

Membre de l'université Paris Lumières

Iago de Macedo Mendes

Au-delà des droits de l'homme : L'émancipation humaine chez Marx (1835-1883)

Thèse présentée et soutenue publiquement le 19/12/2024
en vue de l'obtention du doctorat de Histoire du droit et des institutions de
l'Université Paris Nanterre sous la direction de M. Remy Scialom (Université d'Aix-
Marseille)

Jury * :

Rapporteur·e :	Mme Géraldine Cazals	Professeur à l'Université de Bordeaux
Rapporteur·e :	Mme Karen Fiorentino	Professeur à l'Université de Bourgogne
Membre du jury :	Mme Luisa Brunori	Directrice de Recherches au CNRS et Professeur attaché à l' École Normale Supérieure I PSL, Paris
Membre du jury :	M. Jean-Louis Halpérin	Professeur à l'École Normale Supérieure I PSL, Paris
Membre du jury :	M. Julien Broch	Maître de Conférences HDR à Aix- Marseille Université.
Directeur de thèse:	M. Rémy Scialom	Maître de Conférences HDR à Aix- Marseille Université

REMERCIEMENTS

En premier lieu, je tiens à exprimer ma gratitude envers mon directeur de thèse. Sa liberté d'esprit et sa confiance à mon égard ont été inestimables tout au long de ces années. Sans sa contribution, il aurait été impossible de réaliser cette thèse de doctorat dans un pays étranger.

Je souhaite également remercier mon oncle George. Son attention bienveillante et son engagement constant pour mon éducation ont fait – et continuent de faire – toute la différence dans ma vie.

À ma mère, qui m'a appris dès mon plus jeune âge qu'il est possible de traverser les plus grandes épreuves de la vie avec joie et optimisme.

À toute ma famille, qui m'a transmis avec soin les valeurs les plus importantes de ma vie : la dignité, la curiosité et l'intégrité.

À mes amis, qui incarnent pour moi un véritable refuge, un espace d'épanouissement personnel et de solidarité inébranlable. En particulier, je voudrais remercier Benjamin, Lucas, Nathalie, Nicolas, Paula, Thaïs, Thomas, William et Zelal, dont la présence et soutien ont été essentiel pour mon bien-être tout au long de ces années de thèse. J'ai aussi une pensée toute particulière pour Rafael, Thayná, Lipe, Renato et Ugá, qui non seulement m'ont inspiré, mais m'ont aussi grandement aidé à façonner et approfondir de nombreuses idées présentes dans cette thèse de doctorat.

Je ne saurais assez remercier Anne-Charlotte Martineau pour la relecture de cette thèse. Également, son professionnalisme, alliant un rigoureux esprit scientifique à des préoccupations sociales profondes, est pour moi un exemple inspirant dans le monde de la recherche.

À Adriana Florent, Marília Latché et Marcela Santana, dont la présence a rendu mes premières années en tant qu'enseignant à la fois plus légères et enrichissantes.

À Joana Bandeira, pour son écoute attentive au cours des quatre dernières années, qui a été essentielle non seulement pour la réalisation de cette thèse, mais aussi pour mon épanouissement personnel.

À Débora, qui n'a cessé de m'encourager et m'inspirer depuis notre rencontre.

Enfin, à mes étoiles, Tayra et Rodrigo, avec qui j'ai eu la chance de partager leurs brèves existences pleines de lumière.

SOMMAIRE

INTRODUCTION

1. Droits de l'homme et émancipation chez Marx : Pertinence actuelle d'une problématique
2. Approche méthodologique
3. Catégories émiques et éthiques
4. Organisation du plan de thèse

PREMIÈRE PARTIE. La genèse de la critique des droits de l'homme chez le jeune Marx (1835-1844)

TITRE 1. Le jeune Marx dans la défense des principes libéraux (1835-1843)

Chapitre liminaire. La formation initiale de Karl Marx (1835-1837)

Chapitre 1. Un philosophe au service du libéralisme allemand (1837-1841)

Chapitre 2. Le combat pour les droits de l'homme et l'état rationnel au sein de *La Gazette Rhénane* (1842-1843)

TITRE 2. Rupture et transition (1843-1844)

Chapitre 1. La critique de l'État moderne (1843)

Chapitre 2. Émancipation politique et émancipation humaine (1843-1844)

SECONDE PARTIE. Droit et émancipation sous le prisme de la critique de l'économie politique (1844-1883)

TITRE 1. Les droits de l'homme, paradigme de la liberté dans la modernité

Chapitre 1. Le nouveau statut du droit et de la liberté dans l'œuvre de Marx

Chapitre 2. Capital et droits de l'homme : émancipation et aliénation

TITRE 2. L'émancipation humaine chez Marx

Chapitre 1. Conditions générales de l'émancipation humaine

Chapitre 2. Les finalités de l'émancipation humaine

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

INTRODUCTION

La chute du mur de Berlin a marqué un tournant dans l'histoire contemporaine. Deux cent ans après la proclamation en 1789 de la première Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, les citoyens de l'ancienne République démocratique allemande ont mené une « révolution pacifique » suffisamment forte pour renverser l'un des régimes les plus autoritaires de l'hémisphère nord de la planète¹. Une nouvelle vague d'optimisme et d'enthousiasme pour les valeurs du libéralisme occidental s'est développée, actualisée par les déclarations sur les droits de l'homme du XXe siècle. La fin de l'Union soviétique, deux ans plus tard, a confirmé ce sentiment ; plusieurs pays ont rompu avec ce régime répréhensible, ce qui a facilité la consolidation des institutions de protection des droits fondamentaux dans une grande partie de la planète. Les droits de l'homme sont devenus le langage prédominant des revendications sociales dans la quasi-totalité du monde, au point qu'Alfred Dufour a qualifié cette influence de « religion des droits de l'homme »². En même temps, ces événements ont été interprétés par plusieurs penseurs comme signifiant l'enterrement de l'idéal communiste, perçu comme un régime totalitaire et voué à l'échec³. A aussi été enterrée, dans un même élan, l'œuvre de Karl Marx, déjà critiquée du fait qu'elle serait la matrice de tous les abus commis par l'URSS en matière de droits de l'homme depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. C'est le libéralisme politique, pourtant fortement contesté au cours du XXe siècle, qui gagne une position hégémonique à la fin du siècle⁴. Avec les gouvernements dits néolibéraux, les grandes et moyennes puissances ont appuyé l'idée selon laquelle le marché devait être considéré comme le vecteur des droits de l'homme, affaiblissant du même coup l'idée que l'État devait être le protagoniste en matière de développement social⁵. Pour toutes ces raisons, il semblait que le monde ne traverserait plus de grandes ruptures, de sorte que des thèses comme celle de Francis Fukuyama sur la fin de l'histoire pouvaient être difficiles à contester⁶.

¹ A. Munster, *Émancipation (de Marx à Marcuse) : historique et actualité d'un concept*, Paris, l'Harmattan, 2020, p. 53.

² A. Dufour, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire : droit, individu et pouvoir de l'Ecole du Droit naturel à l'Ecole du Droit historique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 5.

³ Le plus représentatif est sans aucun doute Francis Fukuyama, qui a publié son apologie du libéralisme dans *The end of history and the last man*, New York, Free Press, 1992.

⁴ Voy. Par exemple, S. P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.

⁵ D. Harvey, *Brève histoire du néolibéralisme*, Paris, Les prairies ordinaires, 2014, p. 87.

⁶ F. Fukuyama, *The end of history and the last man*, op. cit.

Or le cours de l'histoire n'a pas été à la hauteur des nobles aspirations des défenseurs des droits de l'homme. Au contraire, ces acteurs ont été confrontés à des défis théoriques et pratiques, bloquant la jouissance des droits les plus fondamentaux pour des millions d'individus. Aux difficultés (déjà conséquentes) de garantir l'accès à la nourriture⁷, à l'éducation et au travail digne⁸ se sont ajoutés les problèmes environnementaux⁹, la violence fondée sur le genre, et la violence ethnique et raciale –phénomènes qui ne font qu'accroître dans l'époque actuelle de marasme politique¹⁰. Dans ce contexte, l'analyse de la signification et du potentiel pratique des droits de l'homme à notre époque est devenue urgente.

Cette thèse de doctorat vise à prendre le contre-pied du discours produit en cette période de consolidation du néolibéralisme. Notre objectif est de démontrer que l'analyse des droits de l'homme par Marx se fonde et se développe à partir de ce qui est, selon nous, le sens profond de la vie et du travail de l'auteur : la quête de la réalisation de la liberté humaine. Nous pensons également que sa critique des droits de l'homme, justifiée par leur insuffisance émancipatrice, peut être féconde quant à l'analyse des raisons actuelles de l'inefficacité des droits de l'homme au niveau mondial. Même si les droits de l'homme n'étaient pas l'objet principal de ses études et publications, Marx leur a accordé une grande importance dans sa théorie de la sociabilité moderne¹¹, tant dans ses travaux de jeunesse que dans son œuvre de maturité. En analysant la relation complexe entre les droits de l'homme et l'émancipation dans l'œuvre marxienne¹², nous estimons que nous pouvons mieux comprendre la signification concrète de ces droits à notre époque et, partant, mieux nous prononcer sur le projet de société auquel aspirait l'auteur allemand.

⁷ Voy. J. Ziegler, *Destruction massive : Géopolitique de la faim*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

⁸ Voy. A. Avelãs Nunes, *Neoliberalismo e Direitos Humanos*, Rio de Janeiro/São Paulo, Editora Renovar, 2003 ; R. Antunes, *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*, São Paulo, Boitempo, 2018.

⁹ Voy. I. Angus, *Face à l'anthropocène. Le capitalisme fossile et la crise du système terrestre*, Montréal, Écosociété, 2018.

¹⁰ Voy. Le rapport mondial de 2012 de Human Rights Watch, [En Ligne] www.hrw.org/fr/rapport-mondial-2012 (consulté le 21/03/2024).

¹¹ Dans ce travail, nous n'utilisons pas les expressions « moderne » et « contemporain » selon les divisions chronologiques de l'historiographie conventionnelle. Lorsque nous parlons de modernité dans cet ouvrage, nous nous référons au mode de vie associé au mode de production capitaliste, comme le faisait Marx. À ce propos, voy. M. Heinrichs, *Karl Marx et la naissance de la société moderne*, Paris, Éditions sociales, 2019, p. 20-25.

¹² Dans cet ouvrage, nous utilisons le vocable « marxien » lorsqu'il s'agit des idées contenues dans l'œuvre de Marx. Si nous utilisons le vocable « marxiste », nous nous référons à tous ceux qui s'inspirent de l'œuvre de l'auteur allemand.

1. Droits de l'homme et émancipation chez Marx : pertinence actuelle d'une problématique

La relation théorique entre les droits de l'homme et l'émancipation, laquelle a été revalorisée depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale¹³, a été élaborée de manière décisive par les penseurs des Lumières européens. Jusque-là, la notion d'émancipation ne comportait pas l'élément universel que contient le concept des droits de l'homme. En effet, certains spécialistes affirment que l'idée d'émancipation était déjà partiellement présente dans l'Histoire ancienne, particulièrement dans les récits de la sortie du Peuple Juif de l'Égypte¹⁴, même s'il est plus courant de lire que cette idée trouve son origine dans l'Antiquité romaine, où l'on trouve la genèse du mot *emancipatio*, qui signifiait la fin de la soumission de l'enfant mâle au *pater familias*¹⁵. Dans tous les cas de figure, l'idée d'émancipation prémoderne est toujours présentée comme la libération d'une limitation spécifique, et donc comme une libération *partielle*¹⁶. Elle n'acquiert un sens d'universalité qu'avec le développement de la modernité et l'exigence que la communauté politique elle-même soit établie en considérant les individus comme des êtres égaux et pourvus de raison.

