

Séminaire « Enquêtes marxistes sur le capitalisme contemporain »

1^{re} séance – Penser et agir : science et politique chez Marx

1. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Introduction (1844)

Guerre à l'état social allemand ! Évidemment ! Cet état est au-dessous du niveau de l'histoire, il est au-dessous de toute critique, mais il n'en reste pas moins un objet de la critique, tout comme le criminel, qui est au-dessous du niveau de l'humanité, reste un objet du bourreau. En lutte contre cet état social, la critique n'est pas une passion de la tête, mais la tête de la passion. Elle n'est pas un bistouri, mais une arme. Son objet, c'est son ennemi, qu'elle veut, non pas réfuter, mais anéantir. Car l'esprit de cet état social a été réfuté. En soi et pour soi, cet état ne constitue pas d'objet qui mérite notre attention, et c'est quelque chose d'aussi méprisable que méprisé. La critique en soi n'a pas besoin de se fatiguer à comprendre cet objet, puisqu'elle l'a bien saisi depuis longtemps. Elle ne se donne plus comme un but absolu, mais uniquement comme un moyen. C'est l'indignation qui fait l'essence de son style pathétique, c'est la dénonciation qui constitue le plus clair de sa besogne. (...)

Il faut rendre l'oppression réelle plus dure encore en y ajoutant la conscience de l'oppression, et rendre la honte plus honteuse encore, en la livrant à la publicité. Il faut représenter chaque sphère de la société allemande comme la partie honteuse de la société allemande ; et ces conditions sociales pétrifiées, il faut les forcer à danser, en leur faisant entendre leur propre mélodie ! Il faut apprendre au peuple à avoir peur de lui-même, afin de lui donner du courage. (...)

Il est évident que l'arme de la critique ne saurait remplacer la critique des armes ; la force matérielle ne peut être abattue que par la force matérielle ; mais la théorie se change, elle aussi, en force matérielle, dès qu'elle pénètre les masses. La théorie est capable de pénétrer les masses dès qu'elle procède par des démonstrations ad hominem, et elle fait des démonstrations ad hominem dès qu'elle devient radicale. Être radical, c'est prendre les choses par la racine. Or, pour l'homme, la racine, c'est l'homme lui-même. Ce qui prouve jusqu'à l'évidence le radicalisme de la théorie allemande, donc son énergie pratique, c'est qu'elle prend comme point de départ la suppression absolument positive de la religion. La critique de la religion aboutit à cette doctrine, que l'homme est, pour l'homme, l'être suprême. Elle aboutit donc à l'impératif catégorique de renverser toutes les conditions sociales où l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable, qu'on ne peut mieux dépeindre qu'en leur appliquant la boutade d'un Français à l'occasion de l'établissement projeté d'une taxe sur les chiens « Pauvres chiens ! on veut vous traiter comme des hommes ! ».

2. Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, 1845

I. Le principal défaut de tout matérialisme jusqu'ici (y compris celui de Feuerbach) est que l'objet extérieur, la réalité, le sensible ne sont saisis que sous la forme d'objet ou d'intuition, mais non en tant qu'activité humaine sensible, en tant que pratique, de façon subjective. C'est pourquoi en opposition au matérialisme l'aspect actif fut développé de façon abstraite par l'idéalisme, qui ne connaît naturellement pas l'activité réelle, sensible, comme telle. Feuerbach veut des objets sensibles, réellement distincts des objets de la pensée, mais il ne saisit pas l'activité humaine elle-même en tant qu'activité objective. C'est pourquoi dans *L'Essence du christianisme* il ne considère comme authentiquement humaine que l'attitude théorique, tandis que la pratique n'est saisie et fixée par lui que dans sa manifestation juive sordide. C'est pourquoi il ne comprend pas l'importance de l'activité "révolutionnaire", de l'activité "pratiquement critique".

II. La question de l'attribution à la pensée humaine d'une vérité objective n'est pas une question de théorie mais une question pratique. C'est dans la pratique que l'homme a à faire la preuve de la vérité, c'est-à-dire de la réalité et de la puissance de sa pensée, la preuve qu'elle est de ce monde. Le débat sur la réalité ou l'irréalité de la pensée isolée de la pratique - est une question purement scolastique.

III. La doctrine matérialiste de la transformation des circonstances et de l'éducation oublie qu'il faut des hommes pour transformer les circonstances et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué. C'est pourquoi il lui faut diviser la société en deux parties - dont l'une est élevée au-dessus d'elle.

La coïncidence de la modification des circonstances et de l'activité humaine ou autotransformation ne peut être saisie et comprise rationnellement qu'en tant que pratique révolutionnaire.

