

Collection dirigée par
Jean-Pierre Zarader

Le vocabulaire de **Marx**

Emmanuel Renault



Marx bénéficie aujourd'hui encore d'une popularité bien singulière. Le marxisme, comme mouvement théorique et politique, a contribué à doter sa pensée d'une notoriété considérable, mais il l'a popularisée tout en confondant ce qui lui revient en propre et ce qu'ont dit de lui, son collaborateur Engels et ses héritiers (Kautsky, Lénine...). « Ce qui est bien connu est en général, précisément parce qu'il est bien connu, non connu »¹, cette remarque de Hegel s'applique parfaitement au fondateur du marxisme. De sa pensée, on ne retient généralement que quelques maîtres-mots qui, curieusement, ne figurent pas sous sa plume : infrastructure, matérialisme historique, conscience de classe, etc., alors qu'on ignore le plus souvent l'importance de concepts aux multiples occurrences : individu, besoin, tendance, etc. De la crise du marxisme, on pouvait donc attendre avec Althusser² une lecture plus lucide de Marx — Feuerbach aurait parlé « d'hydrothérapie », c'est-à-dire de cure par la douche froide, de « l'usage de l'eau froide de la religion naturelle »³. L'effondrement du « socialisme réel » a effectivement accéléré le processus de transformation de Marx en auteur classique, mais l'image qui se diffuse aujourd'hui dans le public cultivé est tout aussi simpliste que celle que feu le marxisme officiel tentait de faire monde. La pensée marxienne n'y a rien gagné : l'histoire semble lui avoir fait perdre une bonne part de son intérêt politique, et puisqu'on ne connaît d'elle que quelques idées simplistes, elle n'éveille pas davantage d'intérêt théorique.

Alors que la fonction des vocabulaires consacrés à des auteurs classiques est de tenter de nous rendre leur pensée plus familière, peut-être faut-il rendre Marx un peu moins familier pour rendre lisibles les textes qu'il a écrit. Si sa pensée est aujourd'hui difficilement accessible, c'est peut-être parce qu'il fut trop écrit dans le style du dictionnaire de la phi-

1. Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1997, p. 91.

2. L. Althusser, « Enfin la crise du marxisme ! », in *II Manifesto, Pouvoir et opposition dans les sociétés post-révolutionnaires*, Seuil, 1978, p. 242-253.

3. L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, trad. J.-P. Osier, Maspéro, 1982, p. 93.

losophie marxiste¹, et pas assez dans celui du dictionnaire historique et critique (sur le modèle du dictionnaire dirigé par G. Labica et G. Bensussan² à l'égard duquel nous reconnaissons ici notre dette et auquel nous renvoyons le lecteur pour d'éventuels approfondissements). On insistera donc dans ce qui suit sur les termes mêmes dans lesquels Marx élabore ses idées (même lorsqu'ils sont masqués par les traductions), ainsi que sur les innovations, les hésitations et les difficultés inscrites dans un certain nombre de concepts centraux. La pensée marxienne semblera sans doute y perdre en cohérence, mais elle apparaîtra ainsi sous son propre jour, celui d'une entreprise critique soucieuse de rapporter la lutte contre la société bourgeoise à ses fondements théoriques, d'une polémique prise dans le mouvement de l'histoire et des luttes politiques, indifférente aux systématisations factices et profondément étrangère à tout dogmatisme.

1. Pour un exemple de cette littérature, nous nous sommes référés à M. Buhr et A. Kosing, *Kleines Wörterbuch der Marxistisch-Leninischen Philosophie*, Dietz Verlag, Berlin, 1966.

2. G. Labica, G. Bensussan, *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, 1985 (2^e éd. revue et augmentée). Voir également, W. F. Haug, *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Argument Verlag, Berlin, 1994 sq.

Action historique (*geschichtliche Aktion*)

* La catégorie d'action historique, empruntée à Bruno Bauer, est utilisée à différentes reprises dans la *Sainte Famille* (1845) dans le cadre de la polémique avec Edgar et Bruno Bauer (SF48, 104, 109). Il s'agit alors pour Marx d'insister sur le fait que c'est l'agir et non l'esprit qui fait l'histoire (SF101-102, 108-109, 145), que l'agir historique a pour sujet la masse et non l'individu (SF103-104), et que les masses sont agissantes dans l'histoire lors d'épisodes révolutionnaires. La *Sainte Famille* dit à ce propos que la Révolution française peut représenter « toutes les grandes “actions” de l'histoire » (SF104), *L'Idéologie allemande*, que « ce n'est pas la critique, mais la révolution qui est la force motrice de l'histoire » (IA39). Dans les *Thèses sur Feuerbach*, l'action historique, entendue en ce triple sens d'activité objective, sociale et révolutionnaire, sera rebaptisée « activité révolutionnaire, pratique-critique » (Th1), ou « pratique révolutionnaire » (Th3).