Dans une évolution qui débute au sein de la pensée théologique et des réformes religieuses, en passant par *Pierre Bayle* (1647-1706), *Erasme de Rotterdam* (1466-1536), *Michel de Montaigne* (1533-1592), *René Descartes* (1596-1650) et *Baruch Spinoza* (1632-1677), le moment synthétique de l'idée moderne d'émancipation peut être identifié dans la pensée d'*Emmanuel Kant* (1724-1804)¹⁷. Son appel à l'usage de la raison (« *sapere aude* ») se fonde sur la nécessité que les hommes sortent de leur situation de « minorité », ce qui rappelle le concept romain de *emancipatio*. En ce sens, il s'approprie la problématique de la liberté de conscience longuement discutée par ses prédécesseurs. Mais la grande particularité de Kant est que cette sortie de l'état de « minorité », à savoir le dépassement de la tutelle à laquelle l'humanité est soumise, est le défi d'une époque qui ne peut être surmonté par l'humanité elle-

¹³ L'un des intellectuels qui a probablement le plus contribué à cette revalorisation de l'aspect émancipateur des droits de l'homme est Norberto Bobbio, dans divers ouvrages dont : N. Bobbio, *Política e cultura*, Einaudi, Torino, 1955 ; *De Hobbes a Marx*, Napoli, Morano Editore, 1965 ; *Saggi sulla scienza política in Italia*, Roma & Bari, Editori Laterza, 1971 ; *Quale Socialismo? Discussione di un'alternativa*, Torino, Einaudi, 1976 ; *Dalla struttura alla funzione: Nuovi studi di teoria del diritto*, Milão, Edizioni di Comunità, 1977 ; *The future of democracy: a defense of the rules of the game*, Oxford, Polity Press, 1987.

¹⁴ A. Munster, *Émancipation (de Marx à Marcuse) : historique et actualité d'un concept*, op. cit., p. 9.

¹⁵ A. Tosel, *Émancipations aujourd'hui : pour une reprise critique*, Nice, Éditions les Amis de la liberté, 2015, p. 17.

¹⁶ L. Sève, *Aliénation et émancipation ; précédé de Urgence de communisme ; et suivi de Karl Marx, 82 textes du « Capital » sur l'aliénation*, Paris, La Dispute, 2012, p. 154.

¹⁷ A. Tosel, *Émancipations aujourd'hui : pour une reprise critique*, op. cit., p. 25;

même que grâce à l'usage public de la raison¹⁸. L'émancipation se définit comme un mouvement autonome d'illumination de l'humanité dans son ensemble. Et ce mouvement est conditionné par la nécessité que l'espace public soit imprégné de raison (et libéré de la tutelle de la religion)¹⁹, le seul instrument de l'humanité capable d'assurer la perfectibilité de la société et de l'État par le droit. Incontestablement, le philosophe allemand s'est inspiré de *Jean-Jacques Rousseau* (1712-1778), qui avait déjà affirmé que l'institution d'une vie civile libre, dans laquelle la liberté individuelle serait préservée, dépendait d'une association politique établie à partir de lois créées par les propres citoyens²⁰. La particularité de Kant est qu'il articule les moments rationnels et politiques du concept d'émancipation dans un mouvement incessant d'améliorations, mouvement dans lequel la liberté de critiquer doit atteindre tous les domaines de la vie sociale, transformant les sujets en de véritables citoyens²¹. Aussi bien pour le philosophe allemand que pour une grande partie du continent européen, la Révolution française de 1789 a attesté historiquement de la possibilité de ce progrès rationnel²². Son résultat dans les « esprits » des citoyens modernes a été un véritable « enthousiasme pour le droit » en tant qu'instrument d'émancipation face au joug arbitraire de l'État auquel ils étaient soumis²³. En somme, la Grande Révolution a donné au concept d'émancipation une signification politique, en plus des significations juridiques et religieuses qu'il comportait auparavant²⁴.

Au fil du temps, la pensée moderne a promu une notion de l'émancipation qui articule étroitement les catégories de la raison et du droit, toutes deux fondamentales pour fonder une

¹⁸ E. Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Classiques Garnier, 2023, p. 75 : « Mais ces Lumières n'exigent rien d'autre que la *liberté* ; et même la plus inoffensive de toutes les libertés, c'est-à-dire celle de faire un *usage public* de sa raison dans tous les domaines. » Kant définit l'usage public de la raison comme : « celui que l'on fait en tant que *savant* pour l'ensemble du *public lisant* ».

¹⁹ Dans la première partie de cette thèse, nous explorerons plus en détail le débat allemand sur la relation entre l'État, la religion et la vie publique.

²⁰ E. Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, Paris, Payot & Rivages, 2002, p. 79.

²¹ E. Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, *op. cit.*, p. 83-85 : « J'ai placé le point principal des Lumières, la sortie de l'homme hors de sa minorité imputable à lui-même, principalement dans le *domaine de la Religion* [...] Mais la réflexion d'un chef d'État qui favorise les Lumières, va plus loin et elle voit bien que, même au regard de la *législation*, il est sans danger d'autoriser ses sujets à faire *publiquement* usage de leur propre raison et à exposer au monde leurs idées sur une meilleure rédaction des lois, fût-ce à l'aide d'une critique franche de celles déjà existantes. [...] Lorsque donc la nature a dégagé de sa dure enveloppe le germe sur lequel elle veille le plus tendrement, c'est-à-dire le penchant et la vocation à *penser librement*, alors ce penchant agit en retour sur la sensibilité du peuple (grâce à quoi celui-ci devient de plus en plus capable d'avoir la *liberté d'agir*) et finalement en outre même sur les principes du *gouvernement*, qui trouve son propre intérêt à traiter l'homme, qui désormais est *plus qu'une machine*, conformément à sa dignité ».

²² Même si le mot ne figure pas dans leurs slogans et leurs devises, comme l'atteste Michel Vovelle. Sur ce sujet, Voy. M. Vovelle, « La catégorie d'émancipation humaine : pratique et utilité pour l'histoire », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 80-81, 2000, p. 54.

²³ A. Tosel, *Émancipations aujourd'hui: pour une reprise critique*, *op. cit.*, p. 27.

²⁴ L. Lemarchand, « L'émancipation humaine : une histoire équivoque » *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 80-81, 2000, p. 21.

société dans laquelle les individus seraient formellement libres et égaux. Tant et si bien que l'idée moderne d'émancipation est devenue un programme politique en 1789, avec les attaques du tiers état contre l'absolutisme et les privilèges de la noblesse et du clergé français, en énonçant ses principes fondamentaux dans les Déclarations des droits de l'homme et du citoyen²⁵. Le tournant du XVIIIe au XIXe siècle, on le sait, a représenté un tournant dans la vie civile et politique : à partir de ce moment, les États modernes ont été constamment confrontés aux valeurs de liberté, d'égalité et de justice, bien que celles-ci soient entendues de manière différente²⁶. Parmi les acteurs significatifs de l'appel à la réalisation de ces valeurs par l'État, on peut citer le mouvement ouvrier, le mouvement social-démocrate, le mouvement des droits civiques, et plus récemment encore : le mouvement écologiste, les mouvements féministes et de genre, les mouvements anticolonialistes, etc. En somme, la plupart des luttes émancipatrices depuis la Révolution française ont endossé une conception positive du droit (et des droits humains), équivalent à un instrument décisif de l'émancipation recherchée.

Cependant, si ce discours s'est consolidé à partir de ce moment de rupture entre deux époques historiques, nous savons que le progrès continu de la société humaine ne s'est pas réalisé. Les impératifs du système économique capitaliste ont continué à prévaloir face aux besoins des êtres humains, qui, bien que validés par les discours relatifs aux droits humains, ont continué à être négligés en raison des dynamiques inhérentes au système lui-même²⁷. Ainsi, si la capacité émancipatrice des droits de l'homme faisait déjà l'objet de soupçons au XIXe siècle, l'idéal du progrès, étroitement lié à l'émancipation, a commencé à être sérieusement décrédibilisé à partir de la Première Guerre mondiale. Au XXIe siècle, surtout avec les profondes difficultés auxquelles l'économie mondiale est confrontée depuis au moins 2008 — telles que le chômage de masse, l'accroissement des inégalités et l'instabilité politique²⁸ —, l'idée même d'émancipation traverse une profonde crise²⁹. Cette crise engendre une perte de confiance en la possibilité de libérer l'humanité de toutes les formes d'oppression, à tel point

²⁵ A. Munster, *André Tosel, penseur de l'émancipation : un hommage*, Paris, Lignes, 2018, p. 13.

²⁶ E. Hobsbwan, *Echoes of the Marseillaise: two centuries look back on the French revolution*, New Brunswick, N.J., Rutgers university press, 1990, p. 47.

²⁷ À propos des caractéristiques du capitalisme contemporain, Voy. D. Harvey, *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason*, Oxford University Press, New York, 2017. En France, le travail de Thomas Piketty, *Le capital au XXI siècle*, Paris, Editions du Seuil, 2013, a eu une large répercussion. Cependant, malgré la richesse de son matériel statistique, nous considérons que Piketty n'explique pas de manière convaincante les causes par lesquelles le capitalisme engendre des inégalités, et les solutions proposées pour surmonter ces inégalités nous semblent plutôt naïves.

²⁸ Voy. I. Mészáros, *A crise estrutural do capital*, São Paulo, Boitempo, 2011.

²⁹ André Barata, Renato Miguel do Carmo et Catarina Sales Oliveira (Ed.), *Emancipação, o futuro de uma ideia política*, Lisboa, Documenta, 2018, p. 7.

que certains théoriciens de la culture contemporaine soutiennent qu'aujourd'hui « il est plus facile d'imaginer la fin du monde que celle du capitalisme »³⁰.

En parallèle, la difficulté de comprendre les crises capitalistes³¹ a conduit à ce que l'œuvre de Karl Marx, en particulier sa théorie économique, soit à nouveau discutée dans les amphithéâtres des universités, les journaux et les revues. En 2018, année du bicentenaire de la naissance de l'auteur, même la traditionnelle revue libérale *The Economist* a appelé tous les « maîtres du monde » à lire les diagnostics de Marx sur le capitalisme³². La conséquence de ce mouvement de crise post-2008 constitue l'inverse de ce que beaucoup avaient prédit dans les années 1990, puisque l'auteur allemand a fini par être considéré comme un penseur contemporain et clairvoyant par de nombreux intellectuels dans le monde entier, au-delà des cercles communistes³³. Cet intérêt pour l'œuvre de Marx³⁴ s'est accru et diversifié au cours de la dernière décennie car, malgré la stabilisation (précaire) de la crise financière, plusieurs autres crises ont gagné en intensité simultanément, telles que la crise écologique, la crise politique, la crise migratoire, la crise sanitaire, etc., confluant une crise de la société dans son ensemble³⁵. La vague de relecture de l'œuvre de Marx, à laquelle nous participons, est principalement motivée par « sa capacité persistante à expliquer le présent », et non pas seulement par la possibilité de connaître le passé des pays socialistes ou même du XIXe siècle³⁶. Il s'agit donc d'un nouveau moment pour l'analyse et l'interprétation de l'œuvre de Marx. En effet, en dehors du contexte de l'Union soviétique et de la guerre froide, l'œuvre de Marx peut enfin être analysée sans impératifs idéologiques prédéterminés de l'extérieur par l'influence de cette expérience³⁷. Au XXIe siècle, l'auteur allemand s'est pour ainsi dire libéré du marxisme-

³⁰ M. Fischer, *Réalisme capitaliste*, Genève, Entremonde, 2018, p. 8.

³¹ Nous faisons référence notamment aux différentes crises financières qui ont éclaté après le scandale des subprimes aux Etats-Unis en 2008.

³² *The Economist*, *Rulers of the world: read Karl Marx!*, 3 Mai 2018. Disponible en ligne: <https://www.economist.com/books-and-arts/2018/05/03/rulers-of-the-world-read-karl-marx>

³³ M. Musto, *The last years of Karl Marx (1881-1883): an intellectual biography*, Stanford, Stanford University Press, 2020, p. 1.

³⁴ D'une manière générale, l'édition de la MEGA-2, qui vise à publier l'intégralité des œuvres et manuscrits de Marx et Engels, se consacrant ainsi comme le plus grand projet éditorial jamais réalisé sur un auteur dans l'histoire (+ de 120 volumes), symbolise le dynamisme des recherches sur la pensée de Marx. En France, cette redécouverte de Marx est principalement représentée par le projet de traduction et de publication des œuvres de Marx et Engels, appelé GEME (Grande Édition de Marx et Engels). En outre, ce renouveau est également incarné par la revue *Actuel Marx*, les séminaires sur la pensée marxienne et marxiste organisés à l'ENS, ainsi que les nombreux événements réalisés depuis le bicentenaire de Marx.