IV. Feuerbach part du fait de l'aliénation religieuse de soi, du dédoublement du monde en un monde religieux et un monde profane. Son travail consiste à résoudre le monde religieux en sa base profane. Mais le fait que la base profane se détache d'elle-même pour aller se constituer dans les nuages en royaume autonome ne peut s'expliquer que par le déchirement intime et la contradiction interne de cette base profane. Il faut donc tout à la fois comprendre celle-ci dans sa contradiction et la révolutionner pratiquement. Ainsi, une fois qu'on a découvert par exemple que la famille terrestre est le secret de la sainte famille, c'est la première elle-même qu'il faut alors réduire théoriquement et pratiquement à néant.

VI. Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité, c'est l'ensemble des rapports sociaux.

Feuerbach, qui n'entreprend pas la critique de cette essence réelle, est par conséquent contraint :

1. de faire abstraction du cours de l'histoire et de traiter le sentiment religieux comme une réalité en soi, en présupposant un individu humain abstrait, isolé ;

2. l'essence ne peut plus dès lors être saisie qu'en tant que "genre", universalité interne, muette, liant de façon naturelle les multiples individus.

IX. Le plus haut point auquel arrive le matérialisme intuitif, c'est-à-dire le matérialisme qui ne conçoit pas le sensible comme activité pratique, c'est l'intuition des individus singuliers et de la société civile.

X. Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société civile, le point de vue du nouveau est la société humaine ou l'humanité sociale.

XI. Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe c'est de le transformer.

3. Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, A. L'idéologie en général et en particulier l'idéologie allemande (1847)

Chez les jeunes-hégéliens, les représentations, idées, concepts, en un mot les produits de la conscience, qu'ils ont eux-mêmes promue à l'autonomie, passent pour les chaînes réelles des hommes au même titre qu'ils sont proclamés comme étant les liens réels de la société humaine par les vieux-hégéliens. Il va donc de soi que les jeunes-hégéliens doivent lutter uniquement contre ces illusions de la conscience. Comme, dans leur imagination, les rapports des hommes, tous leurs faits et gestes, leurs chaînes et leurs limites sont des produits de leur conscience, les jeunes-hégéliens, logiques avec eux-mêmes, proposent aux hommes ce postulat moral : troquer leur conscience actuelle contre la conscience humaine, critique ou égoïste, et ce faisant, abolir leurs limites. Exiger ainsi la transformation de la conscience revient à interpréter différemment ce qui existe, c'est-à-dire à l'accepter au moyen d'une interprétation différente. En dépit de leurs phrases pompeuses, qui soi-disant "bouleversent le monde" les idéologues de l'école jeune-hégélienne sont les plus grands conservateurs. Les plus jeunes d'entre eux ont trouvé l'expression exacte pour qualifier leur activité, lorsqu'ils affirment qu'ils luttent uniquement contre une "phraséologie". Ils oublient seulement qu'eux-mêmes n'opposent rien qu'une phraséologie à cette phraséologie et qu'ils ne luttent pas le moins du monde contre le monde qui existe réellement, en se battant uniquement contre la phraséologie de ce monde. Les seuls résultats auxquels put aboutir cette critique philosophique furent quelques éclaircissements en histoire religieuse – et

encore d'un point de vue très étroit –, sur le christianisme; toutes leurs autres affirmations ne sont que de nouvelles façons d'enjoliver leurs prétentions d'avoir apporté des découvertes d'une portée historique grâce à ces éclaircissements insignifiants.

Il n'est venu à l'idée d'aucun de ces philosophes de se demander quel était le lien entre la philosophie allemande et la réalité allemande, le lien entre leur critique et leur propre milieu matériel. (...)

A l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici. Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os ; non, on part des hommes dans leur activité réelle, c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle que l'on peut constater empiriquement et qui repose sur des bases matérielles. De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement; ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience. Dans la première façon de considérer les choses, on part de la conscience comme étant l'individu vivant, dans la seconde façon, qui correspond à la vie réelle, on part des individus réels et vivants eux-mêmes et l'on considère la conscience uniquement comme leur conscience.

Cette façon de considérer les choses n'est pas dépourvue de présuppositions. Elle part des prémisses réelles et ne les abandonne pas un seul instant. Ces prémisses, ce sont les hommes, non pas isolés et figés, de quelque manière imaginaire, mais saisis dans leur processus de développement réel dans des conditions déterminées, développement visible empiriquement. Dès que l'on représente ce processus d'activité vitale, l'histoire cesse d'être une collection de faits sans vie, comme chez les empiristes, qui sont eux-mêmes encore abstraits, ou l'action imaginaire de sujets imaginaires, comme chez les idéalistes.

C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'analyse de l'activité pratique, du processus, de développement pratique des hommes. Les phrases creuses sur la conscience cessent, un savoir réel doit les remplacer. Avec l'étude de la réalité, la philosophie cesse d'avoir un milieu où elle existe de façon autonome.

