de l'aliénation ou de la réification n'aurait-il pas à voir avec une sous-estimation de la nocivité propre aux rapports sociaux capitalistes ? Déjà largement perceptible par exemple dans la façon qu'avait Jürgen Habermas de poser les problèmes sociaux au cours des dernières décennies du siècle précédent, cette sous-estimation devient quelque peu stupéfiante lorsque Axel Honneth adresse en 2005 à Lukács le grief d'avoir « ignoré le fait que, dans l'échange économique, le statut juridique des deux participants les protège l'un et l'autre contre la posture simplement réifiante » (*La Réification*, *op. cit.*, p. 115). Ceci est écrit à l'heure où déferlent partout dans le capitalisme mondialisé les pratiques de la délocalisation sauvage, du licenciement boursier sans recours, du management par la terreur... On se demande dans quel monde vit l'auteur pour ne pas voir cette saignante réalité derrière l'illusion juriste.

prolétariat» – disons : un pouvoir populaire imposant sa propre loi au service d'une transformation sociale profonde. C'est à quoi le PCF déclarait renoncer, au bénéfice d'une stratégie où les changements mis à l'ordre du jour par les luttes devraient tous être sanctionnés par un vote librement majoritaire. Mutation de trop vaste enjeu, soulignait Althusser en la rejetant, pour qu'on la décide sans débat théorique de fond, ce dont le 22^e Congrès se dispensait – et sur ce point, moi qui au contraire la soutenais résolument, j'étais d'accord avec lui. En d'autres temps, on pouvait bien sûr faire d'autres choix que Marx et Lénine aux leurs, mais pas en les pensant au rabais : c'est toute la politique communiste et sa visée même – en termes convenus, tout le « socialisme scientifique »⁸⁹ – qui devaient être réexaminés. Et justement au congrès suivant, le 23^e, en 1979, fut opérée une refonte des statuts du PCF – j'étais responsable du projet de rédaction du nouveau préambule, partie « doctrinale » du document. Par-dessus ma tête, et sans débat, la haute direction décida d'y supprimer la référence au marxisme pour ne faire état que du « socialisme scientifique », initiative plaudable mais qui exigeait alors, à mes yeux, qu'on s'expliquât très sérieusement sur le changement du contenu désormais recouvert par cette formulation – mon insistance en ce sens fut vaine : ce n'était pas le lieu de commentaires...

Cette nouvelle et grave dérobade théorique m'incita tout à la fois à un jugement sévère sur la direction et à un ferme propos personnel : travailler à tirer au clair par moi-même toute la question de la perspective historique de dépassement du capitalisme, ce que j'entrepris dans un long texte écrit en 1982.⁹⁰ J'y exposais, entre autres, une considération qui m'apparut d'énorme portée. Le traditionnel socialisme scientifique pose en principe

89. Dans cette formule, « scientifique » doit être entendu au sens faible de l'adjectif allemand *wissenschaftlich*, c'est-à-dire quelque chose comme « qui s'en tient aux faits ». Répondant à une critique de Bakounine sur ce mot, Marx, dans des notes de lecture prises sur son livre *Staatlichkeit und Anarchie* (*État et anarchie*), précisait avoir employé le terme uniquement « par opposition au socialisme utopique, qui veut forger de nouvelles chimères pour le peuple au lieu de borner son savoir à la connaissance du mouvement social produit par le peuple lui-même » (*Marx-Engels Werke*, tome 18, Dietz Verlag, Berlin, 1969, p. 636 ; c'est moi qui traduis).

90. Lucien Sève, « Où en sommes-nous avec le socialisme scientifique ? », *La Pensée*, n° 232, mars-avril 1983, p. 39-61. Au même moment, j'eus la responsabilité de rédiger, sous la tutelle à la cantonade de Charles Fiterman, membre du secrétariat, et la responsabilité directe de Guy Hermier, membre du bureau politique, le projet de document politique du 24^e Congrès du PCF.

– principe censément formulé par Marx lui-même en 1875 dans sa *Critique du programme de Gotha* – que du capitalisme on ne peut directement passer qu’au *socialisme*, phase inférieure du communisme, car il faut d’abord effacer les « stigmates » de la société de classes et créer les bases appropriées du nouveau mode de production. Mais pour Marx, comme je le rappelais, cette phase inférieure n’en demeurerait pas moins « une transition au *communisme*, transition d’autant plus brève qu’elle présupposait le capitalisme le plus développé ». Or, ajoutais-je, « ayant historiquement commencé “à l’envers”⁹¹, le socialisme s’est aussi chargé de façon imprévue d’une signification tout autre : celle d’une longue période d’“accumulation primitive” des conditions de la société sans classes », marquée par bien des contradictions imprévues et « repoussant au-delà de l’horizon la perspective du communisme ». Dès lors le « socialisme », avec les traits archaïques dont il était devenu porteur, pouvait bien difficilement être donné – et perçu – comme l’avenir du « capitalisme avancé ». Mais, disais-je, dès lors qu’en pays hautement évolué comme le nôtre, « de surcroît marqué dans tous les domaines par les acquis d’un fort mouvement ouvrier révolutionnaire »⁹², ce développement préalable a déjà été pour une large part accompli, fût-ce avec de profondes marques de classe qu’il faudra bien entendu résorber, les problèmes qui viennent à l’ordre du jour ne sont-ils pas d’emblée, par-delà toutes les équivoques du « socialisme », « ceux de la *transition vers le communisme* » ?⁹³

« SOCIALISME SCIENTIFIQUE » : UN BILAN SÉVÈRE

J’ai ainsi engagé – il y a de cela trente ans au moment où j’écris ces lignes – ce qui est peu à peu devenu une vraie bataille non seulement pour la redécouverte intellectuelle de la visée proprement *communiste* de Marx mais pour que nous apprenions ensemble à *faire de la politique au présent* selon cette visée à maints égards puissamment originale, comme on verra

91. J’entendais par là : non point, comme le prévoyait Marx, dans le capitalisme le plus développé mais au contraire en des pays globalement peu avancés sur cette voie, Russie en 1917, Europe de l’Est après la Seconde Guerre mondiale, Chine en 1949, etc.

92. Qu’on songe entre autres à ces conquêtes majeures de l’époque de la Libération : de très importantes nationalisations, le vote des femmes, la Sécurité sociale, le statut général de la Fonction publique...

93. Lucien Sève, « Où en sommes-nous avec le socialisme scientifique ? », article cité, p. 57.

plus loin. Je l'ai fait, puis-je ajouter, dans une solitude initialement totale de pensée et d'initiative : à cette époque, où passait pour acquise la « mort de Marx », ne se trouvait, chose extravagante, à peu près personne chez les adhérents du PCF, non plus d'ailleurs que chez les théoriciens du politique, pour se souvenir du communisme. Du *concept* de communisme, dois-je spécifier, car pour ce qui est du *mot* il était au contraire d'emploi constant : c'était l'appellation journalistique, passée dans l'usage général, de tout ce que pouvait évoquer de plus répulsif l'Union soviétique – le « rideau de fer communiste », les « apparatchiks communistes », les « crimes communistes »... –, de sorte que, par un total brouillage de sens, ce concept-clef de la pensée stratégique anticapitaliste était devenu le terme le plus lourdement péjoratif de tout le vocabulaire politique existant. Lorsque, en 1984, le très mauvais résultat du PCF aux élections européennes donnant clairement à comprendre qu'avait commencé sa relégation en deuxième division de la politique, j'avancai devant le comité central la nécessité d'une « refondation », en mettant expressément en cause cette pusillanimité qui nous interdisait de « poser les problèmes qui sont au tréfonds de la crise jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au communisme »⁹⁴, personne ne parut d'abord saisir ce que je pouvais bien vouloir dire, tellement la longue habitude de parler le seul langage du socialisme, pourtant objet de tant de réserves critiques motivées chez Marx et Engels, avait fait pour chacun du communisme un pur « idéal », comme disait Georges Marchais, c'est-à-dire quelque chose qui bien entendu n'existerait jamais.

Bien plus : lorsque, les années suivantes, je développai la critique du mot d'ordre rituel « le socialisme pour la France » et fis valoir de façon argumentée l'actualité d'une *visée communiste* repensée au présent, Georges Marchais, secrétaire général d'un parti se qualifiant de communiste, entra dans une vive polémique contre moi et ma proposition de rendre une place centrale... *au communisme*. « On peut se demander, feignait-il de s'inquiéter dans un rapport au comité central en mai 1987, si cette subite référence au communisme ne traduit pas la volonté de contourner la nécessité de mener la bataille pour le socialisme

94. Cf. le texte de mon intervention au comité central de juin 1984 dans Lucien Sève, *Commencer par les fins. La nouvelle question communiste*, La Dispute, Paris, 1999, notamment p. 273-276. Sur ce que je visais en inventant le mot *refondation* puis les circonstances qui ont fait faire à ce néologisme le tour du monde (on l'a par exemple entendu dans la bouche du président Barack Obama) et entrer dans le Petit Larousse à la fin des années quatre-vingt-dix, cf. p. 266-268.

en France.»⁹⁵ Revenir en cette affaire de cruciale importance à l'authentique inspiration de Marx, si dramatiquement perdue de vue au long du siècle: pareille tentative, assimilée à un *révisionnisme*, ne pouvait demeurer sans riposte... Absurdement catalogué de ce fait adversaire, je n'en persistai pas moins dans ma recherche sur le communisme marxien et ce qu'il nous suggérerait d'entreprendre, à l'heure où s'effondrait de tous côtés le «monde communiste», comme tout un chacun, communistes compris, avait la déplorable habitude de le nommer, alors que rien pourtant n'était moins communiste en profondeur que ce socialisme-là. Et à y travailler avec esprit de suite, j'eus la vive impression d'accumuler les découvertes – celles mêmes qui sous-tendent le texte de 2000 ici republié. Mais pour bien donner à entendre la raison de cette reprise et ce qu'elle peut avoir d'utile aujourd'hui, il me faut absolument procéder à un retour en arrière théorique sur ce qui fut si durablement nommé – et l'est encore par certains – *socialisme scientifique*.

Je résume à l'extrême. Thèse première: ce dont il faut s'émanciper est le capitalisme, cette forme sociale que définit la propriété privée des moyens de production et d'échange, source de l'exploitation de l'homme par l'homme comme de tous les fléaux sociaux qui lui sont liés, et anachronisme historique à l'heure où se socialisent sans limite production et échange. La fondamentale transformation qui s'impose est en conséquence de passer à leur appropriation collective en en socialisant les principaux moyens par des nationalisations étendues, ce qui permettra de substituer aux lois sauvages du marché une gestion rationnellement maîtrisée de l'économie. Pareille mutation des rapports sociaux n'est possible qu'à la condition préalable d'avoir arraché révolutionnairement à la classe possédante la disposition de la contrainte d'État; une fois conquis le pouvoir politique, la classe ouvrière et ses alliés pourront alors le faire servir à organiser démocratiquement sur une tout autre base l'ensemble de la vie sociale. Mener à bien ces tâches difficiles présuppose à son tour l'existence d'un parti ouvrier révolutionnaire, force organisée capable d'exercer un rôle de direction des masses tout au long du processus de la lutte de classe, de la révolution politique et de l'édification socialiste. Organisation du parti d'avant-garde, conquête révolutionnaire du pouvoir politique, socialisation des

95. Sur cette affligeante bataille de la direction du PCF contre la référence au *communisme*, cf. Lucien Sève, *Commencer par les fins*, op. cit., p. 54-56. Elle n'en a pas moins encore des émules, tel Aymeric Monville (cf. son article «Pour le socialisme, contre la "visée communiste" [sur les thèses de Lucien Sève]», *La Revue Commune*, n° 51, p. 53-59).

principaux moyens de production et d'échange: telles étaient, par-delà toutes ses variantes, les trois rubriques maîtresses du socialisme scientifique. Une fois assurée la victoire du socialisme dans un pays ou un groupe de pays aptes à résister aux assauts prévisibles du monde encore capitaliste, le développement du nouveau système au-dedans et son extension au-dehors doivent créer peu à peu les conditions de l'abondance réglée des biens et de la discipline librement consentie des personnes qui feront venir à l'ordre du jour le passage du socialisme, phase transitoire déjà cruciale mais encore incomplète de l'émancipation humaine, au communisme, où chacun, chacune pourra accéder aux richesses sociales «selon ses besoins», où achèvera de dépérir le pouvoir d'État, où l'humanité mettra enfin un terme à sa préhistoire de bruit et de fureur.

Confronter avec sérieux cette immense annonce avec les réalités historiques qui lui ont correspondu au siècle dernier est un travail hautement complexe et controversable, mais dont il est en tout cas impossible de conclure que la promesse aurait été pour l'essentiel tenue. On admet certes que doivent être prises en compte des circonstances lourdement défavorables: sévères limites initiales du développement dans presque tous les pays ayant opté pour une voie socialiste, efforts inlassables et souvent impardonnables du monde capitaliste pour entraver leur essor, nouveauté extrême de maints problèmes à résoudre. Et on doit valoriser d'importants acquis gratuitement déniés par la malveillance établie: décollages économiques de grande ampleur, conquêtes sociales de tous ordres, régressions de maintes inégalités, recul général de l'aliénation par l'argent – validations partielles incontestables de l'annonce socialiste, hors lesquelles d'ailleurs ne se comprendraient pas les nostalgies populaires envers certains aspects de l'ancien temps qui s'expriment dans la plupart des pays revenus au capitalisme. Mais cela n'en est pas moins recouvert par la gravité de tout ce qui a sous-tendu l'effondrement final de l'URSS et du socialisme est-européen: allergie incoercible à la démocratie sociale et politique susceptible d'aller jusqu'à des crimes de masse, tentative obstinée d'enrégimentement des consciences, incapacité foncière d'atteindre à la haute productivité économique fondée sur l'implication responsable des producteurs, progressive remontée des pires aliénations jusqu'à la perte de sens historique de toute l'entreprise et la faillite par profonde désaffection populaire. Aussi bien les pays qui se réclament encore ou à nouveau du socialisme, en Asie ou en Amérique latine, sont-ils tous engagés, à des degrés divers, dans des politiques d'ouverture maîtrisée au capitalisme, la question de savoir si cette maîtrise n'a pas pour logique inéluctable de se

renverser en son contraire étant aujourd'hui notoirement posée. Quant aux partis des pays capitalistes visant eux-mêmes à y instaurer le socialisme, ils ont perdu l'essentiel de leur crédibilité avec l'épuisement et, après les flamboyantes années Gorbatchev, l'implosion finale du monde soviétique, certains se dissolvant alors sans gloire dans les politiques néolibérales dominantes, d'autres persévérant à un faible étiaje dans leur choix d'origine sans qu'aucun soit jusqu'ici parvenu à ouvrir en pensée ni en acte une grande perspective postcapitaliste. Le bilan du dernier siècle est au total impitoyable pour le « socialisme scientifique ».