³⁵ K. Saito, *Marx in the Anthropocene*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022 p. 13-14.

³⁶ M. Musto (Ed.), *Introduction in Marx for today*, New York, Routledge, 2012, p. 12.

³⁷ N. Kohan, *Nuestro Marx*, Madrid, Oveja Roja, 2013, p. 31.

léninisme qui enfermait ses théories dans une vision du monde très éloignée de l'objectif qu'il poursuivait dans son activité intellectuelle et militante.

Ce moment d'ouverture exige, selon nous, une nouvelle interprétation du sens de la critique de Marx relatives aux droits de l'homme, et ce, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, parce que l'amalgame entre les atrocités commises par l'État soviétique contre les libertés individuelles et les idées marxiennes peut enfin cesser de dominer les discussions académiques. Ensuite, parce que Marx développe dans son œuvre une analyse pertinente pour comprendre les causes de l'inefficacité des droits de l'homme dans leur ensemble. Finalement, parce que ses réflexions sur les droits de l'homme peuvent contribuer à construire un nouvel horizon pour l'humanité, une nouvelle aspiration, puisque toutes ses réflexions sur ce phénomène sont construites à l'aune de la lutte pour l'émancipation humaine. Réanalyser la critique de Marx des droits de l'homme au XXI^e siècle, c'est aussi examiner la manière dont elle s'articule avec des enjeux contemporains d'une grande importance, tels que les problématiques écologiques, de genre, de race et les luttes dites décoloniales. Ces questions, qui marquent le débat social actuel, trouvent dans la critique marxienne une perspective riche pour comprendre les inégalités structurelles et les dynamiques de pouvoir à l'œuvre dans nos sociétés. En résumé, notre effort dans cette thèse de doctorat est de démontrer que la critique de Marx sur les droits de l'homme est fondée sur le souci de l'auteur de réaliser la liberté des êtres humains.

2. Approche méthodologique

Nous ne sommes pas les premiers à nous intéresser, à partir de la critique marxienne des droits de l'homme, à la relation moderne entre le droit et l'émancipation³⁸. Ce débat a traversé les études sur l'œuvre de Marx dans les continents et les langues les plus divers, surtout depuis le rapport Khrouchtchev sur les inhumanités commises par le gouvernement de Staline. Nous pensons cependant que la question fondamentale qui a guidé la grande majorité de ces travaux, celle de savoir si Marx était pour ou contre les droits de l'homme (ou, pour le dire autrement) si sa pensée était compatible avec la défense des droits de l'homme), est

³⁸ Certains travaux importants ont été écrits sur le sujet à partir du texte de jeunesse de Marx, Voy. J. Aron, *Karl Marx, antisémite et criminel ?* Bruxelles, Didier Devillez, 2005; C. M. J. Boyd, *Can a Marxist Believe in Human Rights?* *Critique*, 37(4), 2009, p.579–600 ; C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », in *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981 ; S. Lukes, « Can a Marxist Believe in Human Rights », *Praxis International*, 1 (4), janvier 1982, p. 334-345 ; B. Bourgeois, « Marx et les Droits de l'homme », in Guy PLANTY-BONJOUR (dir.), *Droit et liberté selon Marx*, Paris, PUF, 1986, p. 5-53 ; E. Vernik, (Ed.). *Volver a La cuestión judía*. Barcelona, Gedisa. 2011; J. Waldron, (Ed.), *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London, Routledge, Taylor & Francis group, 2015; A. C. Wolkmer, « Marx, a questão judaica e os direitos humanos » in *Sequência. Estudos jurídicos e políticos*, Florianópolis, UFSC, v. 25, n. 48, 2004, p. 11-28; S. Zizek, « Against human rights », *New Left Review* II/34, 2005, p. 115-131.

problématique en ce qu'elle est idéologiquement biaisée et incapable de rendre compte de la pensée de l'auteur allemand sur ce sujet.

Dans le monde anglophone, par exemple, l'article publié en 1982 par Stephen Lukes, « *Can a Marxist believe in human rights?* »³⁹, a centralisé les discussions sur le marxisme et les droits de l'homme. Lukes a mené cette discussion à partir de la problématique suivante : un marxiste cohérent peut-il accepter des restrictions à l'inviolabilité des droits au nom d'une certaine cohésion sociale basée sur des paramètres de justice⁴⁰ ? L'auteur britannique a interrogé les textes de Marx et de certains autres marxistes tels que Kautsky et Trotsky à partir de la question de savoir si un marxiste peut être en faveur des droits fondamentaux. Sa conclusion est que pour prendre position en faveur des droits de l'homme, un intellectuel marxiste doit nécessairement réviser les principes théoriques du marxisme⁴¹. Or nous pensons que cette question échappe complètement à la problématique de l'œuvre de Marx, ce dernier n'ayant jamais raisonné de manière manichéenne à propos d'une notion telle que celle des droits de l'homme, comme il ressortira nettement de la première partie de ce travail.

Pourtant, le travail de Lukes a trouvé un écho considérable, servant de base de discussion sur les droits de l'homme et le marxisme dans différents pays, comme le montre le texte de Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère de 2012, dans lequel ces auteurs répondent à la même question non pas à partir d'une interprétation littérale du texte de Marx, mais bien plutôt à partir du sens de son œuvre. Ils réalisent une analyse intéressante de la pensée de l'auteur, certes, mais celle-ci est fondée sur un certain « anachronisme délibéré », celui-ci étant également utilisé par Jon Elster⁴² pour remettre en question ce que Marx « aurait dû en penser » des droits de l'homme⁴³. Le résultat auquel sont parvenus tous ces auteurs est que la théorie de l'auteur allemand devrait être inscrite comme un moment important dans le développement de la tradition des droits de l'homme en raison de son caractère émancipateur, ce à quoi nous

³⁹ S. Lukes, « Can a Marxist Believe in Human Rights », *op. cit.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 336: « Pour le dire autrement, parler de droits c'est affirmer les exigences du rapport de justice, du point de vue des personnes qui en bénéficient [...] Pour le dire encore autrement, les droits pourraient, à la suite de Robert Nozick, être considérés comme des 'limitations latérales' - des limitations morales à un comportement orienté vers un but. [...] Notre question initiale a donc été précisée comme suit : Peut-on croire aux droits de l'homme (de la manière définie ci-dessus) et rester cohérent avec la tradition marxiste canonique ? ».

⁴¹ *Ibid.*, *Idem* : « De là, je conclus qu'un marxiste ne peut pas, dans le sens indiqué, croire aux droits de l'homme. Les nombreux marxistes non hypocrites et non auto-trompeurs qui y croient sont, par conséquent, forcément des révisionnistes qui ont écarté ou abandonné les principes centraux du canon marxiste qui sont incompatibles avec une telle croyance. »

⁴² Voy. J. Elster, *Making sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

⁴³ J. Lacroix, et J.-Y. Pranchère, « Karl Marx fut-il vraiment un opposant aux droits de l'homme ? Émancipation individuelle et théorie des droits. » *Revue Française de Science Politique*, vol. 62, no. 3, 2012, p. 433.

souscrivons. Cependant, nous pensons qu'en raison de l'absence d'un examen approfondi de la relation entre le droit et l'État dans la pensée du philosophe, de tels auteurs parviennent trop souvent à la conclusion erronée selon laquelle « la survie du projet marxien d'émancipation pourrait dès lors exiger sa reformulation dans les termes d'une théorie des droits »⁴⁴.

Ceci étant dit, l'article qui a eu le plus grand impact sur la question a été celui de Claude Lefort de 1981, « *Droits de l'homme et politique* », qui rediscute les termes de la relation entre le droit et l'émancipation au-delà de ce qui avait été souligné par Marx, en pensant principalement à une manière de s'opposer au totalitarisme⁴⁵. Pour l'auteur français, la grande limite de l'analyse de Marx réside dans le fait qu'il serait resté enfermé dans les limites idéologiques des déclarations des droits de l'homme⁴⁶ et qu'il n'aurait pas analysé ce que cet ensemble de droits signifiait dans la pratique. Selon Lefort, Marx aurait été défavorable aux droits de l'homme parce qu'ils garantiraient un pouvoir exorbitant à l'individu, en mettant le corps social à son service. Les droits de l'homme seraient l'expression de la séparation des individus mise en œuvre par l'ordre moderne. À l'inverse, Lefort affirme que les droits de l'homme viennent au monde pour mettre les individus en relation, comme le montre notamment le droit à la liberté d'expression et d'opinion. C'est l'institution de ces droits –nécessairement abstraits– qui permet la création d'un espace public en tant que tel, ou plutôt d'un État démocratique dans lequel les individus ne seront pas méprisés par un pouvoir autoritaire. Selon l'auteur français, parce que Marx ne considère pas ces aspects comme positifs, il « ignore étrangement la levée des multiples interdits qui pesaient sur l'action humaine avant la révolution démocratique, sous l'Ancien Régime, il ignore la portée pratique de la Déclaration des droits »⁴⁷. Par conséquent, la critique aveugle de Marx (considérée comme une critique du pouvoir exorbitant de l'individu dans l'ordre social) ressemblerait à une approbation de l'ordre totalitaire, dans lequel l'individu serait dissout dans l'ordre politique⁴⁸.

Nous ne partageons pas l'analyse de Claude Lefort, qui néglige les facteurs positifs (ou progressistes) des droits de l'homme mis en évidence par Marx et qui ne comprend pas, entre autre, le fait que la réflexion de l'auteur allemand sur la contradiction citoyen-bourgeois

⁴⁴ *Ibid.*, p. 449.

⁴⁵ C. Lefort, « *Droits de l'homme et politique* », *op. cit.*

⁴⁶ À cet égard, Lefort interprète que malgré le caractère formellement individualiste du discours des déclarations de droits, leur contenu est en réalité l'expression de la communicabilité entre les hommes, de leur rapport mutuel. *Ibid.*, p. 55.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 53.

exprime une unité indissociable⁴⁹. Nous pensons également qu'il y a une limite importante dans le travail de Lefort qui accompagne presque tous les travaux produits sur la relation de Marx avec les droits de l'homme. Cette limite est la suivante : la grande majorité des chercheurs ont considéré que c'est dans un texte écrit à l'âge de 25 ans que Marx a présenté sa position définitive sur cette question⁵⁰. À titre d'exemple, Lefort affirme dans l'article précité que c'est « dans *La Question juive*, que Marx a livré l'essentiel de son interprétation des droits de l'homme »⁵¹. Cette limitation a contribué à ce que les discussions sur cet aspect de la pensée de Marx restent presque toujours à la surface du débat⁵² – et c'est précisément ce à quoi nous voulons remédier.

Notre thèse contredit l'idée selon laquelle la pensée de Marx sur les droits de l'homme est mieux formulée dans *Sur la question juive*. Si nous voulons parvenir à une évaluation exhaustive de la pensée de Marx sur cette problématique, nous devons la comprendre à partir de l'ensemble de son œuvre⁵³. Notre approche diffère donc des études précédentes car nous montrons qu'il est impossible de comprendre correctement la pensée de Marx sur les droits de l'homme si nous ne nous penchons pas sur son œuvre de maturité, *Le Capital*. Pour être plus précis, nous estimons qu'il est inconcevable de juger la théorie de Marx sur un quelconque aspect de l'existence humaine sans prendre en compte son projet théorique de *critique de*

⁴⁹ Nous démontrerons cette formulation théorique de Marx dans la première partie de ce travail.