4. Karl Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* (1851)

Hegel fait quelque part cette remarque que tous les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce. Caussidière pour Danton, Louis Blanc pour Robespierre, la Montagne de 1848 à 1851 pour la Montagne de 1793 à 1795, le neveu pour l'oncle. Et nous constatons la même caricature dans les circonstances où parut la deuxième édition du 18 Brumaire.

Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. Et même quand ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils évoquent craintivement les esprits du passé, qu'ils leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, pour apparaître sur la nouvelle scène de l'histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage emprunté. C'est ainsi que Luther prit le masque de l'apôtre Paul, que la Révolution de 1789 à 1814 se drapa successivement dans le costume de la République romaine, puis dans celui de l'Empire romain, et que la révolution de 1848 ne sut rien faire de mieux que de parodier tantôt 1789, tantôt la tradition révolutionnaire de 1793 à 1795. C'est ainsi que le débutant qui apprend une nouvelle langue la retraduit toujours en pensée dans sa langue

maternelle, mais il ne réussit à s'assimiler l'esprit de cette nouvelle langue et à s'en servir librement que lorsqu'il arrive à la manier sans se rappeler sa langue maternelle, et qu'il parvient même à oublier complètement cette dernière.

L'examen de ces conjurations des morts de l'histoire révèle immédiatement une différence éclatante. Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoléon, les héros, de même que les partis et la masse de la première Révolution française, accomplirent dans le costume romain et en se servant d'une phraséologie romaine la tâche de leur époque, à savoir l'éclosion et l'instauration de la société bourgeoise moderne. Si les premiers brisèrent en morceaux les institutions féodales et coupèrent les têtes féodales, qui avaient poussé sur ces institutions, Napoléon, lui, créa, à l'intérieur de la France, les conditions grâce auxquelles on pouvait désormais développer la libre concurrence, exploiter la propriété parcellaire du sol et utiliser les forces productives industrielles libérées de la nation, tandis qu'à l'extérieur, il balaya partout les institutions féodales dans la mesure où cela était nécessaire pour créer à la société bourgeoise en France l'entourage dont elle avait besoin sur le continent européen. La nouvelle forme de société une fois établie, disparurent les colosses antédiluviens, et, avec eux, la Rome ressuscitée : les Brutus, les Gracchus, les Publicola, les tribuns, les sénateurs et César lui-même. La société bourgeoise, dans sa sobre réalité, s'était créé ses véritables interprètes et porte-parole dans la personne des Say, des Cousin, des Royer-Collard, des Benjamin Constant et des Guizot. Ses véritables capitaines siégeaient derrière les comptoirs, et la «tête de lard» de Louis XVIII était sa tête politique. Complètement absorbée par la production de la richesse et par la lutte pacifique de la concurrence, elle avait oublié que les spectres de l'époque romaine avaient veillé sur son berceau. Mais si peu héroïque que soit la société bourgeoise, l'héroïsme, l'abnégation, la terreur, la guerre civile et les guerres extérieures n'en avaient pas moins été nécessaires pour la mettre au monde. Et ses gladiateurs trouvèrent dans les traditions strictement classiques de la République romaine les idéaux et les formes d'art, les illusions dont ils avaient besoin pour se dissimuler à eux-mêmes le contenu étroitement bourgeois de leurs luttes et pour maintenir leur enthousiasme au niveau de la grande tragédie historique. C'est ainsi qu'à une autre étape de développement, un siècle plus tôt, Cromwell et le peuple anglais avaient emprunté à l'Ancien Testament le langage, les passions et les illusions nécessaires à leur révolution bourgeoise. Lorsque le véritable but fut atteint, c'est-à-dire lorsque fut réalisée la transformation bourgeoise de la société anglaise, Locke évinça Habacuc.

La résurrection des morts, dans ces révolutions, sert par conséquent à magnifier les nouvelles luttes, non à parodier les anciennes, à exagérer dans l'imagination la tâche à accomplir, non à se soustraire à leur solution en se réfugiant dans la réalité, à retrouver l'esprit de la révolution et non à évoquer de nouveau son spectre.

5. Karl Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, III. La méthode de l'économie politique (1859)

Quand nous considérons un pays donné au point de vue de l'économie politique, nous commençons par étudier sa population, la division de celle-ci en classes, sa répartition dans les villes, à la campagne, au bord de la mer, les différentes branches de production, l'exportation et l'importation, la production et la consommation annuelles, les prix des marchandises, etc.