Dans cette longue épreuve, chaque marche descendue a suscité son lot de dissidences et de tentatives rénovatrices, mais aucune jusqu'ici n'a connu le succès. Qui veut aujourd'hui penser à nouveau dans le sens de Marx une effective émancipation humaine doit donc prendre d'emblée la pleine mesure de ce qui fait peser le plus lourd des doutes sur la plausibilité du projet. Du *Manifeste du parti communiste* à la révolution d'Octobre 1917 et au-delà, la visée marxienne d'un dépassement historique du capitalisme a en foule exalté des esprits avancés et motivé des combats émancipateurs. De l'émergence du stalinisme vers la fin des années vingt à l'effondrement du monde soviétique au tournant des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, elle a justifié des condamnations populaires et des invalidations intellectuelles d'une sévérité à la mesure des espoirs immenses qu'elle avait suscités et qu'elle a trahis. Au point où en sont encore les choses dans ce XXI^e siècle commençant, la relance d'un passage au socialisme demeure pour beaucoup la menace qu'il importe par-dessus tout de conjurer, et sa possibilité même apparaît mince à nombre de ceux qui l'estiment toujours souhaitable. L'immense fait nouveau est que la crise historique dans laquelle est entré le capitalisme peut conférer une crédibilité nouvelle à la perspective de son dépassement, et le coût de son maintien devient si exorbitant en tous domaines que recommence à grandir l'envie d'une organisation sociale différente. Mais pensable en quels termes et accessible par quelles voies ? Voilà qui est des plus confus, à l'heure où rares encore sont ceux pour qui le mot *communisme* ne reste pas imprononçable. Et qui exige, au-delà même de ce qui a déjà été fait, le plus radical effort de clarification.

RÉDUIRE L'ALIÉNATION À L'EXPLOITATION ?

Ce qui trouble en profondeur dans l'avortement des promesses de 1917 est qu'abolir la domination du capital n'a en fin de compte pas produit l'émancipation générale attendue : peut-on donc faire encore crédit à Marx ? On ne saurait examiner avec trop

d'attention critique ce qui vient d'être dit. En finir avec la mainmise de la *classe capitaliste* ne suffit donc nullement pour que la *société entière* se libère de l'aliénation : de ce rude constat sont d'évidence à tirer des conclusions de première importance. Mais n'a-t-on pas tiré déjà la principale en auscultant l'idée d'aliénation telle que nous la donne à penser *Le Capital* ? L'aliénation au grand sens historique du mot, avons-nous dit, ne se réduit pas à l'existence de rapports sociaux exploités, elle est, au-delà même, « le *clivage généralisé entre les individus et leurs rapports* devenus de ce fait des puissances sociales incontrôlablement autonomes », « l'autonomisation sauvage de ces rapports sociaux qui privent du même coup les personnes de leur maîtrise d'elles-mêmes – un phénomène social total ». Le pire en effet dans l'appropriation privée des grands moyens sociaux par quelques-uns, par-delà les souffrances sociales insupportables qu'elle inflige à beaucoup, est qu'elle se traduit inexorablement par la *privation d'appropriation pour tous*, la conversion de ces grands moyens en *fremde Mächte*, puissances écrasantes incontrôlables – crise mondialisée, désastre écologique, décivilisation anthropologique... –, qui mettent en gravissime péril le genre humain même. Si l'émancipation qui vient à l'ordre du jour est bien la sortie effective de l'aliénation, alors la transformation à engager n'a pas pour seul point de mire, comme dans le « socialisme scientifique » de la tradition, un parasitisme social à éliminer – révolution potentiellement rapide – mais une appropriation commune à construire – tâche civilisationnelle de longue haleine. En d'autres termes, il ne s'agit pas seulement d'abolir une domination de classe, expérience ardue qui a du moins maints précédents, mais de commencer à inventer dans le concret une moderne société sans classes – aventure sociale sans exemple. On entrevoit ici à quel point de profondeur l'analyse de l'aliénation dans *Le Capital* est stratégiquement décisive : elle reformule, pour une part au-delà même de ce que Marx a explicité, toute la conception de l'évolution révolutionnaire nécessaire. Et sans doute commence-t-on à pressentir combien le traditionnel objectif du « socialisme » est en deçà de ce qu'implique une *visée proprement communiste*.

Prenons-en pour exemple le litige récurrent entre le vocabulaire de l'exploitation et celui de l'aliénation. Convaincante peut apparaître d'abord ici la démarche qu'exposait Althusser dans une importante note de *Réponse à John Lewis*. Il y concède que l'idée toute spéculative d'aliénation qui fonctionne dans les *Manuscrits de 1844* – à ses yeux, il n'y en a point d'autre chez Marx – peut néanmoins rendre quelques services « provisoires » (« car elle disparaît dans le résultat obtenu »), pour autant qu'elle prévient « une conception purement *comptable*, c'est-à-dire économiste,

de la plus-value», en attirant l'attention sur les «*formes concrètes et matérielles de son extorsion*». Mais cela, à «une double condition absolue»: la couper de toute «philosophie de la réification», laquelle n'est «qu'une variante anthropologique de l'idéalisme», puis – là est le cœur de l'affaire – «penser l'aliénation *sous* le concept d'exploitation».⁹⁶ Réduire donc l'aliénation à une simple *sous-rubrique* de la critique du capitalisme exploiteur: telle serait la bonne démarche. Or on ne peut mieux dire – sans le voir – qu'on réduit drastiquement ainsi le cahier des charges de l'émancipation sociale. Si, en effet, par aliénation on entend le seul dessaisissement vécu dont souffre de façon annexe l'individu exploité dans son travail, alors il suffit de mettre fin à l'*exploitation capitaliste* pour émanciper les producteurs – c'est précisément la croyance qu'a impitoyablement démentie l'évolution des pays *socialistes*. Si, au contraire, on prend enfin au sérieux les analyses du *Capital*, on mesure que sous le concept d'aliénation est à penser non seulement bien plus que la souffrance personnelle des exploités mais bien plus aussi que l'exploitation économique même, savoir la dramatique autonomisation de puissances sociales devenues écrasantes envers les individus faute d'être collectivement appropriées, autrement dit non la seule existence d'une classe exploiteuse mais bien plus largement le *clivage de classe même* entre les individus et leurs rapports sociaux – apparaît alors en sa pleine stature *communiste* la tâche d'une authentique émancipation humaine. Où l'on commence aussi à voir surgir une question proprement bouleversante: à la séquence rituelle du socialisme scientifique *socialisme puis communisme*, ne faut-il pas adjoindre, peut-être même substituer, ce qui pourrait bien recouvrir à certains égards un dilemme: *socialisme ou communisme*?

Mais cette question très dérangement que j'ai commencé à me poser et à poser au début des années quatre-vingt⁹⁷ n'a pas du tout retenu l'attention. Pour ce qui est par exemple du rapport si profondément significatif à établir entre exploitation et aliénation, c'est la ligne tracée par Althusser qui a gagné sans débat dans le PCF dès les années soixante-dix où, Jean Kanapa devenant le penseur attitré de la direction marchaisienne, ce sont sur bien des points théoriques les positions d'Althusser qui ont plus ou moins fait loi.⁹⁸ Souvent mis à contribution pour rédiger des

96. Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, op. cit., p. 58 et 59.

97. Dans l'article cité de 1982 «Où en sommes-nous avec le socialisme scientifique?», puis dans mon intervention à la session du comité central de juin 1984.

98. Sur l'attitude hautement favorable de Jean Kanapa envers les positions théoriques d'Althusser, cf. entre autres son intervention à la

projets de documents du parti, j'ai plus d'une fois tenté d'y faire figurer le concept d'aliénation en position forte, sans succès : à une formulation aussi douteusement philosophante, un texte du PCF se devait de préférer le seul langage scientifique de l'exploitation... Par la suite, le contexte culturel général aidant, l'ostracisme à l'égard du mot s'atténua, mais seulement – remarquable persévérance – en faveur de l'aliénation au sens des *Manuscripts de 1844* : le fait objectif primordial étant bien entendu l'exploitation, on pouvait aussi mentionner ce phénomène subjectif corollaire qu'est le dessaisissement de soi infligé au travailleur, mais seulement « sous » le concept majeur d'exploitation, selon la vue althussérienne de la question.⁹⁹

Ce contexte théorique et politique, où s'engagea en 1984 dans le PCF l'intense bataille qui allait être celle de la refondation communiste¹⁰⁰, fut aussi pour moi celui des nouvelles découvertes dont j'ai parlé sur la pensée de Marx, découvertes qui m'apparurent décisives. La première concerne cette question-clef du rapport

session du comité central du PCF à Argenteuil, *Cahiers du communisme*, n° 5-6, mai-juin 1966, p. 192-204.

99. Trente ans plus tard, le vocabulaire du PCF ayant bougé, le document politique adopté en mars 2006 au 33^e Congrès s'intitulait « La visée communiste ». Cependant, la manière dont il y est fait mention de l'aliénation laisse à penser qu'elle y est toujours entendue au seul sens subjectif/secondaire du terme. On lit par exemple au point I, sur « L'actualité du communisme », que « le projet communiste » vise à se libérer « de toutes les formes d'exploitations, de dominations, de discriminations et d'aliénations ». Une telle énumération suggère à l'évidence que la société capitaliste se caractérise en premier et avant tout sur le plan économique par l'exploitation, puis sur le plan politique par des dominations, sur le plan sociétal par des discriminations, la mention terminale « des » aliénations ne pouvant renvoyer, si l'on comprend bien, qu'aux dimensions personnelles-vécues de la dépossession de soi. Mais *l'aliénation* – au singulier – en tant que caractéristique objective/subjective la plus fondamentale des sociétés de classe à l'âge du capital mondialisé, conversion des avoirs, savoirs et pouvoirs des humains en puissances étrangères qui les subjuguent et les écrasent, fait civilisationnel global recouvrant et incluant tous les autres termes de l'énumération ci-dessus paraît bien rester encore dans l'impensé.

100. Initiative contestataire interne au Parti communiste français qui s'est développée à partir de la deuxième moitié des années quatre-vingt, et qui, à la différence d'autres contestations éphémères, s'est donnée pour but durable et toujours actuel non pas la création d'une formation politique renonçant à la référence identitaire du PCF mais au contraire la réinvention d'une force communiste capable de réussir tout autrement au XXI^e siècle ce que les partis communistes de la tradition ont échoué à faire au siècle dernier.

entre socialisme et communisme. Tout le monde tenait alors pour acquise la thèse selon laquelle on ne peut sortir du capitalisme qu'en passant d'abord au socialisme, phase inférieure du communisme, et personne, véritablement personne ne doutait alors que cela fût écrit en propres termes par Marx dans sa *Critique du programme de Gotha*. Je le croyais aussi, par tradition, tant on a du mal à vraiment lire autre chose que ce qu'on est persuadé de savoir. Venu à un vrai doute à propos du socialisme, je m'aperçus tout à coup, au milieu des années quatre-vingt, qu'en réalité Marx ne nomme à aucun moment *socialisme*, dans ses gloses marginales sur le programme de Gotha, la « première phase de la société communiste » – constat d'emblée bouleversant.¹⁰¹ Car sous ce fait de langage apparemment minime s'atteste – pour en venir tout de suite au résultat de maintes recherches – une acception marxienne de ces deux termes bien plus complexe et même pour une part essentielle tout autre que celle dont le « socialisme scientifique » avait fait un axiome. Exposer ces recherches avec quelque détail et citer les textes qu'elle mobilise ne peut bien entendu entrer dans le cadre du présent texte¹⁰², mais cela n'interdit pas d'indiquer par provision quel résultat global ces recherches, au point où j'en suis présentement, me paraissent imposer.

Le fait majeur est que pour Marx – pour Engels aussi, par-delà quelque apparence contraire – la dénomination vraiment pertinente de la formation sociale libérée de la domination du capital et plus largement des rapports de classe a été et demeura jusqu'au bout *communisme*. Certes, à partir des années 1870, le mot ayant à peu près disparu du vocabulaire parlé par le mouvement ouvrier, et d'abord en Allemagne, au profit du mot *socialisme*, il fallait

101. Des publications de ces dernières années sur le sujet – par exemple, l'ensemble d'études sur le communisme qu'on peut lire dans le numéro 48 d'*Actuel Marx: Communisme ?* (septembre 2010) – font ce même constat. Aucune ne mentionne que j'ai attiré l'attention sur ce fait majeur il y a plus de vingt ans, notamment dans *Communisme, quel second souffle ?*, Éditions sociales, Paris, 1990, p. 71 et 72, 77 et 78. De façon générale, je constate que, dans la reprise aujourd'hui très médiatisée de « l'idée communiste », ne figure pas la moindre référence au travail que j'ai continûment développé depuis trente ans sur la « visée communiste » marxienne – en deux ouvrages et de nombreux articles –, attitude discriminatoire dont l'effet est que restent ignorées des dimensions à mon sens majeures de la question, telle l'intime connexion entre analyse de l'aliénation et pensée du communisme chez le Marx du *Capital*, et d'autres de non moindre importance qui seront abordées plus loin.