⁵⁰ Pour un aperçu des travaux adoptant ce point de vue, Voy. J. O. Aguirre Roman, « Hannah Arendt y Carlos Marx: un debate acerca de los derechos humanos y el discurso de los derechos », *Opinión jurídica*, vol.9, n.17, pp.35-54, 2010. ; S. Brown, « The problem with Marx on rights », *Journal of Human Rights*, 2(4), 517-522, 2003 ; G. Diaz, *La concepción del hombre en Marx*, Salamanca, Sígueme, 1975 ; J. Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of judaism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978 ; D. Fasenfest, « Marx, Marxism and Human Rights », *Critical Sociology*, 42(6), 777-779, 2016 ; W. Hamacher, « On the Right to Have Rights: Human Rights; Marx and Arendt », CR: The New Centennial Review, Vol. 14, No. 2, Law and Violence, pp. 169-214, 2014 ; A. C. Wolkmer, « Marx, a questão judaica e os direitos humanos », *op. cit.* ; L. Ferry, A. Renault, *Philosophie politique : Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF, 2007 ; F. A. Castro, « Ernst Bloch e Karl Marx: convergências e divergências sobre a noção de direitos humanos », *Ideias*, Campinas, v. 8, n. 1, p. 43-64, 2017 ; M. Leite Garcia, A. de Bortoli, « Karl Marx e os direitos humanos: reflexões a partir da doutrina espanhola. » *Revista Justiça Do Direito*, 28(2), 481-500, 2014 ; T. Pogrebinski, « Emancipação Política, Direito de Resistência e Direitos Humanos em Robespierre e Marx », *Dados - Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 46, núm. 1, 2003. Quelques rares exceptions peuvent être citées, comme l'œuvre de Bernard Bourgeois, *Marx et les droits de l'homme*, *op. cit.*, qui, malgré une qualité philosophique incontestable, est beaucoup trop succincte et vise plutôt à harmoniser la critique de Marx sur les droits de l'homme du XIXe siècle avec le nouveau « catalogue » des droits de l'homme élaboré au XXe siècle.

⁵¹ C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.* p. 52.

⁵² C'est le cas du débat marxiste brésilien sur la question, résumé dans l'article de Sergio Lessa, qui s'oppose aux luttes pour la défense des droits de l'homme parce qu'elles se limitent à la sphère de l'« émancipation politique ». S. Lessa, « A Emancipação Política e a defesa de direitos », in *Serviço Social e Sociedade*, Ed. Cortez, Juin, 2007.

⁵³ Cela ne veut pas dire que nous avons analysé chaque ligne qu'il a écrit, comme nous le détaillerons plus loin dans cette introduction. Ce serait une tâche pratiquement impossible, étant donné que l'effort éditorial pour publier les œuvres complètes de Marx implique la publication d'environ 120 volumes, y compris des manuscrits, des fiches, des lettres, des articles, etc. La publication de ce matériel, qui concerne les disciplines scientifiques les plus diverses, est la plus grande entreprise éditoriale jamais conçue. À propos de cela, M. Musto, *Repensar Marx e os marxismos*, São Paulo, Boitempo, 2022, p. 296-314.

l'économie politique.⁵⁴ Bien que ses œuvres de jeunesse soient indéniablement très denses et offrent des perspectives très intéressantes pour comprendre la société moderne, Marx a développé ses réflexions pendant plus de deux décennies avant de lancer le premier volume de son magnum opus, *Le Capital*. La richesse de ses analyses dans ce projet est inégalée en termes de concrétude et de complexité⁵⁵, en plus d'avoir sa propre terminologie qui est beaucoup plus claire pour notre époque, puisqu'elle est libérée des débats philosophiques de l'Allemagne post-hégélienne. En d'autres termes, l'interprétation du sens de la critique des droits de l'homme par Marx ne peut se faire qu'à partir de son propre système philosophique, ce qui nécessite une compréhension de l'ensemble du système. Il faudra bien sûr se demander si la critique des droits de l'homme joue un rôle important dans la formation de ce système, ce que nous ferons à travers ce travail. Nous montrerons que la critique des droits de l'homme chez Marx est une idée qui se développe tout au long de sa vie, qu'elle est un facteur déterminant dans l'orientation de ses recherches et qu'elle occupe une place extrêmement importante dans son activité intellectuelle.

Pour mener à bien cette entreprise, nous nous sommes tout d'abord inspirés des contributions du philosophe *Georg Lukács* (1885-1971), probablement le plus grand intellectuel hongrois du XXe siècle. La procédure analytique qu'il a utilisée pour évaluer les œuvres philosophiques est à la base de notre recherche. Cette méthode a été explicitée de manière succincte dans son livre *La destruction de la raison*⁵⁶, dans lequel il démontre la relation entre le développement de tendances réactionnaires dans la philosophie allemande et le caractère tardif et conservateur du développement du capitalisme allemand, ainsi que l'interférence de ces tendances philosophiques dans l'histoire allemande, et plus précisément dans la perspective de l'arrivée au pouvoir d'Hitler. Sa thèse la plus importante est que la tendance « irrationaliste », qui s'est développée dans la philosophie allemande depuis *Schelling*, en passant par *Schopenhauer* et *Nietzsche*, a été fondamentale pour l'essor du mouvement nazi. Un élément qui nous semble décisif et que nous avons repris est le suivant : la méthode utilisée par Lukács présuppose que le sens des œuvres intellectuelles d'un penseur déterminé ne peut être compris que *dans leur rapport avec l'histoire*. En d'autres termes, toute théorie ne peut être

⁵⁴ G. Leite Gonçalves, « Marx está de volta! Um chamado pela virada materialista no campo do direito », *Revista Direito e Práxis*, 5(2), 2014, p. 301–341.

⁵⁵ Nous utilisons la qualification de caractère concret de quelque chose pour faire référence à la richesse des éléments que possède une théorie sur un objet. Le mot complexité, quant à lui, est utilisé pour désigner le nombre de relations qu'un objet théorique entretient avec d'autres objets dans la pratique.

⁵⁶ Étant donné que les éditions françaises de ce livre ne comprennent pas la très importante préface sur le sujet, nous citerons directement l'original allemand avec notre propre traduction française. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Luchterhand, 1962. Au cours de sa longue vie intellectuelle, Lukács a analysé les idées de diverses personnalités et courants philosophiques, notamment Hegel et Goethe.

comprise que dans son rapport avec le monde objectif, à la fois en raison de sa *détermination sociale* et de sa *fonction sociale*. Cela ne signifie pas que, dans l'analyse de la signification historique de l'œuvre d'un auteur donné, l'étude de la chaîne des concepts doive être négligée au profit de l'analyse du contexte historique. Au contraire, Lukács affirme que l'on ne peut pas séparer la philosophie de la réalité. Les problèmes purement philosophiques sont des expressions théoriques des problèmes posés par l'histoire elle-même. Dans cette mesure, les œuvres philosophiques ont également un impact sur l'histoire⁵⁷.

L'analyse de la structure argumentative du texte, appelée « critique immanente »⁵⁸ par l'auteur, est le premier impératif conditionnant la recherche en histoire des idées. Le chercheur doit reconnaître que l'œuvre d'un intellectuel, d'une personnalité politique ou d'un artiste forme une unité, avec ses propres liens internes qui doivent être compris. Sans ce regard sur l'œuvre théorique, le chercheur risque fort de construire une interprétation de l'auteur à partir d'un recueil d'idées qui ne sert qu'à confirmer sa propre hypothèse⁵⁹. En revanche, si l'on s'en tient uniquement à l'exégèse du texte, il manque le lien essentiel entre le monde objectif dans lequel le texte a été produit et ses conséquences. Sans ce lien, même le sens d'un concept de l'œuvre ne peut être révélé, car il apparaîtra comme une idée déconnectée de la réalité. En bref, Lukács affirme que les textes philosophiques, même ceux qui semblent plus détachés de la société, sont inextricablement liés à leur époque historique. « Il n'existe pas de vision du monde innocente » : tel est, selon lui, le principe de base de l'analyse des constructions théoriques. Dans la terminologie du philosophe hongrois, chaque idée a sa « genèse » qui repose sur les problèmes auxquels les individus sont confrontés concrètement. Outre cette « *genèse sociale* », chaque idée a également une « *fonction sociale* », en ce sens qu'elle tente de donner une « clarté conceptuelle » à une question sociale. En somme, en comprenant l'origine sociale d'une idée, ses liens internes strictement théoriques deviennent également plus intelligibles, et il devient possible d'examiner sa dimension active, c'est-à-dire la production d'effets dans la réalité.

C'est pour ces raisons que nous nous avons repris les présupposés analytiques de Lukács pour étudier l'œuvre de Marx dans le cadre de cette recherche doctorale. Il en est ressorti que la signification de la critique des droits de l'homme de Marx ne peut être révélée qu'en

⁵⁷ *Ibid.*, p. 10 : « Nous essaierons de démontrer comment ce parcours réel se reflète dans la philosophie et comment les formulations philosophiques - en tant que reflet idéal du développement réel qui a conduit l'Allemagne à Hitler - ont pu faire avancer ce processus ».

⁵⁸ *Ibid.*, p. 11 : « la critique immanente est un élément légitime et même indispensable pour l'exposition et le dévoilement des tendances réactionnaires de la philosophie ».

⁵⁹ *Ibid, idem.*

analysant la relation entre le développement immanent de cette critique et son contexte historique objectif. Nous avons utilisé l'outil de la « critique immanente » pour comprendre la structure de la pensée de Marx en relation avec les principales questions de notre travail. En effet, au cours de son évolution intellectuelle, Marx a adopté des positions très – voire radicalement – différentes sur les droits de l'homme. Afin de comprendre les raisons de ces changements de positions et leur contenu, il était nécessaire de considérer l'articulation globale de la pensée de Marx à différents moments de son parcours intellectuel avec les questions historiques auxquelles il était confronté. De cette manière, nous avons pu comprendre la place que les réflexions de Marx sur les droits de l'homme occupent dans son analyse plus large de la société moderne, ainsi que les raisons qui l'ont amené à changer radicalement de position sur cet ensemble de droits.

L'analyse de la pensée de Marx imposait également de s'interroger sur la *fonction sociale* de ses positions en matière de droits de l'homme. Nous considérons qu'il s'agit là d'un des éléments les plus originaux de notre thèse, qui démontre qu'avant même d'avoir des contacts avec les milieux politiques ou ouvriers, l'activité intellectuelle de Marx était orientée vers le développement de la liberté humaine. Nous estimons qu'il en va de même pour son analyse des droits de l'homme, car ceux-ci sont toujours abordés sous le même paramètre : la réalisation de l'émancipation humaine. C'est dans le cadre du développement de cette pensée essentiellement émancipatrice que la signification de ses positions sur les droits de l'homme apparaît comme une question pertinente dans son système philosophique. À ce stade, il est bon de rappeler que la liberté est l'un des concepts les plus importants en philosophie du droit et en philosophie politique, et en même temps l'un des plus difficiles à définir de façon satisfaisante. Si tout le monde aspire à être libre, il n'est pas facile de parvenir à un consensus sur la définition de liberté. L'intérêt de cette thèse est ainsi de récupérer le sens proposé par Marx⁶⁰.

Il convient de mentionner un deuxième auteur dans cette introduction en raison du degré d'influence qu'il a exercé sur notre recherche : *István Mészáros* (1930-2017). Si Lukács est relativement bien connu dans les universités françaises, son élève, Mészáros, nécessite une courte présentation. Mészáros a grandi dans la Hongrie de l'entre-deux-guerres, dans des conditions de vie difficiles, confronté aux contradictions extrêmes de cet État et contraint de

⁶⁰ La réflexion sur la liberté ne vise pas à nier ou à supplanter ce qui est intrinsèque à la nature humaine, comme le ferait une approche théologique cherchant à libérer l'homme de ses attributs naturels ou animaux au profit de préceptes moraux issus d'un être spirituel créateur de l'humanité. Dans ce contexte, la conception marxienne de la liberté se décline en trois dimensions concrètes : la liberté par rapport à la nature, la liberté par rapport aux autres individus et la liberté de réaliser les capacités humaines essentielles.

travailler dans une usine de fabrication d'avions dès l'âge de douze ans⁶¹. Après la Seconde Guerre mondiale, déjà intéressé par la philosophie de l'art, le jeune Mészáros entre en contact avec Lukács, d'abord à travers des livres, puis en tant qu'étudiant à l'université de Budapest et, enfin, en tant que professeur assistant à l'Institut d'esthétique de cette même université. Le développement personnel de cet auteur –qui a grandi dans les milieux politiques les plus persécutés par le régime soviétique et s'est approprié l'interprétation développée par Lukács de l'œuvre de Marx– l'a conduit à consolider une position radicalement antistalinienne et libertaire, tant dans sa théorie que dans son activisme politique. En raison de cette position, Mészáros a été contraint de s'exiler après la défaite de la révolution de 1956, à laquelle il avait participé en tant que leader intellectuel. Il a été accueilli en Europe occidentale par Norberto Bobbio, l'un des plus grands penseurs des droits de l'homme du XXe siècle⁶², et s'est installé définitivement à Sussex après avoir enseigné dans différents pays. Ses écrits reflètent les problèmes les plus universels et les plus urgents de notre époque, en livrant une critique impitoyable des inhumanités pratiquées aussi bien par le capitalisme le plus développé que par les régimes autoproclamés socialistes. Son œuvre *Beyond capital: Toward a Theory of transition*, publié en 1995, est un point de repère dans la théorie sociale en matière d'interprétation globale de l'histoire du XXe siècle et de notre mode de vie contemporain⁶³.