Il semble que ce soit la bonne méthode de commencer par le réel et le concret, qui constituent la condition préalable effective, donc en économie politique, par exemple, la population qui est la base et le sujet de l'acte social de production tout entier. Cependant, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que c'est là une erreur. La population est une abstraction si l'on néglige par exemple les classes dont elle se compose. Ces classes sont à leur tour un mot creux si l'on ignore les éléments sur lesquels elles reposent, par exemple le travail salarié, le capital, etc. Ceux-ci supposent l'échange, la division du travail, les prix, etc. Le capital, par exemple, n'est rien sans le travail salarié, sans la valeur, l'argent, le prix, etc. Si donc on commençait ainsi par la population, on aurait une représentation chaotique du tout et, par une détermination plus précise, par l'analyse, on aboutirait à des concepts de plus en plus simples; du concret figuré ou passerait à des abstractions de plus en plus minces, jusqu'à ce que l'on soit arrivé aux déterminations les plus simples. Partant de là, il faudrait refaire le chemin à rebours jusqu'à ce qu'enfin

on arrive de nouveau à la population, mais celle-ci ne serait pas, cette fois, la représentation chaotique d'un tout, mais une riche totalité de déterminations et de rapports nombreux. La première voie est celle qu'a prise très historiquement l'économie politique à sa naissance. Les économistes du XVII^e siècle, par exemple, commencent toujours par une totalité vivante : population, nation, État, plusieurs États; mais ils finissent toujours par dégager par l'analyse quelques rapports généraux abstraits déterminants tels que la division du travail, l'argent, la valeur, etc. Dès que ces facteurs isolés ont été plus ou moins fixés et abstraits, les systèmes économiques ont commencé, qui partent des notions simples telles que travail, division du travail, besoin, valeur d'échange, pour s'élever jusqu'à l'État, les échanges entre nations et le marché mondial. Cette dernière méthode est manifestement la méthode scientifique correcte. Le concret est concret parce qu'il est la synthèse de multiples déterminations, donc unité de la diversité. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de synthèse, comme résultat, non comme point de départ, bien qu'il soit le véritable point de départ et par suite également le point de départ de la vue immédiate et de la représentation. La première démarche a réduit la plénitude de la représentation à une détermination abstraite; avec la seconde, les déterminations abstraites conduisent à la reproduction du concret par la voie de la pensée. C'est pourquoi Hegel est tombé dans l'illusion de concevoir le réel comme le résultat de la pensée, qui se concentre en elle-même, s'approfondit en elle-même, se meut par elle-même, alors que la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est pour la pensée que la manière de s'approprier le concret, de le reproduire sous la forme d'un concret pensé. Mais ce n'est nullement là le procès de la genèse du concret lui-même. Par exemple, la catégorie économique la plus simple, mettons la valeur d'échange, suppose la population, une population produisant dans des conditions déterminées; elle suppose aussi un certain genre de famille, ou de commune, ou d'État, etc. Elle ne peut jamais exister autrement que sous forme de relation unilatérale et abstraite d'un tout concret, vivant, déjà donné. Comme catégorie, par contre, la valeur d'échange mène une existence antédiluvienne. Pour la conscience - et la conscience philosophique est ainsi faite que pour elle la pensée qui conçoit constitue l'homme réel et, par suite, le monde n'apparaît comme réel qu'une fois conçu - pour la conscience, donc, le mouvement des catégories apparaît comme l'acte de production réel - qui reçoit une simple impulsion du dehors et on le regrette - dont le résultat est le monde; et ceci (mais c'est encore là une tautologie) est exact dans la mesure où la totalité concrète en tant que totalité pensée, en tant que représentation mentale du concret, est en fait un produit de la pensée, de la conception; il n'est par contre nullement le produit du concept qui s'engendrerait lui-même, qui penserait en dehors et au-dessus de la vue immédiate et de la représentation, mais un produit de l'élaboration de concepts à partir de la vue immédiate et de la représentation. Le tout, tel qu'il apparaît dans l'esprit comme une totalité pensée, est un produit du cerveau pensant, qui s'approprie le monde de la seule façon qu'il lui soit possible, d'une façon qui diffère de l'appropriation de ce monde par l'art, la religion, l'esprit pratique. Après comme avant, le sujet réel subsiste dans son indépendance en dehors de l'esprit; et cela aussi longtemps que l'esprit a une activité purement spéculative, purement théorique. Par conséquent, dans l'emploi de la méthode théorique aussi, il faut que le sujet, la société, reste constamment présent à l'esprit comme donnée première.

6. Karl Marx, *Le Capital*, Préface de la première édition (1867)

Il ne faut point se faire d'illusions. De même que la guerre d'Indépendance américaine au XVIII^e siècle a sonné la cloche d'alarme pour la classe moyenne en Europe, de même la guerre civile américaine au XIX^e siècle a sonné le tocsin pour la classe ouvrière européenne. En Angleterre, la marche du bouleversement social est visible à tous les yeux; à une certaine période, ce bouleversement aura nécessairement son contrecoup sur le continent. Alors il revêtira dans son allure des formes plus ou moins brutales ou humaines selon le degré de développement de la classe des travailleurs. Abstraction faite de motifs plus élevés, leur propre intérêt commande donc aux classes régnautes actuelles d'écarter tous les obstacles légaux qui peuvent gêner le développement de la classe ouvrière. C'est en vue de ce but que j'ai accordé dans ce volume une place si importante à l'histoire, au contenu et aux résultats de la législation anglaise sur les grandes fabriques. Une nation peut et doit tirer un enseignement de l'histoire d'une autre nation. Lors même qu'une société est arrivée à découvrir la piste de la loi naturelle qui préside à son mouvement, et le but final de cet ouvrage est de dévoiler la loi économique du mouvement de la

société moderne, elle ne peut ni dépasser d'un saut ni abolir par des décrets les phases son développement naturel; mais elle peut abréger la période de la gestation, et adoucir les maux de leur enfantement.