102. Je me propose de le faire longuement dans *Penser avec Marx aujourd'hui*, tome 4: « *Le communisme* » ?

bien, pour se faire entendre, s'aligner sur ce nouvel usage. Ainsi Engels n'a-t-il pas hésité à intituler en 1877 *Socialisme* la dernière partie de son *Anti-Dühring*, et chez Marx même on constate parfois semblable concession terminologique.¹⁰³ Mais toutes les fois que sous ce choix de vocabulaire sont en jeu des questions de fond, l'un comme l'autre reviennent sans hésiter au mot « communisme ». Des nombreux textes éloquentes qui seraient à citer je ne retiendrai qu'un ici. Abordant en 1894, peu avant sa mort, ce problème d'appellation dans une brochure où étaient republiés des articles de lui, Engels souligne : « On aura remarqué que dans tous ces écrits et nommément dans le dernier je ne me désigne jamais comme un social-démocrate mais comme un communiste. » Évoquant alors leur fondamental désaccord avec le proudhonisme et le lassallisme qui caractérisaient les orientations sociales-démocrates des décennies précédentes, il ajoute : « Pour Marx et moi, il était donc purement et simplement impossible de désigner notre point de vue propre en choisissant une expression aussi élastique. Aujourd'hui, il en va autrement, et le mot peut passer, si inadéquat qu'il demeure pour un parti dont le programme économique n'est pas simplement socialiste en général mais directement communiste [direkt kommunistisch], et dont le but politique ultime est de sortir par le haut de l'État tout entier, donc aussi de la démocratie même. »¹⁰⁴ Il ne peut plus clairement dire qu'entre communisme et socialisme, même à entendre ce dernier terme en son meilleur sens, subsiste une différence de contenu économique-social et politique telle que le premier seul est à ses yeux pleinement approprié. Et pour ce qui est de Marx, peut-on ne pas voir que, par exemple, dans sa *Critique du programme de Gotha*, il parle *sans exception* de « la société communiste » lorsqu'il s'agit de ce qu'il a lui-même en vue, ne faisant figurer qu'entre guillemets la formule lassallienne « organisation socialiste de l'ensemble du travail » ?¹⁰⁵

103. Jamais cependant dans les quatre livres du *Capital stricto sensu* : on y relève deux fois l'expression « société communiste » (livre I^{er}, p. 414, et livre II, tome 1, p. 292 ; je ne comptabilise naturellement pas des occurrences du type « communisme primitif »), pas une seule fois en revanche « société socialiste ».

104. Friedrich Engels, préface à la brochure « Internationales aus dem Volksstaat », *Marx-Engels Werke*, tome 22, Dietz Verlag, Berlin, 1970, p. 417 et 418 (c'est moi qui traduis).

105. La version lassallienne du programme critiquée par Marx, où il est question de « la société socialiste », n'emploie pas une seule fois quant à elle la formule « la société communiste », ce qui rend patente la démarcation des deux vocabulaires. Dans son article « Marx et le

SOCIALISME ET COMMUNISME NE SONT PAS DES SYNONYMES POUR MARX

On est donc contraint de réexaminer avec une grande vigilance historico-critique la supposée séquence historique centrale du socialisme scientifique : d'abord le socialisme, plus tard le communisme.¹⁰⁶ Puisqu'elle ne figure pas chez Marx – pour qui

communisme » (*Actuel Marx*, n° 48, *op. cit.*), Franck Fischbach écrit qu'on ne trouve rien chez Marx qui ressemble à « une opposition entre socialisme et communisme » ; « comme nombre de ses contemporains, Marx utilise l'un ou l'autre de ces termes indifféremment et les traite comme des synonymes » (p. 14). J'estime démontrable, textes en main, une conclusion foncièrement différente, comme je me propose de l'établir dans *Penser avec Marx aujourd'hui*, tome 4 : « *Le communisme* » ? Mais le fait que dans la *Critique du programme de Gotha* Marx prenne à son compte la seule formule « la société communiste », en laissant aux lassalliens « la société socialiste », n'est-il pas déjà très éloquent ? Quant à Engels, peut-on oublier ce qu'il écrivait par exemple en 1891 dans son introduction à une réédition allemande de *La Guerre civile en France* ? L'organisation esquissée par la Commune « devait aboutir finalement au communisme, y écrit-il, c'est-à-dire à l'exact opposé de la doctrine de Proudhon. Et c'est aussi pourquoi la Commune fut le tombeau de l'école proudhonienne du socialisme » (Karl Marx, *La Guerre civile en France*, Éditions sociales, Paris, 1968, p. 299).

106. Est ici à mentionner la lecture toute différente de ce passage central de la *Critique du programme de Gotha* qu'a proposée Isabelle Garo dans *Marx et l'invention historique*, Syllepse, Paris, 2012, p. 97-132. Étant donné qu'elle y fait objection argumentée à ma propre lecture de ce texte, il y a pour moi obligation de réagir à cette interpellation, mais le nombre de points importants abordés par Isabelle Garo rend tout à fait impossible de le faire en passant dans un texte comme celui-ci, qui a son objet propre – je me propose de revenir sur ces vastes problèmes avec le soin qu'ils méritent dans *Penser avec Marx aujourd'hui*, tome 4 : « *Le communisme* » ? Je dirai seulement ici, en peu de mots, pourquoi cette critique n'emporte pas ma conviction. Partant d'aspects quelque peu troublants que présente le développement de Marx sur les deux « phases » (*Phasen*) successives de la « société communiste », Isabelle Garo avance « l'hypothèse de lecture » (p. 98) selon laquelle il ne s'agirait pas dans l'esprit de Marx de deux *phases successives réelles* d'un même processus historique mais de deux *moments logiques* d'une analyse critique qui va d'une « illusion à corriger » (p. 111) à une brève caractérisation effective, bien qu'elle-même problématique, de la société communiste. Un de ses arguments principaux est qu'on ne trouve nulle part ailleurs dans l'œuvre de Marx cette idée de deux phases historiques successives de la société communiste. Mais si la chose n'est en effet pas niable pour ce qui concerne nommément

sortir du capitalisme commence *directement* par une « première phase de la société *communiste* », non point par un plus ou moins long intermède « *socialiste* », et il va falloir expliciter ce qui distingue pour lui les deux vues, voire les oppose –, d'où provient-elle ? Personne, à ma connaissance, n'a encore mené à bien de façon précise cette cruciale recherche historique. En l'état actuel de ce que j'en sais, on peut semble-t-il exposer brièvement les choses ainsi : en 1848, écrivant le *Manifeste*, Marx et Engels choisissent pour des raisons de fond le mot communisme *contre* le mot socialisme¹⁰⁷ ; vingt ans plus tard, dans un mouvement ouvrier en nouvel essor, le mot « communisme », tombé en désuétude, est supplanté par celui de « socialisme » ; très conscients de sa charge gravement équivoque, en l'occurrence lassallienne, Marx et Engels restent foncièrement attachés à ce que dit « communisme », tout en étant obligés de prendre en compte l'usage dominant, comme on le voit notamment dans l'*Anti-Dühring*. Conduite par ses succès mêmes vers la fin du siècle à préciser sa doctrine, la social-démocratie allemande est mise dans l'embarras lorsqu'en 1891 Engels obtient que soit enfin publiée la critique de Marx :

la société communiste, l'idée plus générale que le développement des formations sociales passe par deux phases historiques successives est au contraire un grand classique de la pensée marxienne. On la trouve déjà fortement exposée en particulier dans le chapitre VI du livre I^{er} du *Capital* (non retenu dans l'édition définitive) : le mode de production capitaliste s'impose d'abord non sans mal en un contexte social qui est loin encore de lui correspondre : *subsomption formelle*, puis il se crée ses propres bases et atteint ainsi à sa phase classique : *subsomption réelle*. Or que dans sa critique du programme de Gotha Marx ait bien en tête cette vision successive me semble clairement attesté par la façon dont il y caractérise la « première phase » de la société communiste comme une forme sociale qui ne s'est pas encore « *développée* à partir de ses propres bases » – référence manifeste à la séquence *historique* subsomption formelle/subsomption réelle. Que d'ailleurs Marx ait pu employer le terme *Phasen*, de sens clairement temporel, s'il avait voulu parler de *moments logiques* ne me semble pas du tout plausible. Je continue donc de considérer que dans ce texte fameux Marx a bien en vue la séquence historique non point du tout du « socialisme » puis du communisme, mais des phases de maturation d'une société visant *directement* à être communiste – ce qui ne dissipe pas certains aspects énigmatiques pertinemment relevés par Isabelle Garo dans ce texte marxien hâtivement écrit, ni ne dispense de prendre au sérieux nombre d'idées qu'elle avance à ce propos.

107. Cf. à ce sujet les explications tout à fait claires d'Engels dans sa préface de 1888 à l'édition anglaise du *Manifeste*, dans Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, éd. bilingue, Éditions sociales, Paris, 1972, p. 139.

comment faire une place de principe aux vues fameuses du *Manifeste communiste* tout en maintenant comme seule opératoire la référence bien différente au *socialisme* ?

La solution, subtilement falsificatrice et historiquement rava-geuse, va être de maquiller la divergence stratégique en simple différence chronologique – d’abord, la seule alternative suppo-sée réaliste au capitalisme : le socialisme tel que le conçoit la social-démocratie ; plus tard, si cet idéal devait jamais devenir envisageable, le communisme selon Marx. Sans que cette mani-pulation théorique apparaisse en clair, le « socialisme » a ainsi cessé d’être la « phase inférieure » de la société communiste, sa raison d’être consistant donc tout entière à créer les bases spécifiques du communisme ; à l’inverse, c’est maintenant le communisme qui apparaît en quelque sorte comme la « phase supérieure » – éventuelle – du socialisme, *lequel n’est plus tenu d’être en toute chose transition au communisme* : là est le gravis-sime effet de cette apparemment minime subornation de texte, et d’évidence son but. La social-démocratie a ainsi installé Marx dans son Panthéon en en faisant un simple socialiste d’honneur. Et désormais, dans un flou théorico-politique que masque l’appa-rente rigueur des énoncés kautskystes, communisme n’est plus en quelque sorte qu’un synonyme superlatif de socialisme. C’est cette belle construction de pensée qui va déboucher en politique sur le ralliement socialiste à l’Union sacrée de la Grande Guerre, première forfaiture majeure d’une longue série. Lénine est le seul à avoir vu clair en cette époque même sur la frauduleuse captation d’héritage de Marx et d’Engels, et à restituer au mot communisme son plein sens, inconfondable avec celui de socia-lisme. Mais cette perspicacité théorique, prise entièrement à contre-pied par l’immaturité des circonstances historiques, s’est dramatiquement renversée en son contraire : l’arriération russe n’a guère autorisé en fait qu’un socialisme aux aspects haute-ment contradictoires, devenu barbare avec Staline et plus tard sénile avec Brejnev, mais, chose extravagante, c’est sous le nom totalement fallacieux de « communisme » qu’il a été discrédité. De sorte que la question socialisme/communisme est devenue à peu près indémêlable, sauf très grande rigueur d’analyse histo-rique et théorique, dont on doit hélas constater que le souci n’est pas très répandu.

Quelles différences majeures Marx et Engels font-ils donc à l’époque du *Capital*, du congrès de Gotha et de l’*Anti-Dühring* entre socialisme et communisme, du moins lorsqu’ils parlent non point le langage de la social-démocratie mais leur vocabulaire théorique propre ? Celle qui vient d’évidence en premier concerne la question de l’État. Question de maniement délicat, parce que de

contenu très complexe. Un grief fondamental de Marx à l'encontre du lassallisme est qu'après bien d'autres il compte sur l'État (bourgeois) pour favoriser l'instauration du socialisme (ouvrier) – absurde inconséquence. Si le premier acte communiste est de transmuter les moyens de production « d'abord en propriété d'État », comme l'écrit Engels¹⁰⁸ – ce « d'abord », on le notera, renvoyant explicitement lui-même à l'idée de phases successives de la société communiste –, c'est donc en ce sens cruciallement tout autre que du même mouvement le prolétariat doit « supprimer l'État en tant qu'État » – en d'autres termes, le *dépérissement de l'État* doit impérativement accompagner d'emblée le processus révolutionnaire de transformation communiste. Commencer sans délai à faire dépérir l'État n'est bien entendu pas se priver d'institutions publiques, puisque au contraire elles vont être indispensables, notamment pour élaborer et mettre en œuvre un plan économique concerté, et pour bien d'autres tâches, mais, selon le clair commentaire de Marx¹⁰⁹, c'est en finir avec « l'État de classe » (*Klassenstaat*), autrement dit le pouvoir politique imposé par les possédants à la société entière et qui met inacceptablement les institutions publiques au service de leurs intérêts privés. Premier clivage fondamental : dans sa conception lassallienne en tout cas, le socialisme est *étatiste*, et il va le rester tout au long du XX^e siècle dans ses versions sociales-démocrates aussi bien que dans son modèle stalinien ; par opposition à quoi le communisme marxien est d'esprit catégoriquement *anti-étatiste* (au seul sens, soulignons-le fortement, où l'État est un *Klassenstaat*, donc sans concession à l'anarchisme).