Outre cet apport général pour notre vision du monde, l'œuvre de Mészáros a influencé notre travail d'une manière encore plus spécifique. En effet, même en tant qu'exilé et critique du système soviétique, Mészáros n'a jamais cessé de considérer que les idées développées par Marx étaient d'une grande importance dans le débat sur l'émancipation de l'humanité. Dans son ouvrage *Marx: Theory of alienation*⁶⁴, il a eu le mérite de montrer que dans le système philosophique de Marx⁶⁵, le concept d'*aliénation* occupe une place centrale, depuis le moment

⁶¹ Mészáros a rapporté à plusieurs reprises que, même à cet âge, il gagnait déjà un salaire plus élevé que sa mère, ouvrière qualifiée dans une autre industrie, ce qui l'a amené à adopter très tôt une position militante en faveur de l'égalité substantive entre les hommes et les femmes. Voy. C. Antunes et R. Antunes, « István Mészáros e o ideal da emancipação humana: entrevista com Ricardo Antunes », *RTPS Revista Trabalho, política e sociedade*, vol. III, n° 05, Juillet-Décembre/2018, p. 37 et J. B. Foster, « Introduction », in *Beyond Leviathan : critique of the State*, New York, Monthly Review, 2022, p. 17.

⁶² *Ibid.*, p. 46. Norberto Bobbio lui a donné un coup de main pour enseigner à l'université de Turin et pour publier un livre sur le soulèvement hongrois de 1956. I. Mészáros, *La rivolta degli intellettuali in Ungheria*. Turin: Einaudi, 1958. Malheureusement, bien qu'il ait été traduit dans pratiquement toutes les langues européennes, aucun ouvrage d'István Mészáros n'a encore été traduit en français.

⁶³ I. Mészáros, *Beyond Capital*, London, Merlin Press, 1995. Dans cet ouvrage, Mészáros développe deux idées fondamentales de sa théorie sociale : 1) le monde soviétique n'était qu'un type différent de société régulée par le capital, dans la mesure où le travail était extrait politiquement, et 2) depuis les années 1970, le système du capital connaît une phase de crise structurelle qui doit être transcendée pour que l'humanité puisse continuer à exister.

⁶⁴ Lauréat du prix Isaac Deutscher en 1971. I. Mészáros, *Marx's theory of alienation*, London, Merlin Press, 2005.

⁶⁵ Sur les différences formelles entre le système philosophique de Marx et celui de Hegel, Voy. *ibid.*, p. 110-111.

où il commence à critiquer la philosophie politique de Hegel jusqu'à sa maturité intellectuelle⁶⁶. À partir de cette découverte, il a été possible pour Mészáros de considérer que l'œuvre de maturité de Marx concrétise le concept philosophique d'*aliénation du travail* à travers l'analyse des relations économiques et des différentes théories qui essaient de justifier ces dernières.

Cette interprétation corrobore notre argument central selon lequel l'activité intellectuelle de Marx est essentiellement orientée vers la libération de l'humanité, car la centralité de la discussion sur l'aliénation dans son système philosophique implique également la centralité de la discussion sur l'émancipation de cette aliénation. En d'autres termes, dans *Le Capital*,⁶⁷ Marx souligne comment les forces sociales de l'humanité (la capacité d'organisation de la production et de la distribution sociale, les technologies, etc.) sont accaparées par le capital, qui les utilise uniquement pour grandir et s'accumuler. En ce sens, son concept de capital est une représentation du « rapport social »⁶⁸, au sein duquel les puissances humaines sont utilisées pour assujettir et exploiter les êtres humains eux-mêmes. L'auteur allemand ne considère pas l'aliénation humaine comme une réalité éternelle ou métaphysique. C'est pourquoi il voit dans l'étude des relations économiques le fondement d'une action politique visant à libérer l'humanité, ce qui constitue l'objectif central de son œuvre⁶⁹. En bref, Mészáros nous fournit des éléments importants pour analyser le sens global de l'œuvre de maturité de Marx, en particulier en ce qui concerne la centralité du phénomène de l'aliénation dans son système philosophique.

Notre thèse intervient donc dans des débats historiographiques : la combinaison de ces deux influences inspiratrices, ainsi que l'analyse des sources primaires, nous a conduit à défendre une thèse qui conteste l'interprétation classique de l'œuvre de Marx proposée par Louis Althusser, selon laquelle l'œuvre de Marx peut être segmentée en une phase idéologique (pré-1845) et une phase scientifique. Bien que nous soutenions que la conception critique des

⁶⁶ Il écrit : « Dans la réalisation concrète du potentiel du génie de Marx, sa compréhension du concept d'« auto-aliénation du travail » a représenté l'élément crucial : le « point archimédien » de sa grande synthèse ». Ibid., p. 19. Il faut également souligner l'importance de Lucien Sève pour le débat sur l'aliénation en France et dans le monde. Cet auteur, avec une thèse différente de celle défendue par Mészáros, a également soutenu très tôt que le concept d'aliénation était toujours présent dans *Le Capital* de Marx. Une opinion contraire à celle de son professeur Louis Althusser. Sur le sujet : L. Sève, *Aliénation et émancipation*, op. cit., p. 156.

⁶⁷ Sous-titre : *Critique de l'économie politique*.

⁶⁸ K. Marx, *Le capital : Critique de l'économie politique*, Paris, Gallimard, 2008, p. 774 : « [...] le capital est un rapport social entre personnes, lequel rapport s'établit par l'intermédiaire des choses ».

⁶⁹ Selon Mészáros, lorsque Marx parle de dépasser l'aliénation : « Lorsqu'il s'agit de la question de la « transcendance positive », de la « supplantation », etc., il utilise des expressions telles que « l'émancipation complète de toutes les qualités et de tous les sens humains ». On voit non seulement que l'argument a une forte connotation morale, mais aussi que le mot-clé - émancipation - souligné par Marx lui-même, est un terme spécifiquement politique ». I. Mészáros, *Marx theory of alienation*, op. cit., p. 120.

droits humains présente dans ses œuvres économiques est plus pertinente que celle de sa jeunesse, nous remettons en question la notion althussérienne de « coupure épistémologique »⁷⁰. À nos yeux, la continuité de la même problématique de l'émancipation ainsi que la présence de concepts tels que l'aliénation dans l'œuvre de maturité de Marx mettent déjà à mal l'argument du philosophe français selon lequel ces concepts relèvent de l'idéologie humaniste du jeune Marx. Si l'on veut toutefois être plus précis sur cette évolution intellectuelle, il importe de souligner que le fait que Marx s'intéresse à l'économie politique à la fin de 1844 ne signifie pas qu'il abandonne la pensée philosophique. En réalité, cet intérêt est fondé sur sa vision de la transformation de la société, dans laquelle la théorie et la pratique sont intimement liées. Il va sans dire que nous ne nions pas pour autant le développement intellectuel de Marx. Mais nous estimons qu'il s'agit moins d'une « coupure » qu'un mouvement de complexification et de concrétisation de sa pensée.

Plus largement, cette thèse s'inscrit dans le renouvellement des études sur l'histoire du droit et de la pensée juridique en France. À l'instar de la démarche au cœur du numéro spécial dirigé par Géraldine Cazals and Nader Hakim pour *Clio@Themis* en 2018, nous souhaitons renouveler les perspectives sur la pensée juridique de Karl Marx et questionner notre rôle en tant qu'historien du droit dans la société contemporaine⁷¹. Autrement dit, nous proposons d'historiciser l'histoire de la pensée de Marx en relation avec les droits de l'homme, de la resituer en son temps en lien avec des perspectives socio-économiques et culturelles plus vastes, et finalement de la mettre en résonance avec des sujets plus contemporains. Nous comptons par la même occasion enrichir le champ de l'histoire du droit en France en prenant appui sur des ouvrages scientifiques rédigés en langues étrangères qui ne sont pas forcément très connus dans le monde francophone⁷².

3. Présentation des sources

Outre ces inspirations philosophiques et ces choix méthodologiques qui nous ont permis de mener à bien cette recherche, il est essentiel de présenter le corpus analytique que nous avons adopté et les critères qui ont orienté notre choix. L'analyse de l'œuvre de Karl Marx s'est

⁷⁰ L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005, p.24.

⁷¹ Voy. G. Cazals et N. Hakim, « Quelle histoire de la pensée juridique ? », *L'histoire de la pensée juridique. Historiographie, actualité et enjeux*, *Clio@Themis*, vol 14, 2018.

⁷² Sur la conception de l'histoire du droit comme une discipline relevant des sciences sociales, voy. J.-L. Halpérin, *Une histoire des droits dans le monde*, Paris, Editions CNRS, 2023, p. 13.

révélée être un défi singulier, tant en raison de l'ampleur de sa production intellectuelle que de l'inachèvement de nombreux écrits.

Soulignons tout d'abord l'ampleur de l'ensemble des textes produits par Marx : essais philosophiques et politiques, analyses journalistiques sur les relations internationales, cahiers d'étude, manuscrits, livres publiés et une correspondance abondante d'environ 14 000 lettres. Cet immense corpus englobe de nombreuses disciplines, telles que la philosophie, l'histoire, le droit, l'économie politique, l'anthropologie, les mathématiques, la statistique, l'agronomie, la géologie et la biologie, entre autres⁷³. La complexité qu'implique l'analyse de ce corpus découle non seulement de la diversité thématique et méthodologique des écrits de Marx, mais également du caractère inachevé d'une grande partie de son œuvre. En effet, le penseur n'a publié que quatre livres de son vivant, dont trois à caractère polémique : *La Sainte Famille*⁷⁴ (en collaboration avec Engels), *Misère de la philosophie* (écrite directement en français)⁷⁵ et *Herr Vogt*⁷⁶. On dit que sa méthode, profondément exhaustive et autocritique, a empêché l'achèvement de ses œuvres systématiques, si bien que Marx n'a publié qu'un seul travail de cette nature de son vivant, à savoir le premier volume de *Le Capital*. Celui-ci fait partie d'un projet de critique de l'économie politique qui devait comporter trois à quatre volumes pour saisir le « *mode de production capitaliste et les rapports de production et échange* qui lui correspondent »⁷⁷. C'est pourquoi il est nécessaire d'aborder l'héritage intellectuel de Marx comme un projet inachevé et en constante évolution.

Pour surmonter cette double difficulté – l'immensité et l'incomplétude de la grande majorité des œuvres –, nous avons décidé d'articuler les idées présentes dans les œuvres publiées avec celles retrouvées dans les manuscrits et carnets d'étude. Le choix des idées a été dicté par la critique immanente : lorsque des contradictions émergeaient entre les manuscrits et les œuvres imprimées, nous avons privilégié les idées que l'auteur avait jugées prêtes pour la publication. Nous avons donc analysé toutes sortes d'écrits que Marx a réalisés de son vivant :

⁷³ La majorité de ce matériel a été mise à disposition par la MEGA2 (Marx-Engels-Gesamtausgabe), l'édition historico-critique des œuvres complètes de Karl Marx et Friedrich Engels, commencée en 1975 et prévue pour s'achever en 2050.

⁷⁴ K. Marx, *La Sainte Famille* (1845-46), in *œuvres complètes, tome III – Philosophie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982.

⁷⁵ K. Marx, *Misère de la philosophie : Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*, Paris, Éditions Sociales, 1977.

⁷⁶ K. Marx, *Herr Vogt*, Paris, A. Costes, 1927.

⁷⁷ K. Marx, *Le capital : Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 96.