7. Karl Marx, *Le Capital*, Postface à la 2e édition allemande (trad. Jean-Pierre Lefebvre), 1873

Certes, le mode d'exposition doit se distinguer formellement du mode d'investigation. A l'investigation de faire sienne la matière dans le détail, d'en analyser les diverses formes de développement et de découvrir leur lien intime. C'est seulement lorsque cette tâche est accomplie que le mouvement réel peut être exposé en conséquence. Si l'on y réussit et que la vie de la matière traitée se réfléchit alors idéellement, il peut sembler que l'on ait affaire à une construction a priori.

Dans son fondement, ma méthode dialectique n'est pas seulement différente de celle de Hegel, elle est son contraire direct. Pour Hegel, le procès de la pensée, dont il va jusqu'à faire sous le nom d'Idée un sujet autonome, est le démiurge du réel, qui n'en constitue que la manifestation extérieure. Chez moi, à l'inverse, l'idéal n'est rien d'autre que le matériel transposé et traduit dans la tête de l'homme.

J'ai critiqué le côté mystificateur de la dialectique hégélienne il y a près de 30 ans, à une époque où elle était encore à la mode. Mais au moment même où je rédigeais le premier volume du *Capital*, les épigones grincheux, prétentieux et médiocres qui font aujourd'hui la loi dans l'Allemagne cultivée se complaisaient à traiter Hegel comme le brave Moses Mendelssohn avait, du temps de Lessing, traité Spinoza, c'est-à-dire en « chien crevé ». Aussi me déclarai-je ouvertement disciple de ce grand penseur et même, dans le chapitre sur la théorie de la valeur, j'eus la coquetterie de reprendre ici et là sa manière spécifique de s'exprimer. La mystification que la dialectique subit entre les mains de Hegel n'empêche aucunement qu'il ait été le premier à en exposer les formes générales de mouvement de façon globale et consciente. Chez lui elle est sur la tête. Il faut la retourner pour découvrir le noyau rationnel sous l'enveloppe mystique.

Dans sa forme mystifiée, la dialectique devint une mode allemande, parce qu'elle semblait glorifier l'état de choses existant. Dans sa configuration rationnelle, elle est un scandale et une abomination pour les bourgeois et leurs porte-parole doctrinaires, parce que dans l'intelligence positive de l'état de choses existant elle inclut du même coup l'intelligence de sa négation, de sa destruction nécessaire, parce qu'elle saisit toute forme faite dans le flux du mouvement et donc aussi sous son aspect périssable, parce que rien ne peut lui en imposer, parce qu'elle est, dans son essence, critique et révolutionnaire.

C'est dans les vicissitudes du cycle périodique parcouru par l'industrie moderne que le sens pratique du bourgeois perçoit de la façon la plus frappante que le mouvement de la société capitaliste est plein de contradictions – et dans l'apogée de ce cycle : la crise générale. Nous n'en percevons encore que les prodromes, mais elle approche de nouveau, et par l'universalité de la scène où elle se jouera, et par l'intensité de ses effets, elle fera rentrer de la dialectique dans les têtes, jusques et y compris dans celles des petits chéris du nouveau Saint Empire prusso-germanique.

8. Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, ch. 12 (trad. Jean-Pierre Lefebvre)

Le mécanisme social de production composé d'un grand nombre de travailleurs partiels individuels appartient au capitaliste. La force productive qui naît de la combinaison des travaux se présente donc comme force productive du capital. Non seulement la manufacture proprement dite soumet le travailleur autrefois indépendant au commandement et à la discipline du capital, mais elle crée par ailleurs une structure hiérarchique entre les travailleurs eux-mêmes. Alors que la coopération simple laisse, en gros, intact le mode de travail des individus singuliers, la manufacture le révolutionne de fond en comble et prend la force de travail individuelle à sa racine. Elle fait du travailleur un infirme et une monstruosité en cultivant, comme dans une serre, son savoir-faire de détail, tout en étouffant un monde de pulsions et de talents productifs, un peu comme dans les États de la Plata, on abat une bête entière uniquement pour faire main basse sur sa peau et sa graisse. Non seulement les divers travaux partiels sont répartis entre différents individus ; mais l'individu lui-même est divisé, transformé en mécanisme automatique d'un