Une deuxième différence fondamentale concerne la question plus cruciale encore du mode de production. Question très complexe elle aussi, parce qu'il y a bien des variantes, voire des louvoiements socialistes en la matière, face à la position sans équivoque du communisme marxien : appropriation des moyens de production et d'échange par les producteurs associés, par quoi l'humanité pourra mettre fin à l'ère de la division du travail et de la production marchande. Or le propre de ce socialisme dont Marx fait une critique impitoyable est de ne pas du tout oser aller jusque-là, voire, comme le projet lassallien du programme de Gotha, de s'en tenir à la vision illusoire d'une production coopérative mettant fin au « système salarié » et assurant une « répartition équitable » sans que rien soit dit sur le dépassement

108. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Éditions sociales, Paris, 1971, p. 316.

109. Dans sa lettre à Wilhelm Blos du 10 novembre 1877, *Marx-Engels Werke*, tome 34, Dietz Verlag, Berlin, 1966, p. 308.

des rapports marchands hors lequel les grands changements annoncés sont inenvisageables. Et du même coup, bien d'autres promesses socialistes d'émancipation restent nécessairement de l'ordre du vœu pieux. Ainsi celle des consciences: si l'on ne sort pas résolument de la production marchande, on ne peut non plus mettre fin au fétichisme de la marchandise, illusion objective cardinale qui à elle seule rend impossible la transparence sociale. Pas davantage on ne peut résorber les effets délétères des logiques concurrentielles à l'échelle internationale aussi bien que nationale, donc donner corps au grand projet de réconcilier les peuples en faisant exister concrètement le genre humain. En somme, ce qui s'intitule socialisme ne va nullement au fond de ce qu'exige un effectif dépassement du clivage de classe sur la base de la directe et complète maîtrise des moyens de production et d'échange par les producteurs associés, et c'est justement pour-quoi il reste toujours peu ou prou étatiste, ne pouvant compter que sur un pouvoir au-dessus du peuple pour lui octroyer ce à quoi il reste donc hors d'état d'atteindre par lui-même – contradiction destructrice où l'indigence de la pensée renvoie à sa limitation bourgeoise insurmontée.

On comprend bien alors la raison ultraprofonde pour laquelle aucun pays socialiste dirigé par des politiques se réclamant expressément de Marx n'a pourtant jamais amorcé la moindre transition au communisme, eût-il existé près de trois quarts de siècle comme l'Union soviétique ou fût-il parti d'un niveau élevé de développement social et politique comme l'ex-Tchécoslovaquie: c'est que le socialisme du «socialisme scientifique» n'a jamais été en vérité la «première phase de la société communiste» que Marx avait en vue, mais très différemment une tentative en son fond utopique – au mauvais sens du terme – d'échapper aux pires effets du capitalisme sans en supprimer les causes ultimes. Le drame du *socialisme* n'est pas d'être une forme seulement transitoire – l'idée que du capitalisme on pourrait passer sans transition au communisme est un tel enfantillage qu'elle ne mérite même pas discussion –, c'est au contraire de n'être *justement pas une transition*, de n'avoir aucunement en vue de créer les bases du communisme, par exemple en travaillant très activement au dépérissement de l'État, autrement dit à l'appropriation citoyenne des pouvoirs publics. Si, dès le début de la mutation sociale, les transformations engagées, pour circonscrits que puissent en être les premiers effets, ne vont pas décisivement dans la direction communiste en des domaines cruciaux comme le mode de production et d'échange, le sort de l'État de classe, la transparence sociale, on reste inévitablement dans l'ordre de ce que la *Critique du programme de Gotha* appelle les «bobards familiers

aux démocrates et aux socialistes français»¹¹⁰. On ne peut pas tricher avec une contradiction aussi radicale que l'antagonisme de classe, à plus forte raison au point où l'a poussé l'essor contemporain du capitalisme: on en sort pour de bon ou on y retombe.

C'est la terrible leçon pratique que nous a infligée le XX^e siècle. Et par conséquent me paraît bien discutable le projet de repenser aujourd'hui une perspective de dépassement réel du capitalisme sous le nom perpétué de socialisme: les mots ont leur logique têtue.¹¹¹ Certes ce choix, sans se justifier à mon sens, peut s'expliquer: le terrible passif du stalinisme puis du brejnévisme ayant été de façon massive inscrit durant des décennies sous la rubrique fallacieusement évidente du «communisme», le mot a pu sembler à jamais condamné. Mais l'impossible s'est néanmoins produit, et plus vite que ne pouvaient l'imaginer les plus optimistes, car, dans l'espace-temps d'un capitalisme en crise potentiellement terminale à moyen terme, les choses s'accéléraient: le *socialisme*, essentiellement évocateur aujourd'hui des diverses variantes de la social-démocratie¹¹², s'est à son tour

110. Karl Marx, *Critique du programme de Gotha*, Éditions sociales, Paris, 2008, p. 60.

111. Non qu'il soit impossible de déployer sous ce terme une stimulante réflexion, comme le montre le travail de Tony Andréani (cf. *Le Socialisme est (a)venir*, 2 volumes, Syllepse, Paris, 2001 et 2004; *Dix essais sur le socialisme du XXI^e siècle*, Le Temps des cerises, Paris, 2011). À plusieurs égards même, ce que l'auteur esquisse sous la rubrique d'un socialisme du XXI^e siècle pourrait correspondre à une «phase inférieure» de société communiste, ce qui inciterait à ne pas figer exagérément la différence des deux vocables. Cependant, lorsque Tony Andréani en vient à traiter de ce qu'il nomme «l'utopie communiste» (*Dix essais sur le socialisme du XXI^e siècle*, p. 242-248), on voit bien que persiste sous la dualité des mots une vraie divergence d'orientation. Pour lui, le communisme se définirait par trois traits, une «société d'abondance», la «disparition des classes sociales» et la transformation du travail en «premier besoin vital», qui tous trois recouvriraient selon lui de pures utopies, les raisons qu'il en allègue apparaissant bien contestables. Mais plus encore étonne le fait de ne pas même mentionner dans la caractérisation supposée du communisme marxien des traits tout à fait fondamentaux comme le dépérissement de l'État de classe, ce qui aboutit à laisser en blanc des questions de première importance. On le regrette beaucoup, car les questions sur lesquelles Tony Andréani a très utilement travaillé intéressent au premier chef ceux qui se préoccupent de penser et d'agir au présent pour un authentique dépassement du capitalisme.

112. On dira certes qu'en plusieurs pays d'Amérique latine le mot «socialisme» renvoie à des tentatives intéressantes d'échapper non seulement

disqualifié en profondeur, à faire siennes un peu partout dans le monde les pires politiques néolibérales, et cela au moment où leurs révoltants effets et leur entrée en crise radicale donnaient une toute nouvelle vigueur à la quête d'un authentique après-capitalisme. Ainsi s'est esquissé ce qui passait naguère encore pour impensable : un *retour de faveurs pour le mot « communisme »*. Par-delà quelques tapageurs effets de mode semble bel et bien en train de réémerger un vrai intérêt pour le *communisme marxien*, dont il se découvre qu'en somme, pour n'avoir jamais réellement servi, il est évocateur d'une perspective inédite dont l'orientation apparaît suggestivement pertinente en même temps qu'énormément y est à inventer.¹¹³

aux diktats de l'impérialisme américain mais aux logiques mêmes du capitalisme, par exemple au Venezuela. C'est un fait dont on doit certes tenir compte. Mais disons qu'au point où en sont les choses en 2012, la démonstration reste à faire que ces projets socialistes sont vraiment de nature à concrétiser dans la durée semblable promesse.

113. Pour qui prend au sérieux ce qui demeure fondamental dans les simples indications fragmentaires et datées de Marx à ce sujet, il y a peu à glaner du côté des proclamations communistes-platoniciennes d'Alain Badiou ou communistes-lacaniennes de Slavoj Žižek, même si on peut leur savoir gré d'avoir mis leur notoriété au service de cette grande cause. On trouvera davantage, entre autres, dans la recherche évolutive de Jacques Bidet, notamment au dernier chapitre de son livre *L'État-Monde. Libéralisme, socialisme et communisme à l'échelle globale*, PUF, Paris, 2011. En 1995, dans la dernière séance du congrès Marx international consacrée à la question « Quelle alternative au capitalisme ? », parlant juste avant lui, je consacrai mon intervention à justifier une réponse communiste à la question posée, lui au contraire proposa de bout en bout de « relever le drapeau du socialisme », ne consacrant que quelques phrases à un communisme renvoyé par lui du côté de l'éthique (cf. *Congrès Marx international*, PUF, Paris, 1995, p. 287-312). Dans *L'État-Monde*, en 2011, Jacques Bidet en est venu bien différemment à considérer que « communisme peut apparaître comme le mot juste pour définir une perspective juste, radicale, universelle, voire, dans une situation nouvelle, comme une nouveauté » (p. 296), à quoi il consacre son dernier chapitre. Intéressante évolution de pensée. On aimerait voir s'engager la discussion sur d'importantes idées qu'on partage et d'autres qu'on ne partage pas. C'est avec cette intention que j'avais formulé de façon poussée des objections et des questions dans *Penser avec Marx aujourd'hui*, tome 1 : *Marx et nous*, op. cit. (cf. notamment p. 225-238), sur quoi à ce jour Jacques Bidet n'a pas réagi.

DÉPASSEMENT DU CAPITALISME ET DÉVELOPPEMENT DES INDIVIDUS

On voit donc combien s'avère riche la reprise attentive des immenses questions sous-jacentes au doublet conflictuel socialisme/communisme. Encore n'est-ce pas le seul point sur lequel il y ait à faire encore des découvertes chez Marx, relu sans fétichisme mais avec vigilance inventive dans l'optique si neuve de nos problèmes d'aujourd'hui. Et en voici précisément une autre qui sous-tend de manière directe le deuxième texte ici reproduit, « Émancipation sociale et libre développement de chacun ». On l'a suggéré plus haut : l'émancipation sociale ne peut aller au bout d'elle-même – et donc atteindre à l'irréversible – si elle ne vise qu'à en finir avec la *classe exploiteuse* sans aller jusqu'à résorber, au plus profond, le *clivage de classe* même entre les individus et leurs rapports sociaux, c'est-à-dire l'aliénation au sens fort qui, par-delà tant de souffrances infligées aux personnes, met désormais en péril l'avenir du genre humain. La tragique histoire de l'URSS n'est-elle pas assez parlante ? Si l'on ne travaille pas avec un total esprit de suite à faire de chacun et de tous les maîtres directs de leurs puissances sociales, alors, sous le couvert du « socialisme », viendront implacablement à la place des exploiters chassés de nouveaux prébendiers inamovibles et à celle du tsar exécuté un non moins terrible « père des peuples ». Il n'y a pas d'alternative réellement libératrice au *communisme* compris comme processus de désaliénation fondamentale.

Mais c'est dire alors que, dans une perspective communiste, est cruciale une autre condition de la tâche transformatrice dont le socialisme scientifique traditionnel – fait très révélateur de sa limitation profonde – n'a jamais soufflé mot : le *développement multiple des individus*. Car il ne saurait suffire de créer les conditions économico-sociales et politico-juridiques objectives les instituant détenteurs associés des moyens de production et d'échange pour que tout s'en trouve aussitôt métamorphosé : encore faut-il que se soient formées et continuent de se développer chez eux, individuellement et collectivement, les compétences subjectives nécessaires pour bien mettre en œuvre ces pouvoirs nouveaux, les capacités appropriatives permettant de résorber l'aliénation de puissances sociales devenues sans maître : il ne peut y avoir avancée institutionnelle dans la direction communiste sans avancée *personnelle de masse* en cette même direction. Où l'on voit d'emblée surgir de redoutables questions, récurrentes ou plus inédites – notamment : par quels moyens serait-il ne fût-ce qu'imaginable d'opérer à l'échelle voulue pareil change-

ment des hommes ? La croyance même en la possibilité de pareil changement ne trahit-elle pas d'ailleurs une étonnante méconnaissance de l'irréformable nature humaine ? Et si d'ailleurs il y a bien là une incontournable condition de la désaliénation sociale, comment comprendre que la pensée stratégique issue de Marx ait pu n'en jamais faire mention ?

Voilà bien des questions majeures, en effet. Commençons par la dernière. Que le socialisme scientifique de la tradition ne fasse pas même allusion au préalable obligé qu'est le développement multiple de la masse des individus, ce n'est pas seulement une donnée de fait, ce fut chez ses tenants une position de principe. À cette objection d'intention dirimante qui leur fut sans cesse opposée – jamais vous ne changerez la société si d'abord vous ne changez les hommes –, il était classiquement répondu : c'est de l'idéalisme, car les hommes sont ce qu'en font les circonstances, au sens matérialiste-historique du terme, de sorte que, pour changer les hommes, il faut justement commencer par révolutionner les rapports sociaux ; et c'est donc aussi du conservatisme, car s'il fallait attendre que les hommes aient déjà changé pour entreprendre une vraie transformation sociale, autant dire alors que le moment n'en viendrait jamais... Cette double conviction était tenue et donnée pour celle même de Marx, qu'on disait bien trop conscient de la massive objectivité des forces productives, rapports sociaux, institutions politiques, faux-semblants idéologiques pour s'imaginer que leur métamorphose puisse résulter d'autre chose qu'une violente secousse révolutionnaire due à l'action des larges masses, après quoi seulement pourrait commencer la désaliénation promise des individus. D'où l'une des attitudes caractéristiques du mouvement communiste : le renvoi « après la révolution » – une révolution qui en pays capitaliste développé n'est jamais venue... – de maintes émancipations dont la poursuite sous le règne du capital était tenue pour une chimère, voire dénoncée comme une diversion. Terribles ont été à cet égard les démentis de l'expérience, le plus cinglant sans doute ayant été celui du féminisme. Les femmes qui fort heureusement n'ont pas voulu « attendre la révolution » pour engager leurs propres luttes ont administré la preuve du contraire, même si elles y ont aussi appris qu'atteindre leurs objectifs dépend pour une part de transformations sociales bien plus vastes – c'est ce qu'il y avait de vrai sous la profonde erreur du marxisme dominant. Démentis de l'expérience de portée non point seulement stratégique, mais davantage encore : est ici en cause la manière de penser le matérialisme historique et la place qu'il s'impose de faire à l'individualité dans la socialité humaine, en bref ce qu'a longuement été la *culture marxiste*.