écrits journalistiques⁷⁸, essais philosophiques⁷⁹, œuvres polémiques, textes pour les interventions dans le mouvement ouvrier⁸⁰ et, bien sûr, le premier volume de *Le Capital*. Nous avons utilisé les deux versions les plus abouties de ce dernier : la traduction française, révisée et modifiée par l’auteur lui-même⁸¹, et qu’il considérait comme ayant une valeur scientifique distincte, ainsi que la quatrième édition allemande, publiée par Engels avec les annotations que Marx avait faites sur la troisième édition allemande avant de décéder⁸².

Sur la base de biographies intellectuelles et d’éditions critiques, nous avons aussi examiné des manuscrits et des cahiers essentiels pour comprendre l’évolution intellectuelle de Marx, et en particulier sa conception de la relation entre les droits de l’homme et l’émancipation. Parmi ces textes figurent : sa thèse de doctorat⁸³ et les cahiers préparatoires⁸⁴, la *Critique du droit politique hégélien*⁸⁵, les *Manuscrits de Paris de 1844*⁸⁶, *L’Idéologie allemande*⁸⁷, les *Grundrisse*⁸⁸ et les *Cahiers ethnologiques*⁸⁹. Étant donné la nature inachevée de l’œuvre marxienne et le caractère pratique et politique de notre objet d’investigation, nous

⁷⁸ K. Marx, *Liberté de la presse et liberté humaine*, in œuvres complètes, tome III – Philosophie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982; *Gloses critiques marginales à un article de : le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un prussien*, in œuvres complètes, tome III – Philosophie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982; *Du Suicide : suivi de l’emprisonnement de Lady Bulwer-Lytton*, Orange, éditions le Retrait, 2018; œuvres complètes, tome IV – Politique, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1994 ; *Nova Gazeta Renana*, vol. 1, São Paulo, Expressão Popular, 2021 ; *La guerre civile en France*, Paris, Editions Sociales, 2021 ; K. Marx et F. Engels, *Le colonialisme*, Paris, Éditions Critiques, 2018 ; *Le parti de classe – II. Activité et organisation*, Paris, François Maspero, 1973 ; K. Marx et A. Lincoln, *Une révolution inachevée : Sécession, guerre civile, esclavage et émancipation aux États-Unis*, Paris, Syllepse, 2012.

⁷⁹ K. Marx, *Sur la question juive*, Paris, La fabrique éditions, 2006 ; *Sur la question juive*, in œuvres complètes, tome III – Philosophie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982 ; *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, in œuvres complètes, tome III – Philosophie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982 ; *Annales franco-allemandes*, Paris, Les Éditions sociales, 2020.

⁸⁰ K. Marx, *L’historiographie du socialisme vrai*, in œuvres complètes, tome III – Philosophie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982 ; *Discours sur le libre-échange* in œuvres complètes, tome I – Économie, Paris, NRF-Gallimard, 1963 ; *Manifeste Communiste* in œuvres complètes, tome I – Économie, Paris, NRF-Gallimard, 1963 ; *Travail Salarié et Capital*, in œuvres complètes, tome I – Économie, Paris, NRF-Gallimard, 1963 ; *Salaire, prix et profit*, Paris, Editions sociales, 1969 ; *Critique du programme de Gotha*, Paris, Editions Sociales, 2008 ; *Considérents du programme du parti ouvrier français* in œuvres complètes, tome I – Économie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1963.

⁸¹ K. Marx, *Le capital : Critique de l’économie politique*, Paris, Gallimard, 2008.

⁸² K. Marx, *Le capital : Critique de l’économie politique (4ème Edition)*, Paris, Les éditions sociales, 2016.

⁸³ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure* in œuvres complètes, tome III – Philosophie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982.

⁸⁴ K. Marx, *Philosophie épicurienne (cahiers d’étude)* in œuvres complètes, tome III – Philosophie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982.

⁸⁵ K. Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel* in œuvres complètes, tome III – Philosophie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982.

⁸⁶ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007 ; *Économie et Philosophie* in œuvres complètes, tome II – Économie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1968.

⁸⁷ K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, Paris, Editions Sociales, 1972 ; K. Marx et F. Engels, *L’idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 2012.

⁸⁸ K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, Paris, Les éditions sociales, 2011.

⁸⁹ K. Marx, *The ethnological notebooks of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum, 1972.

avons cherché des formulations complémentaires également dans sa correspondance⁹⁰. En tenant compte du fait que ces sources primaires ont été rédigées en huit langues (allemand, grec ancien, latin, français, anglais, italien, espagnol et russe), nous avons étudié en profondeur leurs originaux en français, en espagnol et en anglais, ainsi que les traductions les plus récentes en français et en portugais de leurs versions allemandes, lesquelles ont été confrontées afin de nous assurer de l'exactitude des concepts mobilisés dans ce travail.

Comme indiqué précédemment, l'approche méthodologique adoptée dans cette thèse repose sur la critique immanente, car elle permet de comprendre les contradictions internes de l'œuvre marxienne et ses connexions avec le contexte historique dans lequel elle a été produite. Étant donné que les sources primaires annoncées comportent diverses dimensions (comme la question de la production sociale, de l'exploitation, l'émancipation, du droit, de la politique, de la religion, de la nature, du genre, de la race et des relations internationales), nous avons décidé de les contextualiser selon deux axes principaux : le premier est l'analyse des processus historiques auxquels Marx fait référence dans ses textes, y compris ses recherches sur les communautés primitives, la transition du féodalisme au capitalisme, l'histoire des idées à l'ère moderne, la formation de l'État absolutiste, les révolutions et l'évolution technologique. Le second axe se concentre sur la trajectoire des cercles intellectuels et politiques dans lesquels Marx s'est inséré, depuis sa formation dans les cercles hégéliens à Berlin (1838-1842), son intégration au mouvement ouvrier à Paris (1844-45), ses collaborations avec le mouvement chartiste (1851-55) et son rôle en tant que leader de l'Association Internationale des Travailleurs (1864-72).

Ces efforts ont été nécessaires pour comprendre la réflexion de Marx sur la relation entre les droits de l'homme et l'émancipation, celle-ci étant inscrite dans un contexte historique particulier. De plus, cette perspective nous a permis d'analyser l'évolution de la réflexion de Marx au fil de ses écrits, en mettant en évidence ses traits de continuité et ses traits de discontinuité, ainsi que l'importance des réflexions de Marx sur la relation entre les droits de l'homme et l'émancipation dans la structure générale de la pensée de l'auteur allemand. C'est pourquoi cette étude vise non seulement à contribuer à la compréhension de la pensée marxienne, mais aussi à fournir des bases théoriques pour l'analyse critique des structures sociales contemporaines.

⁹⁰ K. Marx et F. Engels, *Correspondance*, 13 tomes, Paris, Éditions Sociales, 1971-2020 ; *Le dernier Marx*, Toulouse, Éditions de l'Asymétrie, 2019.

4. Catégories émiques et étiques

Pour assurer une bonne compréhension de notre argumentation, il est important de clarifier certaines notions fréquemment mobilisées. Tout d'abord, l'expression « droits de l'homme » ou « droits humains » désigne la synthèse des valeurs consacrées dans les déclarations des droits révolutionnaires du XVIII^e siècle, notamment la liberté individuelle et l'égalité formelle. Pour Marx, ces valeurs constituent le fondement de la dynamique de la sociabilité moderne. Le concept d'« émancipation » mérite également des explications. Marx s'approprie ce terme à la manière de Rousseau, nous semble-t-il, pour exprimer le processus de restructuration sociale capable de promouvoir la libération de l'humanité. Au fil de son œuvre, l'auteur identifie divers obstacles empêchant la pleine réalisation de la personnalité (ou l'épanouissement) des individus : d'abord la religion, puis l'État, la propriété privée et, enfin, le capital. Une société émancipée serait donc celle où les individus disposent effectivement de la capacité de se développer pleinement. Cela n'implique pas pour autant la disparition des conflits sociaux, mais cela implique la fin des antagonismes de classe. Le concept de critique est un autre élément qui se trouve à la base de ce travail. Dans l'œuvre entière de Marx, il est employé dans le sens d'analyse. Dans ses premiers écrits, il apparaît comme une notion clé, à partir de laquelle l'auteur entend provoquer le développement rationnel de la réalité allemande. Cependant, sa portée évolue à mesure que Marx commence à s'engager dans le mouvement ouvrier, comprenant de plus en plus la nécessité qu'un acteur social s'approprie les connaissances produites par la critique pour réaliser l'émancipation sociale. C'est dans cette perspective que Marx entreprend la critique de la philosophie du droit de Hegel, visant à dépasser l'État moderne et les droits de l'homme. Dans son projet intellectuel de maturité, Marx structure sa théorie sociale également à partir de l'idée de critique, cette fois-ci de la critique de l'économie politique. Ce point de départ a pour objectif d'émanciper le prolétariat grâce à l'analyse des relations économiques de la société moderne et des théories qui légitiment ces relations, que Marx condamne pour leur caractère aliénant et exploiteur.

Le terme « Humanisme » et sa dérivation « humaniste » suscitent également certaines ambiguïtés. En tant que catégories éthiques, ils se réfèrent au mouvement culturel du début du XIX^e siècle, qui valorisait l'étude des humanités comme moyen de développer le potentiel humain⁹¹. D'autre part, en tant que catégories émiques, le terme est également utilisé pour exprimer la conception selon laquelle les rapports sociaux, donc l'État, l'économie, etc., sont

⁹¹ L'usage éthique n'apparaît que dans le chapitre liminaire de cette thèse. En revanche, l'idée d'humanisme dans la pensée de Marx est développée aux chapitres 2, 3, 4 et 5.

des créations humaines et non divines. Enfin, les expressions « rationaliste » et « rationalisme » sont employées pour caractériser des postures critiques à l'égard de la religion, que ce soit comme explication du monde et de la vie humaine ou comme fondement pour justifier un régime politique basé sur le droit divin⁹².

Finalement, il convient de faire quelques remarques sur les questions formelles de notre écriture. La tâche d'interpréter sérieusement l'œuvre de Marx implique d'analyser la pensée de Marx lui-même et de ne pas greffer nos propres idées ou celles d'autres intellectuels (marxistes ou non) sur sa pensée. Afin d'éviter l'excès de citations directes qu'une thèse sur la théorie d'un auteur peut atteindre et qui nuirait à la lecture du texte, nous nous sommes astreints, tout au long de la rédaction de ce travail, à n'inclure de longues citations que pour mettre en avant les passages dans lesquels Marx résume les idées centrales que nous développons dans notre argumentation. Pour la plus grande partie du texte, nous préférons utiliser des références au contenu traité en notes de bas de page. Cette technique facilite l'accès au sens des idées expliquées, ainsi qu'à leur origine pour les chercheurs intéressés. En ce qui concerne certains aspects typographiques, il convient de noter que, dans ce texte, les caractères gras ont été utilisés pour souligner certaines phrases ou certains mots dans les citations de Marx. L'italique a été utilisé pour souligner notre texte, mais il apparaît également dans le texte d'autres auteurs (y compris Marx). Toutes les œuvres citées dans les langues étrangères ont été traduites librement par l'auteur de cette thèse.

5. Organisation du plan de thèse

L'objectif de ce travail est de démontrer deux thèses principales : tout d'abord, que la réflexion de Marx sur les droits de l'homme est indissociable de la problématique plus large de l'émancipation et ce, tout au long de sa vie ; ensuite, que la relation entre les droits de l'homme et l'émancipation apparaît de manière beaucoup plus concrète et complexe dans son œuvre de maturité. À cette fin, nous avons décidé d'organiser notre argumentation en deux parties relativement autonomes, mais complémentaires en termes de démonstration de ces deux thèses.

La première partie est consacrée à la genèse de la critique des droits de l'homme dans l'œuvre de l'auteur, en commençant par une analyse de la formation initiale de sa pensée jusqu'au premier moment où cette critique apparaît dans les publications des *Annales franco-allemandes* en 1844. En quatre chapitres, nous démontrons le passage de Marx d'une position

⁹² Ces idées seront principalement mobilisées aux chapitres 1 et 2 de cette thèse.

positive à l'égard de la société moderne et des droits de l'homme, avec une vision typiquement libérale de l'émancipation, à une position radicalement critique à l'égard des droits de l'homme, ce qui ne signifie pas pour autant que le philosophe ait été contre ces derniers. En d'autres termes, nous analysons la manière spécifique dont sa critique des droits de l'homme a émergé dans le débat public allemand, son importance dans ce débat et sa place dans l'évolution de la pensée du jeune Marx.