** L'analyse de l'agir historique permet à la *Sainte Famille* de souligner le rôle moteur de l'intérêt : « “l'idée” a toujours échoué lamentablement dans la mesure où elle était distincte de “l'intérêt” » (SF103). Les intérêts dont parle Marx sont eux-mêmes l'expression de besoins, et plus précisément de besoins essentiels qui « sont eux-mêmes les fondements ultimes de la satisfaction des peuples » (IH, P93). La satisfaction des besoins fournit la motivation de l'agir révolutionnaire (IA285), mais si les besoins essentiels jouent un rôle décisif dans l'histoire, c'est surtout à travers l'expérience négative de leur non-satisfaction et de la dégradation (*Verworfenheit*) qu'elle implique. La « révolte contre la dégradation » (SF47), la « résistance » au mouvement qui mène à « l'extrême dégradation » (OI524-525, 532-533), tel est le motif de la lutte révolutionnaire.

Bien que le rôle déterminant revienne aux intérêts, la conscience et les idées conservent un rôle décisif (SF47). D'où l'objectif philosophique et politique d'une « réforme de la conscience » consistant à « réveiller des rêves que le monde fait sur lui-même » (P46), à « rendre l'oppression effective plus oppressive encore en lui ajoutant la conscience de l'oppression » (IH, P93) ; d'où l'utilité d'une organi-

sation syndicale et politique susceptible de transformer le prolétariat de « masse » en « classe pour soi » (MP, OI133-135). Cependant, ce n'est pas tant conscience révoltée que le développement révolutionnaire qui fournit aux luttes leur conscience adéquate. C'est en ce sens que la *Sainte Famille* écrit que « la Révolution française a fait germer des idées qui mènent au-delà des idées de tout l'ancien état du monde » (SF145), et que *L'Idéologie allemande* soutient que « pour produire massivement cette conscience communiste, aussi bien que pour faire triompher la cause elle-même, il faut une transformation qui touche la masse des hommes ; laquelle ne peut s'opérer que dans un mouvement pratique, dans une révolution » (IA37).

*** L'analyse de l'action historique évite soigneusement de faire intervenir des déterminants moraux ou toute autre référence au devoir être : « Il ne s'agit pas de savoir quel objectif (*Ziel*) tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se représente momentanément. Il s'agit de savoir ce qu'il est et ce que, conformément à cet être, il sera contraint historiquement de faire. Son objectif et son action historique lui sont tracés, de manière tangible et irrévocable, dans sa propre situation, comme dans toute l'organisation de la société civile actuelle » (SF48). Ce privilège de l'être sur le devoir-être pose le problème de l'anti-utopisme (voir **Communisme**) et de l'amoralisme de Marx¹. L'« activité pratique-critique » n'a pas d'autre normativité, pas d'autre « vocation » (IA285) que celle que lui confèrent les besoins. Si la critique théorique veut seconder la critique pratique, elle doit partir de la « conscience immanente » (IA462) de l'agir historique, elle doit définir les objectifs d'un point de vue « réaliste » (G, OI1421), en partant des ressorts effectifs de l'action historique. La description de la société communiste suppose certes une définition de la justice (« à chacun ses besoins ») et une éthique de l'individualité (voir **Individu**), mais ces éléments « éthiques » ne sont pas les principes de la critique.

1. La question de la cohérence de la position marxienne fait sur ce point l'objet d'un débat dont on trouvera les différentes positions dans les articles suivants : S. Petrucciani, « Marx and Morality. Le débat anglo-saxon sur Marx, l'éthique et la justice », in *Actuel Marx*, n°10, 1991, p. 147-166 ; A. Tosel, « Marx, la justice et sa production », in *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Kimé, 1996, p. 75-103 ; E. Renault, « Le "problème" de la morale chez Marx », in *Philosophie, Philosophie*, n°7, 1997, p. 98-104 ; Y. Quinioux, « Quelle normativité pour la critique du capitalisme : éthique ou morale ? », in *Actuel Marx*, n°25, 1999, p. 83-97.