Or ce qui a de quoi stupéfier en cette affaire est que Marx, lui, était au plus haut point conscient qu'un dépassement communiste du capitalisme a en effet pour présupposé absolu un massif développement des *individus*, dimension voyante de sa pensée que le marxisme officiel a systématiquement ignorée par ce qui ressemble à un vrai refoulement idéologique. Pour s'en tenir ici à un minimum, citons ce texte encore très juvénile de *L'Idéologie allemande* où, après trois indications majeures sur ce qu'implique la «révolution communiste», on lit : «4. Pour produire en masse cette conscience communiste autant que pour mener à bien la chose même, est indispensable une transformation en masse des hommes qui ne peut s'opérer que par un mouvement pratique, une *révolution*; révolution nécessaire non pas seulement parce qu'elle est le seul moyen de renverser la classe *dominante*, mais aussi parce que seule une révolution peut permettre à la classe *qui la renverse* de se débarrasser de toute la vieille saloperie et se rendre capable de fonder à neuf la société.»¹¹⁴ On peut suivre à la trace dans toute l'œuvre marxienne cette affirmation catégorique tôt formulée qu'une société d'aussi nouvelle sorte que le veut le communisme implique de toute nécessité des individus formés eux aussi de toute nouvelle sorte par l'histoire – ainsi lorsque dans *La Guerre civile en France* est évoquée la genèse d'une «forme de vie plus haute» à travers «toute une série de processus historiques qui transformeront complètement les circonstances et les hommes».¹¹⁵

De façon générale, parmi toutes les méconnaissances de l'effective inspiration marxienne qu'on a pu relever dans ce qu'a été longuement «le marxisme», l'une des plus désastreuses fut – voire est toujours – de ne prêter aucune attention à cette idée capitale énoncée par Marx dès 1846 dans une lettre à Annenkov : «L'histoire sociale des hommes n'est jamais que l'histoire de leur développement individuel.»¹¹⁶ Marx va dans les *Grundrisse* jusqu'à écrire des forces productives et des relations sociales que ce sont «deux côtés différents du développement de l'individu social»¹¹⁷. Si insolite que doive sembler au premier abord cette assertion, Marx, analyste magistral de l'histoire sociale, est du même mouvement un grand penseur de *l'individualité humaine*.

114. Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 2012, p. 37, t. r.

115. Karl Marx, *La Guerre civile en France*, *op. cit.*, p. 46.

116. Karl Marx, Friedrich Engels, *Correspondance*, tome I, *op. cit.*, p. 448.

117. Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits «Grundrisse»*, *op. cit.*, p. 662.

Si c'en était le lieu, je pourrais citer bien des textes, notamment du *Capital*, disant l'importance cruciale qu'il accorde au plein développement de tous les individus, au point même qu'il y ait là la caractérisation en fin de compte la plus essentielle de sa vision du communisme.¹¹⁸ Il n'y a donc erreur plus radicale à propos de l'intelligence marxienne des formations sociales que la rabattre sur ses aspects sociologiques en l'amputant de sa dimension non moins essentiellement anthropologique, au sens où ce terme inclut en position centrale la face personnelle aussi bien que collective de l'humanité.¹¹⁹ Acquis quant à moi à cette conviction depuis ma première lecture du *Capital* au début des années cinquante, je n'ai cessé de mieux mesurer la

118. A-t-on assez médité par exemple cette surprenante (au premier abord) formulation à la fin du livre I^{er} du *Capital*, selon laquelle «l'expropriation des expropriateurs» capitalistes «rétablit [...] la *propriété individuelle* fondée sur les conquêtes mêmes de l'ère capitaliste» (*Le Capital*, livre I^{er}, *op. cit.*, p. 857; c'est moi qui souligne)? Autrement dit, la «propriété commune» des moyens de production et d'échange que Marx a en vue dans la perspective du communisme doit réinstaurer le producteur direct en *codétenteur personnel effectif* des conditions mêmes de son travail. Ici aussi, on perçoit bien la différence d'inspiration entre le communisme marxien et un socialisme étatiste plus soucieux de «gestion sociale» que d'initiative responsable des individus.

119. On saisit bien ici ce qu'à pu avoir de gravement négatif l'immense audience de la lecture althussérienne de Marx. Althusser a fait œuvre hautement bénéfique dans les années soixante en dissociant avec rigueur le matérialisme historique de l'*hominisme* philosophant auquel Marx avait réglé son compte et à quoi pourtant il était alors de mode de le ramener, et sur cette lancée il a multiplié, en grand penseur, les apports stimulants. Mais en amputant compulsivement la pensée marxienne de sa riche dimension anthropologique *non hoministe*, donc aussi de la place centrale qui y est faite à l'individu, comme aussi en méconnaissant le vaste travail catégoriel *non hégélien* originellement engagé dès les *Grundrisse*, il a plus que personne contribué, par son autorité, à mettre durablement hors de conteste une version non seulement appauvrie de la pensée marxienne mais altérée en son sens et finalement déconnectée de sa visée. Qu'un profond débat critique collectif sur cette œuvre multiface n'ait pas pu être vraiment engagé à ce jour, malgré plus d'une tentative, grève lourdement notre conjoncture, que marquent encore nombre d'adhésions à des points de vue althussériens dont à mon sens l'invalidité a pourtant été bien établie. Le présent travail s'inscrit dans un effort venu de loin et jamais interrompu pour donner consistance opératoire à une pensée marxienne résolument post-althussérienne, ce qui n'est pas synonyme d'anti-althussérienne.

consternante fausseté de l'imagerie dominante qui fait de Marx un exclusif théoricien des classes et des masses enfermé dans «l'oubli de l'homme» individuel. C'est pourquoi lorsqu'en 1999 l'historien Laurent Lemarchand me demanda de contribuer au numéro que la revue *Cahiers d'histoire* voulait consacrer à l'émancipation, j'ai choisi sans hésiter – c'est le deuxième des textes qu'on lira plus loin¹²⁰ – de m'attaquer à une énigme offerte à notre sagacité par une phrase du *Manifeste* qu'un écrivain est-allemand avouait avoir longtemps *lue à l'envers*: à la place de l'ancienne société bourgeoise, écrivaient Marx et Engels, surgira «une association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous» – énoncé bel et bien contraire à tout ce que fait attendre l'image convenue de la pensée marxienne.

Mais si Marx, quant à lui, a très bien vu que l'émergence de l'humanité hors de l'aliénation présuppose des individus devenus massivement aptes à s'appropriier en associés leurs immenses puissances sociales aujourd'hui sans maître – ce que les pays du «socialisme réel» ont au total tragiquement méconnu –, on se heurte alors à l'objection supposée décisive que n'ont cessé de soulever les incrédules du communisme, sans parler de quelques marxistes: ne voit-on donc pas que compter sur pareille révolution générale des mentalités et des pratiques relève d'une méconnaissance totalement utopique de l'irréformable nature humaine? À quoi il y a lieu de répondre, brièveté pour brièveté: ignorez-vous donc vous-mêmes que la croyance en une immuable «nature humaine» relève du plus confusionnel des préjugés anthropologiques? Ayant quant à moi exposé à maintes reprises depuis des décennies, et récemment encore, ce qui disqualifie pareille croyance, on me permettra d'y renvoyer¹²¹, pour me limiter ici à une remarque de portée générale qui à elle seule m'apparaît déjà pleinement concluante.

120. Article paru dans *Cahiers d'histoire*, *op. cit.*

121. Cf. notamment Lucien Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui*, tome 2: «L'homme»? , *op. cit.*, p. 192-210, où j'expose les vues de Marx sur la question et discute de façon serrée, à titre de contre-exemple éloquent, les assertions d'une flagrante inconsistance proférées par Jean Bricmont et Régis Debray dans leur ouvrage d'entretiens *À l'ombre des Lumières*, Odile Jacob, Paris, 2003.

« NATURE HUMAINE » ET TRANSFORMATION HISTORIQUE

Ce qui a le plus dopé dans le dernier demi-siècle l'invocation sans réplique d'une « nature humaine » est d'évidence l'énorme essor de la génétique. En la matière, les dernières décennies ont été rythmées par les annonces péremptoires qu'auraient été découverts les gènes de maints traits psychiques, de l'agressivité à l'homosexualité en passant par bien des capacités ou attitudes mentales, ce qui faisait apparaître l'idée de nature humaine invariable comme vérité scientifique établie et sa négation comme illusion-type de l'ignorant. Or il est aujourd'hui avéré que *pas une seule* de ces prétendues découvertes génétiques n'est effective, autrement dit que ce qui nous a été si longtemps donné à son de trompe pour des *faits* n'était en vérité qu'*artefacts* soutendus par le préjugé innéiste hélas si répandu hier encore chez nombre de spécialistes de biologie moléculaire. De façon plus large, l'événement capital qui a marqué la science biologique au tournant des XX^e et XXI^e siècles est l'abandon forcé de ce dogme qu'aura longuement été le « tout-génétique »¹²² et la valorisation croissante de l'*épigénétique* – donc de l'acquis par-delà l'inné –, ce qui n'annule bien sûr rien des immenses apports de la génétique, mais en revanche impose une manière toute différente de les comprendre pour ce qui concerne le psychisme proprement humain – savoir précisément le rejet de ce préformisme génétique qui a perverti en profondeur toute l'anthropologie et dont il faut enfin la délivrer. On aurait pu attendre que les tenants de la « nature humaine » prennent loyalement acte de cette capitale mutation du savoir pour en tirer les conséquences critiques; je dois constater qu'il n'en est à peu près rien, ce qui jette un très sérieux doute sur la scientificité profonde de leur attitude en cette affaire.

Comment ne pas relever aussi à quel point persiste chez ses adeptes la méconnaissance d'une œuvre psychologique capitale comme celle de Lev Vygotski, aujourd'hui reçue dans le monde entier et fort étrangement méconnue encore en France, qui met en pleine lumière l'erreur sur quoi repose l'idée même de nature humaine? S'il y a bien sûr de l'inné, chez l'homme comme

122. Cf. sur ce point le petit livre d'Henri Atlan, *La Fin du tout-génétique? Vers de nouveaux paradigmes en biologie*, INRA Éditions, Paris, 1999. Henri Atlan a donné de nouveaux développements à la critique du tout-génétique dans *Le Vivant post-génomique ou Qu'est-ce que l'auto-organisation?*, Odile Jacob, Paris, 2011.

chez les animaux, dans les fonctions psychiques élémentaires – réflexes, percepts, affects de base... –, en revanche, a lumineusement montré Vygotski, « les fonctions psychiques supérieures (la pensée conceptuelle, le langage, la mémoire logique, l'attention volontaire, etc.) se sont formées durant la période historique du développement de l'humanité. Leur apparition ne doit rien à l'évolution biologique qui a façonné l'homme en tant qu'être vivant, mais bien au développement historique de l'homme en tant qu'être social. »¹²³ Mettre au compte de « la nature » des acquis *civilisationnels* des tout derniers millénaires comme le langage écrit, la pensée logique, le sentiment éduqué, en bref, le plus caractéristique de ce qui distingue l'humanité évoluée, et imaginer qu'ils aient pu s'inscrire dans un génome dont le temps évolutif se compte en centaines de milliers ou millions d'années relève de l'aberration scientifique. Ainsi la croyance en une invariable « nature humaine », qui se donne pour seule en accord avec la science, est précisément incompatible avec ce qu'exige la biologie en même temps qu'elle ferme les yeux sur les plus clairs enseignements de la psychologie. « On ne change pas l'homme », proclament les incrédules du communisme, mais « l'homme » a changé d'immense façon dans les seuls temps historiques, du moins pour autant que les forces productives et les rapports sociaux ont eux-mêmes beaucoup changé, et pour autant qu'il n'a pas changé dans ses expressions complexes, ce n'est pas « la nature » qui est en cause mais bien plutôt la persistance de la société de classes et de ses effets récurrents. Changeons-la!¹²⁴

123. Lev S. Vygotski, *Défectologie et déficience mentale*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1994, p. 156. On trouvera de très riches développements de cette assertion générale dans Lev S. Vygotski, *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures*, à paraître à La Dispute.