travail partiel, réalisant ainsi la fable stupide de Menenius Agrippa¹, où l'on voit un homme représenter un simple fragment de son propre corps². Si, à l'origine, le travailleur vendait sa force de travail au capital parce que lui manquaient les moyens matériels de produire une marchandise, désormais sa force de travail individuelle n'est plus elle-même d'aucun service si elle n'est pas vendue au capital. Elle ne fonctionne plus que dans un système de connexion qui n'existe lui-même qu'après qu'elle a été vendue, dans l'atelier du capitaliste³. Rendue inapte, par sa conformation naturelle, à faire quelque chose d'autonome, l'ouvrier de manufacture ne développe plus d'activité productive que comme accessoire de l'atelier du capitaliste. De même que le peuple élu portait inscrit sur le front qu'il était la propriété de Jéhova, la division du travail inscrit au fer rouge sur l'ouvrier de manufacture la marque qui le désigne comme propriété du capital. Tout l'ensemble de connaissances, de clairvoyance et de volonté que le paysan ou l'artisan indépendants peuvent développer, y compris à petite échelle, un peu comme le sauvage exerce tout art de la guerre à la façon d'une ruse personnelle, tout cela n'est plus maintenant requis que pour le tout de l'atelier. L'échelle des potentialités spirituelles de la production s'agrandit d'un côté, parce que de beaucoup d'autres côtés elles disparaissent. Ce que les travailleurs partiels perdent se concentre face à eux, dans le capital⁴.

9. Karl Marx, *La guerre civile en France (1871)*

La Commune de Paris devait, bien entendu, servir de modèle à tous les grands centres industriels de France. Le régime de la Commune une fois établi à Paris et dans les centres secondaires, l'ancien gouvernement centralisé aurait, dans les provinces aussi, dû faire place au gouvernement des producteurs par eux-mêmes. Dans une brève esquisse d'organisation nationale que la Commune n'eut pas le temps de développer, il est dit expressément que la Commune devait être la forme politique même des plus petits hameaux de campagne et que dans les régions rurales l'armée permanente devait être remplacée par une milice populaire à temps de service extrêmement court. Les communes rurales de chaque département devaient administrer leurs affaires communes par une assemblée de délégués au chef-lieu du département, et ces assemblées de département devaient à leur tour envoyer des députés à la délégation nationale à Paris ; les délégués devaient être à tout moment révocables et liés par le mandat impératif de leurs électeurs. Les fonctions, peu nombreuses, mais importantes, qui restaient encore à un gouvernement central, ne devaient pas être supprimées, comme on l'a dit faussement, de propos délibéré, mais devaient être assurées par des fonctionnaires de la Commune, autrement dit strictement responsables. L'unité de la nation ne devait pas être brisée, mais au contraire organisée par la Constitution communale ; elle devait devenir une réalité par la destruction du pouvoir d'État qui prétendait être l'incarnation de cette unité, mais voulait être indépendant de la nation même, et supérieur à elle, alors qu'il n'en était qu'une excroissance parasitaire. Tandis qu'il importait d'amputer les organes purement répressifs de l'ancien pouvoir gouvernemental, ses fonctions légitimes devaient être arrachées à une autorité qui revendiquait une prééminence au-dessus de la société elle-même, et rendues aux serviteurs responsables de la société. Au lieu de décider une fois tous les trois ou six ans quel membre de la classe dirigeante devait « représenter » et fouler aux pieds le peuple au Parlement, le suffrage universel devait servir au peuple constitué en communes, comme le suffrage individuel sert à tout autre employeur en quête d'ouvriers, de contrôleurs et de comptables pour son affaire. Et c'est un fait bien connu que les sociétés, comme les individus, en matière d'affaires véritables, savent généralement mettre chacun à sa place et, si elles font une fois une erreur, elles savent la redresser promptement. D'autre part,

¹. En 494 avant J.-C., d'après la légende, le patricien Menenius Agrippa aurait ramené à la raison les plébéiens en révolte, en leur racontant la célèbre parabole des membres et de l'estomac, première version connue d'une économie politique "organiciste", qui identifie la nation à un corps humain.

². Chez les coraux, chaque individu constitue effectivement l'estomac du groupe tout entier. Mais il lui procure de la nourriture, contrairement au patricien romain qui, lui, la lui enlevait.

³. "L'ouvrier, qui porte dans son bras tout un métier, peut aller partout exercer son industrie et trouver des moyens de subsister : l'autre (le travailleur de manufacture) n'est qu'un accessoire qui, séparé de ses confrères, n'a plus ni capacité, ni indépendance et qui se trouve forcé, d'accepter la loi qu'on juge à propos de lui imposer". (Heinrich von Storch, *Cours d'économie politique*, Petersbourg, 1815, t. 1, p. 204).