Activation (*Betätigung*) (voir Pratique)

Aliénation (*Entfremdung, Entäusserung, Veräusserung*)

* Chez Hegel, dessaisissement (*Entäusserung*) et aliénation (*Entfremdung*) désignent respectivement le devenir autre qui accompagne toute objectivation et le devenir étranger à soi dans une altérité irréductible. Marx ne conserve pas ces nuances, comme on le voit aux définitions qu'il donne de ces termes : « L'aliénation (*Veräusserung*), est la pratique du dessaisissement (*Entäusserung*), [...] en tant qu'il est imbu de préjugés religieux, l'homme ne sait objectiver son être qu'en en faisant un être étranger (*fremd*) » (QJ, P87). Le thème hégélien du dessaisissement comme moment nécessaire de la réalisation et de la conquête de soi est néanmoins conservé (IH, P106-107) (Ms78, 149, 165, 178).

L'usage proprement marxien du concept d'aliénation est déterminé par l'interprétation feuerbachienne de la religion comme conscience inversée : l'homme se croyant trop fini pour posséder les prédicats infinis (connaissance infinie, volonté infinie, amour infini) qui le définissent, il les attribue à un être distinct de lui et se réduit à sa simple créature. C'est bien en ce double sens d'une dépossession et d'une domination du créateur par sa créature que Marx entend l'aliénation dans les *Manuscrits de 44* : « l'objet que le travail produit, son produit, se dresse devant lui comme un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur [...] ; cette réalisation du travail apparaît comme la perte pour l'ouvrier de sa réalité, l'objectivation comme perte de l'objet, l'appropriation comme aliénation, le dessaisissement » (Ms109). Les innovations marxiennes tiennent au fait que l'aliénation religieuse est rapportée à l'aliénation politique et sociale dans *l'Introduction* de sa *Critique de la philosophie hégélienne du droit*, puis à l'aliénation philosophique et économique dans les *Manuscrits de 44*. L'aliénation cesse ainsi de désigner le rapport de la conscience et de ses objets, pour désigner une relation pratique ; d'où la définition de l'aliénation (*Veräusserung*) par « la pratique du dessaisissement ».

** Le rôle du concept d'aliénation varie considérablement au cours de l'évolution de la pensée marxienne. On peut distinguer au moins

trois problématiques distinctes : a) celle de la *Critique du droit politique hégélien* et de la *Question Juive*, b) celle des *Manuscripts de 44* et c) celle de la critique de l'économie politique. C'est seulement au cours des deux premières périodes que le concept joue un rôle décisif.

a) La signification proprement marxienne du concept d'aliénation est tout d'abord solidaire de la critique de la politique développée en 1843. La critique feuerbachienne de la religion y est transposée à la politique, dans le cadre d'une problématique déterminée par le couple conceptuel de l'aliénation et de l'émancipation. Cette première critique de la politique est avant tout une critique de la Révolution française. Il s'agit pour Marx de faire apparaître l'insuffisance d'une émancipation politique qui reste « abstraite » puisqu'elle ne se propage pas aux autres facettes de l'existence sociale de l'homme. L'objectivation de la liberté sous une forme séparée (État) et dominante (domination de la loi et de la constitution) est comparée à l'objectivation religieuse de l'essence de l'homme en des termes feuerbachiens (MK68-72). Cette critique de la politique comporte néanmoins un moment non feuerbachien, car la Révolution française, première affirmation de la liberté populaire, est interprétée comme un progrès décisif. L'aliénation politique n'est pas conçue comme la perte de la dimension fondamentale de l'existence humaine, mais comme sa conquête, comme la conquête de la liberté sous une forme séparée, c'est-à-dire comme une première forme d'émancipation qu'il s'agit d'« accomplir » en transformant « l'émancipation politique » en « émancipation humaine » (QJ, P79).