124. Dans son intéressant petit livre *L'Homme selon Marx. Pour une anthropologie matérialiste* (Kimé, Paris, 2011), Yvon Quiniou, qui partage avec moi plus d'une vue sur l'œuvre de Marx, marque néanmoins une substantielle différence d'optique dans cette question de la « nature humaine », notion à laquelle il se montre attaché. Il est bien entendu impossible d'engager à ce sujet un vrai débat en une simple note – je compte y revenir ailleurs avec le soin voulu. Du moins me faut-il indiquer où réside à mon sens le fond de notre litige. Je pourrais le situer en ce point très significatif de son développement où il tente d'établir que « l'homme est un être naturel avant d'être un être historique » (p. 32). Dans un tel énoncé, c'est le mot « avant » qui fait problème. Bien entendu, pris au sens phylogénétique, il est indiscutable : produit de l'évolution biologique, *Homo sapiens* a de très loin précédé l'homme plus ou moins civilisé qu'a formé l'histoire. Mais en disant « l'homme

Mais si donc Marx, contrairement au préjugé, s'est montré bien conscient qu'une transformation en masse des individus conditionne toute avancée communiste, et si pareille métamorphose n'est en rien exclue par quelque illusoire « nature humaine » invariable, la vraie et grande question est alors de savoir comment, dans les conditions d'aujourd'hui, elle pourrait se voir engagée puis menée à bien. Le scepticisme total souvent exprimé à ce sujet tient d'évidence au fait qu'elle est pensée comme une gigantesque entreprise volontariste qu'il s'agirait d'accomplir à partir de rien, ou plutôt même à partir de son contraire : une population dont l'individu-type serait l'*homo œconomicus* de la théorie libérale, le calculateur égoïste, bourgeois satisfait – d'où la terrifiante légende selon laquelle « le communisme » méditerait criminellement de « changer l'homme »... Pareille représentation dérisoire autant qu'obstinée de la question dit à quel point reste élémentairement ignorée la démarche marxienne. Si une large transformation des personnes en acteurs conscients d'un dépassement du capitalisme à visée communiste est tenue pour plausible par Marx, et par ceux et celles qui pensent de même – plausible, ce qui ne veut pas dire simple ; majoritaire, du reste, non pas certes

est un être naturel avant d'être un être historique » on donne à entendre, qu'on le veuille ou non – et il semble bien qu'Yvon Quiniou le veuille –, que cela vaut également dans l'ordre ontogénétique, autrement dit que dans le développement psychique individuel aussi le naturel vient avant l'historique, « la nature se prolonge en histoire » (p. 33). Cette position matérialiste classique a le malheur d'être foncièrement contredite par ce que nous savons de plus certain sur le développement des fonctions psychiques supérieures. Ainsi, par exemple, n'y a-t-il chez le bébé pas la moindre « langue naturelle » que viendrait ensuite « prolonger » une histoire personnelle ; le langage vient tout entier à l'individu naturel du dehors social, et c'est la règle absolument générale pour les fonctions psychiques supérieures : toutes se forment chez l'individu par intériorisation appropriative de comportements d'autrui. C'est ce que Vygotski a victorieusement établi par rapport à Piaget : dans le développement complexe de l'enfant, nous n'avons pas affaire à des capacités naturelles préalables qui se socialisent, mais inversement à des acquisitions culturelles qui se somatisent – ontogénétiquement parlant, le langage vient *avant* le cerveau, c'est lui le préalable – un préalable *social extracorporel* – pour que le cerveau de l'enfant venu au monde devienne parlant. Il ne s'agit donc pas du tout de « sous-estimer le naturel » au profit d'un « historicisme » fleurant l'idéalisme, mais de pleinement mesurer que de l'animal à l'homme historiquement développé s'est opéré un capital renversement : au niveau supérieur du psychisme, « l'ensemble des rapports sociaux » est devenu la vraie « nature humaine ». À mon sens, là est l'effectif matérialisme – matérialisme non plus naturel mais historique –, comme Marx l'avait remarquablement vu.

unanime; progressive, au surplus, nullement soudaine –, c'est qu'elle est *déjà constatablement en cours* au sein même du capitalisme en crise foncière – non point exempte de vives contradictions, mais nettement identifiable en tendance; non point en général consciemment communiste, mais clairement porteuse de virtualités et aspirations postcapitalistes, voire postmarchandes. La preuve du futur, peut-on dire, c'est qu'il est déjà pour une part présent.¹²⁵ Une célèbre formule marxienne dit que le capitalisme produit ses propres fossoyeurs; peut-être faudrait-il plutôt dire aujourd'hui qu'il produit sous nos yeux ses successeurs, salariés auxquels il demande de plus en plus compétence, initiative, responsabilité – en somme, la capacité à devenir leurs propres maîtres... –, tout en leur refusant bien sûr ce que cela implique. Les humains du passage au communisme ne seront pas tout entiers à inventer demain on ne sait comment, on en croise aujourd'hui même en nombre dans l'entreprise, le bureau, l'école, le laboratoire, la cité, capables et frustrés, d'autant plus frustrés que capables, et ce dont ils pourraient s'avérer en masse bien mieux encore capables demain si l'on se mettait pour de bon à liquider ce qui frustre, nul n'en a idée.

Ce qui vient d'être dit renvoie à une façon de penser l'histoire et donc la politique qui caractérise fortement Marx, bien que là encore le marxisme l'ait méconnue, à haut dommage. Chez ceux mêmes qui se veulent marxistes est aujourd'hui répandue cette tournure de langage et de pensée selon laquelle le futur qu'on attend se nommerait *utopie*. Le mot est fièrement revendiqué comme proclamation d'un optimisme de la volonté historique face au glaçant «pas d'alternative!» qu'avec Margaret Thatcher a intronisé le néolibéralisme. Mais si on peut être sensible à cette coloration optative de l'action, il y a de quoi être bien davantage préoccupé à voir négligés les terribles méfaits de l'*utopisme* politique, qui dédaigne de fixer ses buts à partir de la soigneuse étude du mouvement réel.¹²⁶ C'est le contraire même de ce que pratiquait Marx, et que valide l'expérience. Toute formation sociale, par-delà l'image apologétique qu'elle donne d'elle-même, abonde en contradictions – ce sera sans nul doute le cas aussi des sociétés communistes, car la fin des antagonismes de classe ne signifiera naturellement pas la fin de la dialectique –, et dans ces

125. Cf. sur ce point crucial le dernier chapitre du livre de Jean Sève, *Un futur présent, l'après-capitalisme. Essai d'interprétation du mouvement historique actuel*, La Dispute, Paris, 2006.

126. Cf. à ce sujet l'éclairante analyse de Jean-Jacques Goblot, «L'utopie en débat», dans Jean-Jacques Goblot, *Essais de critique marxiste*, La Dispute, Paris, 2011, p. 187-203.

contradictions se préfigurent des possibles novateurs, où Marx identifie des *présupposés* (*Voraussetzungen*) d'une forme sociale échappant aux contradictions de sa devancière. Dans le monde féodal se sont ainsi formés des présupposés du capitalisme, et dans le capitalisme – Marx y est très attentif –, des présupposés du communisme. Ainsi l'introduction massive de la science dans la production, moyen majeur du capital pour combattre la baisse tendancielle du taux de profit, crée-t-elle les conditions d'une productivité réelle susceptible de s'élever jusqu'à rendre anachronique la société de classes. Ainsi encore l'essor subversif de l'informationnel rend-il envisageable le passage à un type de progression de la productivité tout autre que l'insoutenable accumulation capitaliste de travail mort¹²⁷ aux gravissimes dépens de la nature et des humains. Et la mondialisation néolibérale en cours, sous ses terribles méfaits, produit aussi des présupposés de cette universalisation humaine qu'exige le communisme. Rien n'est fatal dans le développement historique, mais il n'en a pas moins des logiques objectives fortes, hors la prise en compte attentive desquelles le choix politique reste aveugle à d'essentiels possibles, tout en attendant vainement des impossibles.

Et cela vaut de cette transformation massive des individus que présuppose au premier chef un dépassement du capitalisme à orientation communiste. Le mouvement du capital en vient aujourd'hui à susciter lui-même, tout en le contrecarrant brutalement, l'essor de formes d'individualité annonciatrices d'une société en voie de désaliénation essentielle. *L'Idéologie allemande* offre une suggestive analyse en ce sens : discernant déjà une tendance à l'universalité dans le développement des forces productives, Marx et Engels y écrivent que « 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 »¹²⁸. Analyse alors quelque peu visionnaire de l'« individu intégralement développé » en genèse, mais qui n'a cessé de devenir plus véridique avec les élargissements contemporains des pouvoirs sociaux d'agir.¹²⁹ Que dans le dernier siècle en France ait été multiplié

127. Marx nomme « travail mort » tout le produit objectal où s'est coagulé le « travail vivant » d'une activité productive.

128. Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 71.

129. Qu'en nombre d'entreprises viables abandonnées par le capital en quête de plus haut taux de profit les salariés se montrent capables d'élaborer un plan de reprise valide est un indice majeur que devient

par plus de trente le pourcentage d'une classe d'âge ayant fait une scolarité secondaire complète et que tende à se répandre le passage par l'enseignement supérieur constitue à soi seul une mutation gigantesque des capacités des individus. Qu'à l'époque où explosent les nouveaux possibles informationnels une lourde désaffection envers les formes confiscatoires de la politique aille de pair avec de multiformes quêtes de participation critique, de désobéissance civique, de démocratie directe, d'initiative solidaire en dit long sur le point où chemine déjà dans les consciences, voire dans les pratiques, un dépérissement de l'État. Que cette moitié féminine de l'humanité inlassablement maintenue par une virilité de classe en l'état de mineure domestique, sociale et politique avance contre vents et marées vers une autonomie strictement indispensable à l'émancipation de tous est un signe ultraprofond que le vieil ordre de classe pourrait bien tirer à sa fin. Qu'avec l'allongement général de l'existence en bon état la masse des retraités puissent accéder à une vaste troisième vie activement soustraite à l'emprise directe du capital représente une mutation sociobiographique de première grandeur dont les virtualités silencieusement révolutionnaires ne sont pas pour peu dans l'acharnement mis à la limiter. Que nombre de jeunes expriment en maints domaines une revendication de gratuité sociale économiquement assumable fait rêver...

On pourrait prolonger pareille énumération de possibles réels – et rien n'est politiquement plus important que de s'attacher à le faire. Non, pour ce qui est des individus non plus, l'audacieuse visée communiste n'est pas une *utopie*.

* * *

Mais cette dernière considération se heurte violemment à une réalité de sens contraire: ces individus en prometteuse mutation historico-biographique sont devenus victimes au cours des dernières décennies de ce que Jean-Jacques Goblot appelait, dans ses suggestives «Réflexions sur la démocratie»¹³⁰, une *décivilisation* galopante – bien des choses ne font-elles pas redouter aujourd'hui une nouvelle version désormais mondialisée des pires horreurs sur lesquelles déboucha au siècle dernier la crise de 1929? M'essayant à analyser ce processus décivilisant en un article paru en novembre 2011 dans *Le Monde diplomatique* – c'est le troisième texte ici republié: «Cause écologique et cause

totallement obsolète un système où la gestion économique est le privilège d'actionnaires égoïstement prédateurs.

130. Jean-Jacques Goblot, *Essais de critique marxiste*, op. cit., p. 238.

anthropologique » –, j'ai cru pouvoir en nommer les dimensions les plus aiguës marchandisation généralisée de l'humain, dévaluation tendancielle de toutes les valeurs, incontrôlable évanouissement du sens, la déshumanisation qui s'y dessine étant de plus tragiquement rendue peu résistible par la proscription systématique des alternatives. Devant la banalisation de l'abysmal mépris de l'autre autant que de la féroce stupidité raciste, de l'abjection de caste autant que du fait divers horrible, comment échapper à la vive conscience de la menace en expansion apparemment immaîtrisable qui pèse sur notre *humanitas*?¹³¹ Or on est confondu par l'incroyable différence de traitement public entre cette menace anthropologique et le péril écologique: ce dernier, non sans mal, a fini par percer le mur du silence ou même de la dénégation jusqu'à être aujourd'hui dans toutes les consciences, sinon hélas dans tous les actes; la première, à l'opposé, n'est aucunement perçue en son alarmant et croissant ensemble, pas même nommée, nulle part ciblée – chacun se veut *écologiste*, mais qui, du même mouvement, s'affirme *anthropologiste*? Un des pires méfaits de l'écrasant conformisme néolibéral est de cacher sous la nappe jusqu'au monstrueux le coût humain des agapes de la finance privée – et par coût humain j'entends non les seuls dommages – incalculables – causés aux individus, mais ceux – plus alarmants encore s'il est possible – opérés dans le traitement courant des valeurs même d'humanité, dont l'un des glaçants symptômes est la montée des pires extrêmes droites en Europe. Avec cet article du *Monde diplomatique*, c'est un cri que j'ai voulu pousser, car dans cette bataille immense, où à peu près tout reste à engager, nous n'en sommes, je le crains, que là encore. Et si j'ai intitulé le présent texte « Urgence de *communisme* », le mot urgence n'a dans mon esprit, on le comprend, vraiment rien de l'affectation rhétorique.

UNE GRAVISSIME CRISE D'HUMANITÉ

Mais crier n'exonère pas de penser. Que peut bien signifier l'actuelle exaspération de cette menace gravissime qui pèse sur l'*humanitas* civilisée, par quoi se distingue l'actuelle conjoncture mondiale en ses plus inquiétantes dimensions sociopolitiques? On est tenté de répondre: elle est justement l'envers de la montée d'extraordinaires possibles émancipateurs. Nous en arrivons, il

131. Je dis *humanitas* (« humanité », en latin) pour nommer, en même temps que l'humanité en extension (l'ensemble des individus formant le genre humain), l'humanité en compréhension (l'ensemble des traits constitutifs d'une humanité pouvant se dire civilisée).

y a plus d'un motif d'en juger ainsi, à ce moment civilisationnel crucial où un capitalisme en fin de parcours historique, rendu ouvertement obsolète par les forces mêmes qu'il a, *volens nolens*, contribué à produire, tente de durer à un prix humain exorbitant pour le grand nombre, et cela quand le développement multiple d'individus acquérant ensemble leur propre maîtrise devient la condition *sine qua non* d'une bien meilleure façon de vivre en société – productivité économe, démocratisation authentique, rapports humains plus civilisés, en bref, tout ce qui fait l'intense actualité du communisme marxien. Car il y aurait un étrange aveuglement à s'imaginer que, le XX^e siècle ayant vu avorter une première tentative, socialiste, de sortie du capitalisme, la question de cette sortie aurait par là même quitté l'ordre du jour – c'est tout le contraire : nous ne sommes pas entrés dans la « fin de l'histoire » mais bien plutôt dans ce qui s'annonce comme possible *fin de la préhistoire*. Au siècle dernier, le dépassement du capitalisme ne s'est engagé que dans ses marges – et c'est à cela en fin de compte qu'a correspondu le passage manqué au socialisme ; dans ce nouveau siècle son exigence mûrit en ses centres mêmes, c'est ce qui met à l'ordre du jour l'avancée *communiste* : nous en venons enfin au cœur du sujet.