⁴. Adam Ferguson, *History of Civil Society*, Edimbourg, 1767, p. 181 : "Il faut sans doute que l'un gagne ce que l'autre a perdu".

rien ne pouvait être plus étranger à l'esprit de la Commune que de remplacer le suffrage universel par une investiture hiérarchique. (...)

La classe ouvrière n'espérait pas des miracles de la Commune. Elle n'a pas d'utopies toutes faites à introduire par décret du peuple. Elle sait que pour réaliser sa propre émancipation, et avec elle cette forme de vie plus haute à laquelle tend irrésistiblement la société actuelle en vertu de son propre développement économique, elle aura à passer par de longues luttes, par toute une série de processus historiques, qui transformeront complètement les circonstances elles-mêmes. Elle n'a pas à réaliser d'idéal, mais seulement à libérer les éléments de la société nouvelle que porte dans ses flancs la vieille société bourgeoise qui s'effondre. Dans la pleine conscience de sa mission historique et avec la résolution héroïque d'être digne d'elle dans son action, la classe ouvrière peut se contenter de sourire des invectives grossières des laquais de presse et de la protection sentencieuse des doctrinaires bourgeois bien intentionnés qui débitent leurs platitudes d'ignorants et leurs marottes de sectaires, sur le ton d'oracle de l'infaillibilité scientifique.

10. Louis Althusser, *Pour Marx*, VI. Sur la dialectique matérialiste, La Découverte, pp. 167-168 (1965)

Par pratique en général nous entendons tout processus de transformation d'une matière première donnée déterminée, en un produit déterminé, transformation effectuée par un travail humain déterminé, utilisant des moyens (de « production ») déterminés. Dans toute pratique ainsi conçue, le moment (ou l'élément) déterminant du processus n'est ni la matière première, ni le produit, mais la pratique au sens étroit : le moment du travail de transformation lui-même, qui met en œuvre, dans une structure spécifique, des hommes, des moyens et une méthode technique d'utilisation des moyens. Cette définition générale de la pratique inclut en soi la possibilité de la particularité : il existe des pratiques différentes, réellement distinctes, bien qu'appartenant organiquement à une même totalité complexe. La « pratique sociale », l'unité complexe des pratiques existant dans une société déterminée, comporte ainsi un nombre élevé de pratiques distinctes. Cette unité complexe de la « pratique sociale » est structurée, nous verrons comment, de sorte que la pratique déterminante en dernier ressort y est la pratique de transformation de la nature (matière première) donnée, en produits d'usage par l'activité des hommes existants, travaillant par l'emploi méthodiquement réglé de moyens de production déterminés, dans le cadre de rapports de production déterminés. Outre la production, la pratique sociale comporte d'autres niveaux essentiels : la pratique politique - qui, dans les partis marxistes, n'est plus spontanée mais organisée sur la base de la théorie scientifique du matérialisme historique, et qui transforme sa matière première : les rapports sociaux en un produit déterminé (de nouveaux rapports sociaux) ; la pratique idéologique (l'idéologie, qu'elle soit religieuse, politique, morale, juridique ou artistique, transforme elle-aussi son objet : la « conscience » des hommes) ; et enfin la pratique théorique. On ne prend pas toujours au sérieux l'existence de l'idéologie comme pratique : cette reconnaissance préalable est pourtant la condition indispensable à toute théorie de l'idéologie. On prend plus rarement encore au sérieux l'existence d'une pratique théorique : cette condition préalable est pourtant indispensable à l'intelligence de ce qu'est, pour le marxisme, la théorie elle-même et son rapport à la « pratique sociale ». Ici, une seconde définition. Par théorie, nous entendons donc, à cet égard, une forme spécifique de la pratique, appartenant elle aussi à l'unité complexe de la « pratique sociale » d'une société humaine déterminée. La pratique théorique rentre sous la définition générale de la pratique. Elle travaille sur une matière première (des représentations, concepts, faits) qui lui est donnée par d'autres pratiques, soit « empiriques », soit « techniques », soit « idéologiques ». Dans sa forme la plus générale, la pratique théorique ne comprend pas seulement la pratique théorique scientifique, mais également la pratique théorique préscientifique, c'est-à-dire « idéologique » (les formes de « connaissance » constituant la préhistoire d'une science et leurs « philosophies »). La pratique théorique d'une science se distingue toujours nettement de la pratique théorique idéologique de sa préhistoire : cette distinction prend la forme d'une discontinuité « qualitative » théorique et historique, que nous pouvons désigner, avec Bachelard, par le terme de « coupure épistémologique ».

11. Stuart Hall, "A Reading of Marx's 1857 Introduction to *The Grundrisse*" (1973)

The three cardinal points of his transformation of Political Economy, which he identified to Engels in a letter - on surplus value, labour-power and the real relations behind the wages-form - constitute a small part only of the transformations of the Ricardian system which he accomplished. In a thousand other ways, *Capital*, in the doubleness of its unmasking and reformulations, its long suspensions (while Marx lays bare the circuits of capital "as if they were really so", only to show, in a later section, what happens when we return this « pure case » to its real connections), and its transitions, lays the foundation of a "scientific" critique of the laws of capitalist production. Yet it remains a critique to the end: indeed, the critique appears (to return to the 1857 text) as the form of the scientificity of his method.