Elle comporte deux titres, dont le premier étudie la formation de la théorie libérale-hégélienne de Marx sur l'émancipation et les droits de l'homme, forgée à partir de ses premières études philosophiques et de sa participation en tant que rédacteur en chef du plus grand journal libéral d'Allemagne au début des années 1840. Ce titre comporte un chapitre liminaire qui vise à introduire la pensée de Marx avant sa première formulation de l'idée d'émancipation dans sa thèse de doctorat en 1841. Dans ce chapitre liminaire, nous explorons principalement les influences du contexte historique et culturel sur la formation initiale de Marx : des influences rationalistes qui existaient en Rhénanie, sa région natale, jusqu'à sa rencontre avec l'œuvre de Hegel. La découverte de Hegel a radicalement transformé sa vision du monde et lui a fait choisir la voie de la philosophie comme perspective de vie, abandonnant la possibilité de travailler comme avocat ou juriste. Ce fut un moment clé pour l'ensemble du parcours intellectuel de Marx, puisqu'après avoir découvert l'œuvre de Hegel, ce grand philosophe devenant une source d'inspiration pour Marx jusqu'à sa mort. Cette rencontre, qui a eu lieu alors que notre auteur tentait de construire une philosophie du droit originale, a également été importante pour la définition par Marx lui-même de ce qui serait le principe de sa *méthodologie* de recherche, qui a perduré jusqu'à ses derniers jours de travail. Ce chapitre se justifie également par le fait qu'il replace la formation intellectuelle de Marx dans un cadre plus large des enjeux politiques allemands au moment de l'après-Révolution française ; ce cadre restera important tout au long de cette première partie de notre travail.

Après ce chapitre introductif, le premier chapitre vise à présenter le milieu intellectuel auquel Marx a appartenu dans les premières années de sa carrière philosophique (le mouvement des Jeunes Hégéliens) et le caractère émancipateur de sa production théorique initiale. À ce moment de sa carrière, les débats les plus vifs de la philosophie allemande portaient sur la religion, compte tenu de l'importance de ce sujet pour la légitimation de l'État prussien. Au sein de ces discussions, les Jeunes Hégéliens ont commencé à se rassembler autour de la défense d'un possible développement rationnel de l'État contre l'absolutisme soutenu par le conservatisme religieux. À tout juste 19 ans, Marx s'est volontiers joint à ce cercle de

philosophes où ses compétences intellectuelles ont été reconnues dès le début de sa collaboration intellectuelle. Son projet théorique le plus important en tant que membre de ce mouvement consistait en une évaluation de l'importance historique des philosophies post-aristotéliennes. Marx cherchait par-là à développer une philosophie adaptée à son époque, visant à transformer le *statu quo* allemand. Le seul résultat de cette étude qui a été retenu pour la publication est sa thèse de doctorat, qui explore un point spécifique de l'histoire de la philosophie antique : la différence entre l'atomisme de Démocrite et celui d'Épicure. Nous abordons l'étude de ce travail dans la deuxième section (Partie 1, titre 1, chapitre 1). Nous y montrons que les deux idées principales de ce texte sont déjà articulées autour du problème de l'émancipation. Ces deux idées correspondent à deux niveaux du discours utilisé par Marx dans sa thèse de doctorat, qui sont les suivants. Lorsque Marx s'adresse dans sa thèse de doctorat à ses pairs, il pointe les incohérences de la conception historique de son propre maître, Hegel, tout en affirmant la nécessité de dépasser sa philosophie spéculative. De même, lorsqu'il utilise les questions de la philosophie épicurienne pour penser le scénario social de l'Allemagne, le jeune auteur s'attache à affirmer, contre la religion, la légitimité de la philosophie à se manifester dans les affaires publiques. Ainsi, il s'agit du même présupposé du mouvement émancipatoire tel qu'il a été formulé par Kant. Dans les deux cas, l'enjeu majeur pour Marx a été de favoriser le développement rationnel de la philosophie allemande et de son État par le biais de la capacité de la philosophie à dévoiler la vérité.

Le deuxième chapitre (Partie 1, titre 1) traite de l'entrée de Marx dans la vie politique allemande, provoquée principalement par la persécution des Jeunes Hégéliens au sein des universités. En raison de leurs opinions controversées sur les questions religieuses, ce groupe de philosophes a été contraint de quitter leurs postes universitaires et leurs membres ont dû rejoindre des groupes bourgeois qui réclamaient des réformes libérales pour développer l'économie nationale. Les jeunes hégéliens ont ainsi collaboré au journal *La gazette rhénane* où, outre la publication de leurs textes, ils occupaient des postes de direction. La principale mission politique de ces philosophes dans la presse libérale était de combattre le conservatisme absolutiste dans la pratique, en disputant l'opinion publique sur les questions les plus controversées en Allemagne. Marx apparaît dans ce contexte comme un grand stratège politique et journalistique, capable de s'opposer à l'État prussien tout en échappant à la censure imposée aux journaux de l'époque par Frédéric-Guillaume IV. Ses articles journalistiques constituent la traduction politique du concept d'émancipation forgé par ses études philosophiques. Il s'agit d'une position critique à l'égard de l'ancien régime allemand qui, selon

Marx, doit être dépassé par la modernisation en profondeur de ce territoire. En somme, Marx adopte une position positive à l'égard de l'État moderne et des droits de l'homme, dans lesquels ils apparaissent comme la réalisation de la liberté humaine. Dans son argumentation, la presse se substitue désormais à la philosophie, parce qu'elle est la raison dans l'espace public et donc la force médiatrice capable de réformer progressivement l'État prussien. Nous verrons que les efforts de Marx n'ont pas suffi à mettre fin à l'absolutisme prussien, lequel a réussi à censurer et à supprimer toute la presse libérale, ce qui a mis en évidence les erreurs de sa lecture de la réalité politique allemande.

Le titre 2 traite des moments les plus importants de la rupture de Marx avec cette conception libérale de l'émancipation humaine et de la première formulation de sa critique des droits de l'homme en 1844. Dans le chapitre 1 (Partie 1, titre 2), nous montrons que la première conclusion théorique tirée de sa participation à la presse libérale a été la prise de conscience de la nature problématique du rapport entre la propriété privée et l'État. Cherchant à résoudre les doutes qu'il commençait à avoir sur la relation entre l'État et les intérêts privés, Marx s'est approprié les analyses de Feuerbach sur le phénomène de l'aliénation et sur le caractère spéculatif de la pensée de Hegel afin de réévaluer toute la philosophie hégélienne de l'État, qui était à la base de sa vision du monde. Les manuscrits de cette période représentent un moment de transition dans sa conception politique, où Marx commence à critiquer le principe de représentation contenu dans l'État moderne. Selon l'auteur, c'est ce principe qui garantit les conditions permettant de nier le pouvoir de décision de tous les individus pour agir au nom de quelques intérêts particuliers dominants. En d'autres termes, Marx identifie un aspect de l'État moderne qui n'avait pas encore été analysé par les philosophes allemands : l'aliénation politique. Pour s'émanciper de ces rapports aliénés, Marx propose une sorte de démocratie directe, qui peut se réaliser en reconsidérant le rôle de tous les individus dans la société. Pour l'auteur, toute activité visant à satisfaire un besoin social doit être considérée comme une fonction universelle (et donc politique), en supprimant la scission entre vie publique et vie privée, et en retirant le pouvoir des représentants en tant qu'entités séparées de la société civile. D'une manière générale, son expérience de journaliste l'a amené à radicaliser sa position politique, démontrant qu'il était nécessaire de dépasser l'État moderne pour réaliser ses idéaux de liberté. En ce sens, dans ces manuscrits écrits après son départ de la Gazette Rhénane, Marx prépare une réflexion sur la nature de l'État, dans le but de résoudre la contradiction moderne entre la société civile et l'État.

Le chapitre 2 (Partie 1, titre 2) se consacre à la genèse de la critique des droits de l'homme dans l'œuvre de Marx, en abordant à la fois son contenu interne et sa relation avec le contexte intellectuel allemand. L'accent est mis sur l'analyse de deux textes publiés dans les *Annales franco-allemandes*, une revue philosophique éditée par Marx et *Arnold Ruge* (1802-1880) en 1844. Dans ces textes, Marx explique sa nouvelle résolution politico-méthodologique forgée à partir de la critique de la philosophie du droit de Hegel. Le texte intitulé *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* peut être résumé comme un manifeste visant à appeler les philosophes critiques à s'engager dans l'étude de la politique et à prendre leur place en tant que cerveaux de la révolution allemande. Pour lui, le moment était venu de transformer la critique de la religion et de la théologie en critique de l'État et du droit, ce qui ferait de la philosophie une arme bien plus puissante contre l'absolutisme allemand. Dans *Sur la question juive*, l'auteur engage une polémique avec son ancien partenaire intellectuel, *Bruno Bauer* (1809-1882), sur la question de l'émancipation politique des juifs allemands. Dans ce texte remarquable, Marx démontre la différence entre sa façon d'évaluer la nature de l'État moderne et celle de Bauer qui mobilise la conception hégélienne. Marx montre que la création de la forme étatique, ainsi que la forme juridique qui lui est liée, dont les principes se trouvent dans les déclarations des droits de l'homme et du citoyen, expriment l'égoïsme présent dans la société civile moderne. Marx reconnaît que les droits de l'homme représentent un progrès en termes de relations interindividuelles, mais il affirme que ces mêmes relations ont aussi des limites, car elles ne visent pas à assurer l'épanouissement des capacités intérieures des individus. Ces deux textes s'inscrivent dans une réflexion sur l'émancipation humaine plus complexe que celle défendue par Marx auparavant. C'est à ce moment-là que le jeune auteur commence à faire ses premiers pas au-delà de la vision libérale du monde. Au lieu de défendre simplement la nécessité d'appliquer l'égalité des droits, il affirme la nécessité de réorganiser complètement la société, en réincorporant les forces sociales en tant que forces des individus eux-mêmes, de telle sorte que l'État devienne obsolète. Avec ces analyses, nous aurons atteint l'objectif de la première partie, qui est de démontrer que la forme et le contenu du processus de *genèse* de la critique des droits de l'homme dans la pensée de Marx se fondent sur sa quête de la réalisation de la liberté.

Dans la deuxième partie de ce travail, nous montrons que tant cette critique des droits de l'homme que le concept d'émancipation humaine se développeront tout au long de la carrière de Marx. Il ne pouvait en être autrement, puisque c'est précisément après la publication de ces textes dans les *Annales franco-allemandes* en 1844 que Marx a commencé à concevoir son

projet théorique le plus long, auquel il a travaillé jusqu'à sa mort en 1883, à savoir : la *Critique de l'économie politique*. Précisons tout d'abord que la distinction chronologique entre les deux parties de notre travail ne signifie pas que nous défendions une opposition entre le jeune et le vieux Marx. Notre thèse –et cela est crucial– concernant les idées de Marx sur les droits de l'homme et l'émancipation consiste plutôt à affirmer que les traces de continuité entre les idées défendues dans Annales franco-allemandes et celles trouvées dans Le Capital sont beaucoup plus nombreuses que les traces de discontinuité. Cependant, ce n'est pas parce qu'il y a des traces de continuité entre ces deux formulations que l'on peut pour autant les placer sur le même plan ou les traiter de manière identique. C'est d'ailleurs pourquoi l'examen de la conception des droits de l'homme chez Marx ne peut se réaliser qu'en comprenant l'ensemble de son évolution théorique, d'où la nécessité de se plonger dans l'œuvre plus particulièrement économique de l'auteur. En effet, la critique des droits de l'homme bénéficie d'un enrichissement dans la mesure où la théorie sociale de Marx progresse à partir de ses études d'économie politique. La deuxième partie vise à présenter les implications de cette appropriation marxienne de l'économie politique sur les questions centrales de notre travail, ainsi que sur le développement de sa conception des droits de l'homme et de l'émancipation de l'humanité.