b) Les *Manuscripts de 44* transposent la critique feuerbachienne de la religion en critique de l'économie dans le cadre d'une problématique déterminée par le couple conceptuel de l'aliénation et de l'appropriation (*Aneignung*). La critique du travail aliéné dénonce la dépossession des forces essentielles de l'homme et leur transformation en une objectivité indépendante et dominante (argent, capital) (Ms109, 195), tout en définissant l'horizon communiste de leur réappropriation : « Le communisme comme suppression positive de la propriété privée comme autoaliénation humaine (*menschliche Selbstenfremdung*), et par là même, comme appropriation effective de l'essence humaine par et pour l'homme » (Ms144). L'aliénation

des forces productives est donc bien à considérer ici comme une perte et un appauvrissement, mais cet appauvrissement subjectif permet un développement qui donne à l'aliénation la fonction d'une étape nécessaire : « L'être humain devait être réduit à cette pauvreté absolue pour pouvoir engendrer sa richesse intérieure en partant de lui-même » (Ms149).

c) Dès *L'Idéologie allemande*, le concept d'aliénation fait les frais de la « sortie » marxienne de la philosophie (IA312). Le *Manifeste* accusera encore le trait (MC, P431). Même si la notion perd définitivement son statut de maître-mot, elle conserve cependant quelques usages dans les différentes critiques de l'économie politique, notamment pour décrire le processus d'inversion réelle de l'essence dans l'apparence des rapports économiques (TPIII591).

*** Deux traditions interprétatives ont tiré argument de la quasi disparition de la notion pour contester son importance philosophique. Afin de relativiser le rôle qu'elle joue dans la pensée de Marx, le marxisme léninisme a subordonné l'aliénation à l'exploitation et à la contradiction des forces productives et des rapports de production¹. Quant à l'école Althusserienne, elle souligna que l'aliénation a partie liée à une problématique de l'essence humaine qui est incompatible avec les thèses fondamentales de la conception matérialiste de l'histoire². Dans les *Manuscrits de 44*, l'aliénation est en effet interprétée comme le processus au cours duquel des rapports sociaux déterminés conduisent l'homme à une vie non conforme à son essence. Mais la critique de l'aliénation y développe également un thème indépendant de toute référence à l'essence humaine : du fait de sa finitude irréductible, l'existence est toujours liée à son extériorisation dans les objets dont elle dépend (Ms155-157, 170-172) de sorte que le rapport à soi est toujours médié par l'extériorité et que dans certaines conditions, l'extériorité peut remettre en cause ce rapport à soi : « l'appropriation comme aliénation » (Ms109).

1. Voir par exemple, art. « Entfremdung », in M. Buhr, A. Kosing, *Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie*, Dietz Verlag, Berlin, 1975.

2. L. Althusser, « Marxisme et humanisme », in *Pour Marx*, Maspéro, 1965.

Appropriation (*Aneignung*) (voir Aliénation)

Base/Édifice (*Basis/Überbau*)

* Dans l'Avant-propos de la *Contribution à la critique de l'économie politique*, le couple conceptuel de la base et de l'édifice est destiné à enraciner la vie consciente et les institutions dans un sol économique : « l'ensemble de ces rapports de production constitue la structure (*Bau*) économique de la société, la base (*Basis*) réelle sur laquelle s'élève un édifice (*Überbau*) juridique et politique auquel correspondent des formes déterminées de la conscience sociale » (AP, P488).

** Suivant ce texte, le matérialisme de Marx comporte une complexité et une souplesse que ne laisse plus entendre le couple conceptuel classique (mais absent sous la plume de Marx) de l'infrastructure et de la superstructure. La réduction à la base n'est en effet présentée a) ni comme un rapport mécanique entre termes homogènes, b) ni comme une relation directe.

a) On relèvera tout d'abord la nature des verbes qui décrivent le rapport de la vie consciente, de l'édifice des institutions sociales et de la base économique : s'élever (*sich erheben*), correspondre (*entsprechen*). La thèse suivant laquelle « le commerce matériel des hommes est une émanation directe (*direkter Ausfluss*) de leurs rapports matériels » n'est pas non plus à entendre au sens d'une causalité mécanique, comme l'indique son contexte immédiat : « La production des idées, des représentations, de la conscience, est d'abord immédiatement mêlée (ou enlacée : *verflochten*) à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes » (IA20). Plutôt qu'à une détermination univoque, nous avons ici affaire à une condition : « Le mode de production de la vie matérielle conditionne en général le développement de la vie sociale, politique et culturelle » (AP, P488). Le propre de la conception matérialiste de l'histoire est d'expliquer l'édifice des institutions et des représentations par ce conditionnement économique, tout en tenant compte du fait qu'un changement de la base économique implique un bouleversement de l'édifice qui peut être « plus ou moins rapide » (P489) et « qu'une même base économique (la même quant à ses conditions fondamen-