The nature of this "end" must be spelled out. It was not an attempt to erect a scientifically self-sufficient theory to replace the inadequate structure of Political Economy; his work is not a theoreticist replacement of one knowledge by another. Formed as it was, principally, in the aftermath of the 1848 upheavals, Marx's thought did, clearly, increasingly cast itself in the form of theoretical work, though: this was – contrary to some impressions – by no means all that he was doing in the period between 1850 and his death. No doubt the complexity of the work imposed its own rhythms. Yet for all that, the theoretical labour of which the successive drafts and pre-drafts of *Capital* were the result had, as its prospective "end" – paradoxically – something other than the "founding of a science". That is why historical materialism, though "scientific", is not a science like others which have contended with it for supremacy in this field. We cannot pretend, as yet, to have mastered in any way the extremely complex articulations which connect the scientific forms of historical materialism with the revolutionary practice of a class in practice. But I think we have been right to assume that, the power, the historical significance and the grip of Marx's theories are related, in some way we do not yet fully understand, precisely to this double articulation of theory and practice (one of the fascinations of the 1857 Introduction is that it makes this question – admittedly, in a theoretical form – the self-conscious centre of the inquiry, in a way which is more – thoroughly disguised in the substantive analyses of *Capital*). We are by now familiar with a kind of "reading" of the more polemical texts – like the *Manifesto* – where the theory is glimpsed, so to speak, refracted through the political analysis and rhetoric. But we are still easily confused when, in the later texts, the movement of the classes in struggle are glimpsed, so to speak, refracted through the theoretical constructs and arguments. It is a strong temptation to believe that, in the latter, only Science holds the field. At the same time, we must register our dissatisfaction with the manner in which this dialectical difficulty at the heart of Marx's enterprise has been resolved, as it were, "from the other side". If the 1857 Introduction shows, conclusively, that Marx's method is not the method of positivist science, it also demonstrates that there is no simple theory of praxis to be won from his mature work either.

Marx's mature method, then, does not consist – we would argue – of an attempt to found a closed theoreticist replacement of bourgeois Political Economy. Not does it represent an idealist replacement of alienated bourgeois relations by "truly human" ones". For great sections his work consists of the profoundly revolutionary, critical task of showing exactly how the laws of political economy really worked. They worked, in part, through their very formalism: he patiently analyses and unpacks the "phenomenal forms". They worked by representing themselves, in theory and consciousness, in a mystified and inverted form, as something other than they really were. Thus, in everyday consciousness, wages appear as a proper and equivalent return to labour: for its part in production. Only if labour is seen as a commodity which is also not a commodity, a power, a source not only of "value" but of surplus-value, can it be shown that wages are, indeed, a mystified though necessary "form" with another, deeper, contradictory relation hidden within it. Marx's critique, then, takes us to the level at which the real relations of capitalism can be penetrated and revealed. In formulating the nodal points of this critique of Political Economy – the highest expression of these relations grasped as mental categories – provided the only possible starting point. Marx begins there. *Capital* then remains "A Critique of Political Economy", not "Communism: An alternative to Capitalism". The notion of a "break" – final, thorough, complete – by Marx with Political Economy is, ultimately, an idealist notion, even when the "break" is marked in the name of dividing science from ideology: a notion which does not and cannot do justice to the real complexities of the relations between revolutionary practice and a theoretical labour – *Capital* and all that led up to it – which could both strip bourgeois relations to their foundations, but which could

not replace the laws of those relations, as expressed in Political Economy, in theory because it has not yet replaced them in practice.

Much the same seems to be true of Marx's relation to Hegel, though here a substantive “break” is easier to identify – and, for what it is worth, is identified time and again for us by Marx himself. (...) Could something remain of Hegel's method – which a thorough going transformation would rescue – when his system had to be totally abandoned as mystification and idealist rubbish? But that is like asking whether, since Ricardo marked the closure of a bourgeois science (and was a rich banker to boot) there was anything which the founder of historical materialism could learn from him. Clearly, there was: clearly he did. He never ceased to learn from Ricardo, even when in the throes of dismantling him. He never ceased to take his bearings from classical Political Economy, even when he knew it could not finally think outside its bourgeois skin. In the same way, whenever he returns to the wholly unacceptable substance of the Hegelian system, he always pinpoints, in the same moment, what it is he learned from “that mighty thinker”, what had to be turned “right-side-up” to be of service. This did not make the mature Marx “a Hegelian” any more than *Capital* made Marx a Ricardian. To think this is to misunderstand profoundly the nature of the critique as a form of knowledge, and the dialectical method.