Et voilà qui touche directement à la question en examen : pourquoi l'actuelle déferlante de déshumanisation ? L'imputer à la démence où tendent à s'enfoncer les systèmes sociaux finissants ne serait pas faux mais beaucoup trop général. Cette déferlante a un rapport précis avec l'essor des présupposés évoqués plus haut, et singulièrement avec le développement si caractéristique de l'individualité. Les façons désormais dominantes de produire, créer, organiser reposent de plus en plus sur l'initiative qualifiée des individus qui en sont les acteurs directs, et dont le niveau de qualification responsable devient ainsi une affaire décisive. D'où cette mutation de première grandeur : au massif primat de la *production des biens*, qui à travers l'écrasement des individus fit les grandes époques du capitalisme mais que l'incessante progression de la productivité réelle amenuise de plus en plus, se superpose rapidement, du moins dans les sociétés avancées, le primat inverse de la *formation des personnes* – et s'il est bien vrai, comme ne cesse de le souligner Marx, qu'un trait fondamental du capitalisme, apogée de la production marchande, est la *chosification de l'homme*, dans l'exigence historique actuelle d'une *formation personnalisante des individus* se lit à livre ouvert la venue à l'ordre du jour d'un communisme, forme sociale où, par-delà le diktat des intérêts privés de quelques-uns, la grande affaire publique devient le développement intégral de chacun. Cette promotion historique de la formation des person-

nes a pris dans les dernières décennies une figure saisissante : au sein de l'énorme essor des activités de service, devenues dans les pays les plus développés secteur principal de l'activité socio-économique, la part éminente prise par celles – publiques ou privées, marchandes ou non marchandes – spécifiquement consacrées à cette production sociale des individus, qu'on pourrait subsumer sous l'appellation globale de *services anthropologiques* : santé, éducation, formation, activité physique et sportive, loisir, vie artistique, recherche en sciences de l'humain, activité culturelle, information, communication... Notre actualité est désormais centralement marquée par les problèmes surgis de tous ces domaines.

Or la finance capitaliste, concurrentiellement en quête de nouvelles activités à haut taux de profit, a bien perçu en ces services de grand avenir l'eldorado qu'ils pouvaient être, pourvu qu'elle les assujettisse à sa loi. Une part majeure de notre histoire sociale récente a ainsi consisté, au nom bien sûr des impératifs sacrés de la « compétitivité », en acharnement à dépouiller le service public anthropologique au profit direct de son concurrent privé tout en imposant les critères de la gestion privée à ce qui en demeure public, avec les résultats tendanciels que l'on sait – collapsus de l'hôpital public, dévitalisation de l'école laïque, cancérisation financière de la compétition sportive, marchandisation effrénée du loisir, omnipotence du marché de l'art, efforts d'enrégimentement de la recherche en sciences de l'humain, asservissement du télévisuel à la vente publicitaire de temps de cerveau disponible, instrumentalisation sans limite de l'information... Le capitalisme a fait frénétiquement main basse sur tout ce qui concourt à une formation des personnes en pleine expansion historique.

Opération d'immense conséquence civilisationnelle. Car son effet n'est pas seulement de ravalier en salariat exploité les acteurs de ces services mais, chose de bien pire gravité encore, de subvertir les *raisons d'être* de ces activités essentielles pour aujourd'hui et pour demain : ici comme partout où domine le capital, la fin est asservie au moyen, et donc l'humain à l'argent. Dans le service capitalistiquement rentable, sauvegarde de la santé, transmission du savoir, exposition de la culture ont pour vrai impératif sous leur but apparent de faire prospérer le capital et d'embellir les dividendes, en résonance avec le cynisme général du rapide retour sur investissement à deux chiffres, mais cela en des domaines où est proprement vital un mode tout autrement conçu d'évaluation. Toute notre vie sociale tend aujourd'hui à devenir décivilisante, mais là est ce qui fait très largement déborder le vase : au cœur même des activités dédiées par essence à l'humain

s'impose un pilotage qui en foment la négation, comme l'expérimentent à leur corps souffrant tant de soignants, enseignants, créateurs, chercheurs, gens des médias... L'absurde logique d'une finance sans maître s'est emparée du plus constitutif de notre *humanitas* – date noire dans notre longue histoire. Et voilà pour quelle raison, en dépit d'héroïques résistances, nous sommes implacablement entraînés dans une crise anthropologique tout aussi effrayante que la crise écologique – la fonte accélérée des valeurs humaines serait-elle moins grave que celle des glaces polaires ? –, mais dans une opacité sociale et un étouffement de la parole vraiment critique qui de plus rendent quasi impossible de le voir et le dire.¹³² Que la planète aille mal, tout le monde désormais le sait, condition certes insuffisante mais du moins préalable majeur pour des initiatives efficaces ; que l'humanité aille tout aussi mal, ce qui nous menace à terme peu éloigné de catastrophes absolues, beaucoup le pressentent mais nul ne paraît le mesurer ni ne le crie, personne encore ne se préoccupe d'en faire une vraie cause publique à l'égal de l'écologique... Si le pire n'est pas sûr, il n'est pas non plus impossible.

Rien ne confirme mieux ce par quoi on a commencé : la cruciale actualité de l'aliénation dans le sens où l'analyse *Le Capital*. Certes, la croissante mainmise capitaliste sur les services anthropologiques a ici comme ailleurs ses effets trop connus – exploitation du travail, précarité de l'emploi, maltraitance du salarié... Mais sous cette répétition s'opère à petit bruit une terrible novation : par-delà la chosification d'un salariat particulier, la *dénaturation générale de son activité*, dont l'objet n'est rien de moins que la production d'humanité pour tous. Que des soignants, enseignants, créateurs, chercheurs, gens de médias se voient traités en main-d'œuvre corvéable constitue une extension inadmissible de l'exploitation capitaliste ; mais que la santé, l'enseignement, la création, la recherche, l'information mêmes soient métamorphosées en rubriques des affaires profitables est une aliénation d'un tout autre ordre : celui d'un attentat de première grandeur à la cause humaine. On touche ici du doigt quelle immense erreur est de réduire l'aliénation à l'exploitation, perdant ainsi de vue le *contenu* même de qui est en jeu : derrière le soignant écrasé, la santé malmenée, et tout le reste à l'avenant,

132. J'avais consacré en 2008 les dernières pages de *Penser avec Marx aujourd'hui*, tome 2 : « *L'homme* » ?, à une tentative d'alerte en ce sens, avec la plus complète absence d'effets perceptibles. C'est pourquoi j'ai voulu revenir à la charge avec l'article qu'a publié *Le Monde diplomatique* en novembre 2011, article qui a eu davantage d'échos immédiats, mais nulle vraie suite à ma connaissance.

des activités de haute responsabilité civilisationnelle dégradées en quelconques tâches tarifées. Ce deuxième aspect des choses est précisément le cœur de la crise anthropologique, et comme on voit il ne se distingue pas seulement par son insigne gravité mais par sa logique inédite. Ayant pour effet non point la seule exploitation de certains mais l'aliénation de tous, il opère, sur une base de classe, un clivage sans précédent : au capital déshumanisant fait face en tendance non point seulement une *classe brimée* mais une *société agressée tout entière*. Ici s'impose un essentiel développement de la traditionnelle analyse en termes de classes : à travers les ravages du capital financier s'approfondit un clivage social n'opposant plus seulement classe exploiteuse et classe exploitée mais *classe aliénante à un pôle et société aliénée tout entière à l'autre* – dissymétrie encore mal perçue de beaucoup mais très suggestive de l'époque historique si neuve où nous entrons, du motif profond pour lequel l'ordre du jour est bien à un *communisme*, et donc de l'inventivité stratégique cardinale dont il nous faut faire preuve.

DES POSSIBLES RÉELS

Je pense avoir ainsi achevé d'explicitier le titre du présent texte : oui vraiment, « Urgence de *communisme* ». Ce qui débouche sur cette immense question de stratégie politique : comment donc engager cette chose jamais vue que serait un vrai dépassement communiste du capitalisme ? L'interrogation déborde totalement le cadre du présent texte – j'espère pouvoir l'affronter comme elle le réclame dans le dernier tome de ma tétralogie *Penser avec Marx aujourd'hui*, qui sera précisément consacré au communisme. Mais on attendra sans doute qu'ici j'indique au moins en peu de lignes avant de terminer en quel sens il convient selon moi d'essayer de le faire, au regard d'une prévisible double perplexité. Celle-ci d'abord : à considérer en réaliste l'état présent des choses en France et dans le monde, comment peut-on donner pour tant soit peu sérieuse l'éventualité que vienne à s'en engager le dépassement *communiste*, et cela après que j'aie écarté d'un geste catégorique toute démarche *utopiste* – n'est-ce pas là le comble de l'inconséquence ? Ensuite : à imaginer, de façon toute fictive, que semblable engagement vienne jamais à l'ordre du jour, de quelle façon pourraient bien être évitées les évolutions si peu probantes, voire si désastreuses qu'ont plus ou moins connues les diverses tentatives d'un tel dépassement jusqu'ici ? On ne saurait véritablement *répondre* en quelques paragraphes hâtifs et de façon étroitement individuelle à des questions de pareille envergure et gravité. On peut du moins indiquer pourquoi ces

problèmes immenses n'apparaissent pas opposer au départ de difficulté insurmontable à qui entreprendrait de les traiter selon une démarche authentiquement marxienne, et dans quel sens celle-ci s'orienterait.¹³³

Sur la première question. Non seulement est permis le doute sur la vraisemblance que parvienne à s'engager un tel processus de façon plus que locale et éphémère, mais il est essentiel d'analyser avec soin les raisons qui accréditent ce doute, c'est-à-dire en somme *l'envers négatif des présupposés positifs* donnant consistance à une actuelle visée communiste – la démarche marxienne des présupposés doit bien sûr être pratiquée selon cette double entrée – et des *présupposés négatifs*, chacun voit aisément qu'hélas il n'en manque pas. Mais l'erreur menaçante n'est certainement pas aujourd'hui de sous-estimer les obstacles – ils semblent si écrasants que bien peu s'enhardissent à penser comme très possible une réelle sortie du capitalisme. Or se représenter avec une claire conviction le possible est une condition *sine qua non* de toute entreprise raisonnée visant à le faire devenir réel. Que donner vie aujourd'hui à une évolution communiste de notre histoire soit un pari des plus osés, c'est l'évidence; que la crise historique du mode de production capitaliste et du vieil ordre de classe même soit bel et bien entrée dans la zone des ruptures ne l'est pas moins. Seule l'accoutumance résignée à ce qui est persuadé que rien n'en pourrait fondamentalement changer. En 1788, 1916 ou 1989, la perspective d'une France républicaine, d'une Russie socialiste, d'une Afrique du Sud sans apartheid apparaissait à la plupart totalement fantasmagorique. Voyaient pourtant juste ceux et celles qui, mesurant mieux que d'autres la maturité des conditions du changement, eurent l'audacieuse sagesse d'entamer ce qui, après des commencements modestes, allait se transmuier inespérément vite en tornade. Là se vérifie l'importance cardinale d'une juste évaluation des présupposés, ces «futurs déjà présents» qui font toute la différence entre utopie volontariste et visée plausible. C'est ce qu'a encore illustré la campagne du Front de gauche lors de l'élection présidentielle dans la France de début 2012: on y a entrevu l'ampleur d'un *mouvement possible* qu'il s'agit de rendre intelligemment réel dans la durée. J'estime fortes les raisons de penser que la

133. J'ai déjà esquissé les réponses qui me semblent plausibles dans mon livre *Commencer par les fins, op. cit.*, puis dans plusieurs longues déclarations, notamment «Le "communisme" est mort, vive le *communisme*!», dans Auguste Blanqui, *Le Communisme, avenir de la société*, Le Passager clandestin, 2008, puis «Dix thèses non conformes d'un communiste sans carte», 2010, texte diffusé sur internet.

difficulté majeure à vaincre pour engager un vrai dépassement du capitalisme tient bien moins à l'état des conditions objectives qu'à celui des dispositions subjectives, dont relève au premier chef le comportement des forces politiques actuelles.

Ce qui pose la seconde question : à considérer par hypothèse ce dépassement comme concrètement engageable, selon quelle vision stratégique d'ensemble y a-t-il lieu de le mener ? Ce qu'on peut dire à ce sujet sans craindre à mon sens de se tromper, c'est : tout autrement en tout cas que selon les classiques directives du « socialisme scientifique », si présentes encore dans tant d'esprits. Socialisation des grands moyens de production et d'échange, moyennant la préalable conquête du pouvoir politique par les forces du salariat, ce qui présuppose l'influence dirigeante sur les masses d'un parti organisé à cette fin : dans ce triptyque traditionnel, tout est devenu plus ou moins inapproprié, voire contre-productif par rapport à l'objectif d'un dépassement communiste de la société de classes. Pour dire d'une phrase ce qui m'apparaît l'essentiel : cette vision de la tâche est conçue dans l'esprit du socialisme étatiste, c'est-à-dire de la délégation de pouvoir, quand le point crucial est au contraire l'impératif *communiste* de Marx : « L'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes. » Une solennelle *question de confiance* est ici posée à tous et chacun : juge-t-on qu'aujourd'hui encore, cent cinquante ans après Marx, les femmes et les hommes d'aujourd'hui ne sont toujours pas vraiment capables de prendre directement eux-mêmes les affaires en mains – gérer l'économie, gouverner le pays, assumer le sort du monde... –, qu'il faut donc le faire pour la plus grande part en leur nom, c'est-à-dire au vrai à *leur place* ? Nous voici alors repartis pour un socialisme du siècle dernier, avec le même type assuré de résultats, sans doute même plus rapidement pires, car à ne pas résoudre en profondeur la présente crise de décivilisation, elle ne peut manquer de nous conduire à des horreurs nouvelles.

Il n'est d'issue que l'initiative *communiste* au très neuf sens marxien du mot, ce qui signifie, je pense l'avoir justifié : s'attaquer d'une tout autre façon au pouvoir de la classe dominante, en s'en prenant de façon systématique et directe à l'*aliénation des rapports sociaux*. Vouloir transformer la société en profondeur à partir de la *conquête du pouvoir politique* – axiome de la culture révolutionnaire à l'ancienne –, c'est tourner le dos d'entrée au crucial dépérissement de l'État, mettre le cap sur une économie administrée, et cela au moyen d'un parti lui-même conçu dans un esprit analogue, avec son pouvoir central ; dès le départ s'annonce ainsi une nouvelle aliénation. Et en attendant cette fameuse conquête du pouvoir qui en pays capitaliste développé

se dérobe sans cesse, c'est réduire l'essentiel de l'activité militante quotidienne à la politique institutionnelle, en tout premier aux batailles électorales, donc s'inscrire soi-même dans une pratique en discrédit de plus en plus radical, qui plus est sans les atouts des formations politiques dominantes. On comprend l'inexorable déclin de partis se disant communistes tout en restant rivos à cette sorte de socialisme. L'avenir est à une vraie révolution dans la façon de penser le révolutionnement. Au lieu d'escompter une conquête électorale du pouvoir, dont tout le monde present qu'elle ne changerait rien d'essentiel si même elle s'avérait possible, s'investir sans attendre et sur tous les terrains dans *l'appropriation associative des puissances sociales aliénées*: favoriser chez tous et chacun, chacune le développement culturel et pratique des compétences requises pour prendre en main leurs affaires en tous domaines, engager en chaque champ d'activité la construction d'une hégémonie d'idées et façons de faire transformatrices, aider inventivement les gens à changer leur vie sans délai, remporter sur cette base des succès électoraux non pour s'installer au pouvoir mais pour en engager des dépérissements au service d'une croissante prise en main citoyenne, commençant ainsi à rendre tangible la possibilité d'un vrai processus de dépassement du vieil ordre de classe.

Rompant avec la réduction électorale de la politique à quoi est structurellement vouée la forme organisationnelle dominante – le parti état-major –, pareille stratégie prend à tâche de systématiser le probant travail de terrain mené par des élus et élues, l'efficace action de réseau déployée par des militants et militantes, mais elle leur confère une ampleur sans précédent en en faisant pour de bon l'universel pain quotidien de l'initiative communiste. À l'utopie démobilisatrice de la future « prise du pouvoir », elle substitue l'apport immédiat à toutes les luttes en cours ou à engager – car dans la vérité des choses l'âpre bataille des transformations révolutionnantes se livre depuis bien du temps sous nos yeux: salariés superbement en lutte pour prendre en main leur entreprise viable victime d'une condamnation à mort boursière; soignants à l'action pour sauver leur service hospitalier hautement performant contre une révoltante philosophie gestionnaire de la santé; enseignants en inventif combat si peu aidé pour tenter d'arracher à son drame toute une partie de la jeunesse... –, partout s'activent femmes et hommes de culture, de recherche, de vie sociale, de médias pour un autre présent prometteur d'autre avenir, à construire avec les gens moins tels qu'ils sont – ce que bien souvent ils ne veulent justement plus être – mais tels qu'ils désirent passionnément pouvoir devenir. Il s'agit en somme d'inverser le vieux et tenace rapport de base: non

plus attendre le révolutionnement social de l'illusoire conquête du pouvoir d'en haut, mais l'engager partout sans délai contre vents et marées et commencer vaille que vaille d'en prouver l'efficacité possible, avec en prime des succès électoraux et l'accès à des moyens institutionnels aidant à les pousser plus loin. En un mot: au lieu d'un socialisme octroyé, cette intenable contradiction, du communisme autoproduit, cette urgente novation.

RETROUVER L'AUDACE DE L'INVENTION STRATÉGIQUE

Engager le dépassement communiste-appropriatif des rapports sociaux présents met à l'ordre du jour un fondamental changement dans la façon de faire de la politique – changement sans cesse annoncé par les états-majors et sans cesse noyé dans les formes obligées d'un système politicien conçu pour réduire l'alternative véritable à l'alternance fallacieuse. Tout tient à un effectif et radical déplacement du centre de gravité de l'action: sans désertier les lieux de l'affrontement institutionnel, et en premier électoral, à quoi s'affairent aujourd'hui les exécutifs centraux de *toutes* les formations politiques, en subordonner décidivement l'approche au permanent effort tous terrains pour commencer à résorber l'autonomie des *fremde Mächte*, des puissances sociales aliénées par rapport aux individus qui en sont à leur corps défendant les producteurs réels. Exemple-clef, entre tant d'autres: engager dans l'entreprise ou le service la laborieuse construction de rapports de force autorisant l'intervention *réelle* des salariés et salariées dans les gestions, connecter ces efforts et expériences à des échelles géographiques permettant de mener la bataille nationale et européenne pour la conquête de droits en cette matière véritablement cruciale, point d'appui majeur pour amorcer des dépassements des logiques de marché... Semblable perspective dessine aussitôt un champ de possibles, et aussi d'impossibles actuels, donc de tâches connexes indispensables. Exemple lui aussi majeur: l'engagement d'une lutte idéologico-culturelle extrêmement ambitieuse contre le vocabulaire social dominant, donc contre la façon même dont nous est représenté notre monde.

Quelle appropriation effective des gestions d'entreprise ou de service par les salariés et salariées peut-on en effet escompter lorsque dans la plupart des têtes sont enfoncées en axiomes des formules inlassablement répétitives comme « charges sociales », « coût du travail » ou « partenaires sociaux », un discours où le capitaliste « donne du travail » au salarié, où le chômeur est un « assisté », le profit un « retour sur investissement », et qu'un

slogan bancaire a le cynisme de nous dire « faites travailler votre argent »... Chacune de ces expressions appellerait pour le moins toute une brochure de féroce critique: ce qui nous écrase n'est pas le « coût du travail » – fantastique inversion des rapports réels: avec les ressources naturelles, le travail est l'unique source de toute richesse –, ce qui nous écrase est le coût du capital; non seulement le capitaliste ne « donne » pas du travail au salarié, mais c'est à l'inverse le salarié qui est contraint de donner du travail gratuit au capitaliste; le vrai « assisté » n'est pas le chômeur mais l'actionnaire; et s'il est une chose que personne n'a jamais vu « travailler », c'est l'argent, n'étant lui-même autre chose en dernière analyse qu'une expression abstraite du travail. Dans tout ce discours à longueur de temps rabâché, la perversion du réel est à son comble. Le langage de la *comptabilité capitaliste d'entreprise* est ainsi médiatiquement devenu *description objective des rapports sociaux*, c'est-à-dire qu'en l'intériorisant le salarié tend à porter sur lui-même et son monde de vie le *regard patronal*. Déclarer une guerre inexpiable à ce parler social et se donner les plus forts moyens de la gagner font ainsi partie des conditions majeures de toute conquête de pouvoirs et droits d'intervention des travailleurs dans les gestions.¹³⁴ Exemple hautement généralisable: en tout domaine de la réalité économique, sociale, politique, culturelle, l'effort appropriatif qu'il s'agit de mener est inséparablement pratique et idéal, créatif et critique; le dépassement communiste du vieil ordre de classe ne peut être que le plus puissant essor de l'individualité instruite et de la lucidité collective – et s'il s'opère pour de bon, l'avancée communiste réelle devient probable.

Mais qui croira que cette immense novation puisse être impulsée par l'actuelle forme d'organisation politique, conçue à une tout autre fin? Ce qu'on appelle la « forme-parti », à quoi plus d'un communiste croit bien faire en refusant farouchement qu'on touche, est solidaire d'une complexion de la politique où l'enjeu déterminant n'est autre que la maîtrise du pouvoir d'État,

134. Suggestif est le vif écho populaire qu'ont reçu, lors de la campagne de l'élection présidentielle de 2012, les passages de pédagogie économico-sociale dans les discours de Jean-Luc Mélenchon. Lénine liait intimement à l'objectif communiste la nécessité d'« apprendre à chaque cuisinière à gouverner l'État »; la formule a vieilli, la visée n'a pas une ride. Que le quotidien *l'Humanité* ait jugé utile la publication hebdomadaire d'un supplément consacré à la polémique politique au sens rituel du mot mais non à une populaire pédagogie décapante sur la réalité de nos rapports sociaux donne idée du chemin à parcourir vers une stratégie de dépassement communiste du capitalisme.

de sorte que le parti bien conformé est lui-même un État en petit, avec son Parlement sans vrai pouvoir et son exécutif central omnipotent. Dans sa conception léniniste, le parti communiste avait pour vocation la conquête insurrectionnelle du pouvoir, dont résultait toute sa philosophie d'organisation. Lorsque le Parti communiste français, comme bien d'autres avec lui, eut admis que la voie de l'insurrection armée était définitivement caduque dans un pays capitaliste développé, faute d'avoir su alors inventer une stratégie communiste-appropriative apte à résoudre tout autrement l'équation du pouvoir, il s'est rabattu en fait sur la voie électorale, laquelle exige à sa manière la pratique du parti état-major puisqu'elle relève essentiellement de la délégation de pouvoir. Comment ne pas le voir ? Si aujourd'hui même cette forme-parti, en dépit de ses impressionnants échecs historiques et au niveau d'affaiblissement où elle est descendue, n'en oppose pas moins encore une invincible résistance à toute vraie métamorphose, c'est qu'elle est en effet seule compatible avec le dogme intangible : une stratégie d'hypothétique conquête électorale du pouvoir sur quoi a été rabattue sa vocation révolutionnaire d'origine. Socialisme pour objectif, bataille électorale pour stratégie, exécutif central pour clef de voûte organisationnelle : la solidarité de ces trois caractéristiques est totale. Comment un tel parti pourrait-il impulser au présent un réel dépassement progressif de la société de classes, lequel exige de façon entièrement différente un communisme pour visée, une appropriation sociale directe pour stratégie, une autogestion coordonnée des initiatives de terrain pour mode principal d'organisation ? Du Parti communiste tel qu'il demeure, où seule une faible part de la population voit un atout de vrai changement, beaucoup jugent non sans motifs qu'il en est devenu aussi, voire principalement, un obstacle, parce qu'il solidarise l'appellation communiste avec trop de ses aspects obsolètes et détourne d'appréciables forces militantes de l'urgent renouveau nécessaire. Voilà qui suggère un programme de transformations à engager sans délai.¹³⁵

Une vraie réponse approfondie à de telles questions exigerait naturellement qu'on pousse bien davantage le débat. Je pense en avoir du moins assez dit pour indiquer en quelle direction va la

135. À quoi s'oppose bien sûr le craintif refus de « l'aventure », quand ce qui tue est l'immobilisme. Pourquoi avoir systématiquement écarté l'engagement *expérimental* ici et là d'initiatives de cette nouvelle sorte par des militants et militantes qu'elle inspire, expériences dont seraient loyalement tirés le bilan critique et le cas échéant les leçons instructives ? Retrouver aujourd'hui l'audace léninienne de l'innovation stratégique est de vitale importance.

recherche suggérée. Un révolutionnement stratégique et organisationnel est la condition *sine qua non* de toute sortie de crise du communisme pratique, à l'heure où son besoin historique se fait criant. Déplacer avec hardiesse le centre de gravité de l'action politique en le situant dans l'initiative formatrice sur tous les terrains de la vie publique, faire du mot communisme le synonyme quotidien de la part prise à tous les efforts pour commencer à changer la vie sans attendre, contribuer ce faisant à aviver la conscience, enrichir la réflexion, élargir l'horizon, ce qui suppose une organisation elle-même en plein travail d'acculturation, recherche et débat de fond, construire et entretenir des changements sociaux de portée croissante, rénover les pratiques électorales en en faisant le corollaire fécond d'un révolutionnement en acte, et en matière d'organisation substituer à toute verticalité de pouvoir une horizontalité d'initiative où le centre n'a pour rôle que de coordonner l'action, faire circuler l'information, mettre à l'étude les difficultés rencontrées, en faire expérimenter les solutions possibles – avec la mission connexe d'intervenir dans la politique institutionnelle sous le contrôle critique des réseaux militants. C'est toute une nouvelle cohérence à inventer dans la relance de l'implication révolutionnaire et de l'inspiration marxienne. L'action communiste ne peut se mener que *de façon elle-même communiste* : philosophie d'organisation dans le prolongement direct et incontournable du précepte de Marx : « L'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes. »

Penser à nouveaux frais la crise historique du capitalisme en termes d'aliénation au sens donné à ce terme dans *Le Capital*, construire son dépassement communiste en termes de désaliénation à engagement immédiat et déploiement progressif, en en tirant toutes les conséquences stratégiques, culturelles et organisationnelles : voilà le programme refondateur de pensée et d'action que nous assigne le moment d'histoire terriblement menaçante et en même temps exceptionnellement prometteuse où nous voici entrés.

Mars-juin 2012