Le titre 1 de la deuxième partie examine le nouveau traitement donné par Marx à la question de la liberté et du droit à l'époque moderne. Le premier chapitre s'attache à analyser pourquoi l'économie politique classique a été essentielle à la fondation d'une nouvelle théorie sur la nature humaine par Marx, ainsi que le nouveau statut que les concepts de liberté et de droit acquièrent dans cette théorie. Le sujet initial de notre débat sera la construction d'un nouveau concept de ce que pourrait être la nature humaine, concept élaboré par Marx dans le cadre de ses études critiques de l'économie politique. Comme la plupart des domaines du savoir à l'époque moderne, l'économie a connu un processus de sécularisation qui a vu se succéder différentes écoles, dont les principales sont l'école mercantiliste, l'école physiocratique et l'économie politique libérale. Cette dernière, dans la mesure où elle libère le concept de richesse de tout contenu surnaturel, a été appropriée de manière critique par Marx pour répondre à la question essentielle « Qu'est-ce que l'être humain ? » d'une manière radicalement historique. Nous étudions en détail son traitement particulier de la question de la nature humaine, dont le travail est le principal élément dynamique. Nous montrons ensuite que son nouveau point de vue sur l'humanité implique une reconsidération des éléments essentiels de notre travail : la liberté et le droit. D'un côté, la liberté est théorisée par Marx dès ses prémisses, à savoir dans

la conquête d'une certaine indépendance de l'homme à l'égard de ses besoins naturels. De l'autre côté, le droit est défini à partir de son *autonomie relative* par rapport à la base matérielle de la société, sur laquelle il joue un rôle actif et sans lequel les sociétés tourmentées par des antagonismes ne pourraient se maintenir et perdurer dans le temps.

Le deuxième chapitre (Partie 2, titre 1) a la tâche importante de développer la critique de Marx sur les droits de l'homme dans son œuvre de maturité. Nous commençons par analyser les aspects positifs de l'avènement de cet ensemble de droits à l'époque moderne. Il apparaît clairement que Marx a une vision beaucoup plus complexe du phénomène des droits de l'homme que celle présentée dans sa jeunesse, puisqu'il valorise de multiples aspects positifs des droits de l'homme et pas seulement leurs aspects politiques (la chute de l'absolutisme). En outre, les trois dimensions de la liberté humaine dans la pensée de Marx sont présentées : la liberté par rapport aux besoins naturels, la liberté par rapport aux autres individus et la liberté des individus de réaliser leurs capacités intérieures. Les droits de l'homme sont considérés ici comme la relation moderne entre l'individu et la communauté, qui a surmonté les formes communautaires qui liaient les individus comme s'ils étaient leurs propriétés. Marx souligne la libération de la vie individuelle à l'époque moderne, en empêchant la communauté de déterminer directement ce que l'individu doit faire et en lui permettant de choisir son avenir de manière beaucoup plus large. La reconnaissance des droits de l'homme correspond à cette transformation. Cependant, Marx condamne ce rapport juridique car il est conscient que cette liberté ne pourra pas être pleinement réalisée. Au cours de ce moment *négatif* de l'argumentation, l'auteur démontre que depuis leur *genèse* historique, les droits de l'homme sont liés à la violence, à l'inégalité et à l'absence de liberté. En outre, le fonctionnement économique de la société moderne montre que ce que l'on appelle les droits de l'homme remplit une *fonction sociale* de mystification de l'exploitation et de l'inégalité qui structurent notre mode de vie. Enfin, nous montrerons que même la portée politique et économique des droits de l'homme, si appréciée aujourd'hui, souffre d'une instabilité chronique, devant toujours s'adapter aux nécessités historiques du système social en vogue.

Dans le deuxième titre (Partie 2), nous approfondissons la réflexion de Marx sur la liberté possible au-delà des droits de l'homme moderne, en caractérisant la particularité de la pensée de Marx par rapport aux principaux idéologues du mouvement ouvrier qui étaient ses contemporains. Le premier chapitre aborde les aspects économiques, politiques et juridiques qui constituent les conditions essentielles à l'avènement d'une nouvelle forme sociale capable de réaliser cette liberté au profit des individus. En comparant la pensée du penseur allemand à

celle de Proudhon, il ressort clairement que la critique des droits de l'homme par Marx ne peut se justifier que comme fondement d'une action politique concrète, ce qui est sa finalité. Nous présentons également les transformations envisagées par Marx qui sont nécessaires pour faire de l'économie un levier de libération de l'humanité. En ce qui concerne les questions politiques et juridiques, nous verrons comment Marx aborde la question de la transition vers une société émancipée : il défend la nécessité d'utiliser la politique dans ce processus, celle-ci visant non pas à renforcer l'État mais à y mettre fin, par la réappropriation du pouvoir de décision par les individus eux-mêmes. Ces aspects de la théorie de Marx, présents dans sa polémique contre Bakounine, ont souvent été mal compris. Ils ont contribué à consolider la vision de Marx comme un penseur autoritaire, une évaluation que nous contestons fortement dans notre travail. L'analyse par Marx du rôle du droit dans une société émancipée corrobore également notre thèse. Le droit apparaît dans cette analyse comme un moyen limité de réguler les conflits sociaux, précisément en raison de sa faiblesse à considérer les individus dans leurs existences singulières. En d'autres termes, il s'agit d'un chapitre qui vise à analyser les conditions structurelles de la transition et de l'établissement d'une société émancipée, dans laquelle la liberté individuelle est qualitativement supérieure à celle qui existe actuellement.

Notre dernier chapitre (Partie 2, titre 2) s'intéresse à ce que nous pourrions concevoir comme étant les objectifs visés par l'auteur dans son activité théorique : les multiples dimensions de l'émancipation humaine. Nous explorons différents aspects qui témoignent du fait que la société envisagée par Marx serait infiniment plus libre pour les individus. Le premier aspect est l'interrelation entre les individus et la communauté. Plus précisément, Marx insiste qu'une interaction harmonieuse entre ces deux pôles peut élargir le champ de la liberté individuelle, en augmentant le temps libre dont disposent les individus pour s'épanouir selon leurs propres aspirations. Le deuxième aspect abordé est la dimension écologique de la pensée de Marx, qui a longtemps été occultée par ses interprètes. Tout en condamnant la destruction de l'environnement par le système capitaliste, l'auteur allemand affirme qu'une société émancipée doit nécessairement établir une relation qualitativement supérieure entre l'humanité et la nature, dans laquelle cette dernière est enrichie et préservée pour les générations futures. Dans un troisième temps, nous mettons en lumière quelques réflexions spécifiques sur la question des femmes et de la famille. Leur importance réside principalement dans l'analyse du mouvement contradictoire d'intégration des femmes dans l'industrie capitaliste, où l'on assiste à la fois à une libération partielle des femmes du système patriarcal et à une dégradation de leurs conditions de vie. Selon Marx, cette nouvelle réalité met en avant la nécessité de dépasser

ce mode de relation entre les sexes, ainsi qu'un nouveau mode d'organisation de la famille. Enfin, nous abordons le caractère internationaliste de la pensée politique de Marx et plus spécifiquement l'évolution de sa pensée sur le phénomène de la colonisation, ses réflexions sur le phénomène du racisme et le caractère nécessairement international de l'émancipation humaine.

PREMIÈRE PARTIE

LA GENESE DE LA CRITIQUE DES DROITS DE L'HOMME CHEZ LE JEUNE MARX (1835-1844)

L'étude de la formation intellectuelle de Marx révèle la préoccupation de l'auteur pour le thème de la liberté dès les premières manifestations de sa pensée philosophique. Au début de sa trajectoire, le jeune auteur avait une conception juridique et politique très proche des conceptions dominantes dans son environnement culturel et social, fondamentalement libéral. Nous estimons plus précisément que Marx a défendu dans sa jeunesse une théorie libérale des droits de l'homme dans laquelle ceux-ci sont identifiés à la réalisation de la liberté. Il est donc nécessaire de mettre en évidence les éléments qui ont constitué la position initiale de Marx sur les droits de l'homme. (Titre 1). Selon nous, l'évolution intellectuelle et politique de Marx tient dans le fait de rompre avec cette perspective ; il comprend les droits de l'homme de façon critique, c'est-à-dire comme étant l'expression de la relation contradictoire entre l'individu et la communauté établie par la société moderne. Il s'agit d'un moment crucial dans sa carrière, qui a non seulement eu un impact sur l'ensemble de son projet intellectuel, mais qui a également été le point culminant d'un changement dans sa vision politique (Titre 2).

TITRE 1

LE JEUNE MARX DANS LA DÉFENSE DES PRINCIPES LIBÉRAUX

Le contexte idéologique allemand dans lequel Marx a vécu sa jeunesse se caractérise par la domination du conservatisme absolutiste et de la lutte du mouvement libéral allemand naissant, un courant auquel le jeune homme s'identifiera sans hésiter. À partir du moment où il opte pour une carrière intellectuelle, il privilégie une approche philosophique des questions juridiques, ce qui le met en contact avec des discussions liées à l'héritage hégélien. L'analyse de ce moment de la genèse de sa pensée et de sa méthode de recherche constitue le chapitre liminaire de ce titre. À partir de là, Marx ne se présente pas comme un philosophe isolé du reste de la société ; et en prenant part à des discussions sur la fonction de la raison dans la réalité allemande, le penseur caractérise déjà sa position philosophique comme libérale (Chapitre 1). Après avoir soutenu sa thèse de doctorat, Marx se tourne vers le journalisme politique, où il est contraint d'analyser et de donner son avis sur des questions très éloignées de celles qu'il avait l'habitude de traiter dans les cercles littéraires liés aux revues philosophiques. Marx se montre alors comme un défenseur remarquable de l'État moderne et des droits de l'homme contre l'irrationalité institutionnelle structurée par l'absolutisme de Frédéric Guillaume IV (Chapitre 2).

CHAPITRE LIMINAIRE

LA FORMATION INITIALE DE KARL MARX (1818-1837)

L'étude du début de la formation intellectuelle de Karl Marx est importante pour notre travail, car elle permet de démontrer les fondements philosophiques du libéralisme politique de sa jeunesse. Nous abordons ici principalement la signification des premiers écrits de Marx au regard du contexte politique et idéologique allemand dans lequel il se trouvait. Le cheminement parcouru par Marx pendant cette période est marqué par sa première crise intellectuelle, qui le mène d'une vision du monde proche du rationalisme allemand à une position réflexive quant à l'œuvre de Hegel. Bien qu'il ait commencé ses études universitaires à la faculté de droit, Marx concentre alors ses intérêts intellectuels sur la philosophie. Dans ce cadre, l'analyse de sa pensée en relation avec l'histoire allemande est indispensable à la compréhension de la forme que présente dans son œuvre le rapport entre droit et émancipation.

Après avoir présenté le contexte socio-politique de son enfance et de son adolescence en Rhénanie afin de saisir la signification du point de départ idéologique de Marx (Section I), nous mettrons en évidence les conséquences de son arrivée à Berlin et de sa rencontre avec l'œuvre hégélienne, quand il forgera l'idée centrale de sa méthode de recherche (Section II).

SECTION I – L'HÉRITAGE DU RATIONALISME LIBÉRAL (1818-1836)

Très tôt, Marx remarque que les intellectuels « *ne poussent pas comme les champignons*, ils sont les fruits de leur époque, de leur peuple [...] »⁹³. Ce raisonnement éminemment historique entraîne la nécessité de comprendre le contexte sociopolitique dans lequel il a eu les premiers contacts avec les idées qui l'ont formé (I). À partir de cette contextualisation plus large, nous montrerons la relation des idées contenues dans ses premiers textes auxquels nous avons accès avec les institutions et les personnes qui étaient significatives dans cette période de

⁹³ K. Marx, « L'article de tête du numéro 179 de la *Kölnische Zeitung* » (1842) in *œuvres complètes, tome III – Philosophie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982, p. 212.

sa vie (II). Enfin, nous ferons quelques remarques sur son bref séjour à la faculté de droit de Bonn (III).

I. Le contexte socio-politique de l'Allemagne dans la transition du XVIIIe au XIXe siècle (1789-1835)

L'Europe dans laquelle est né Marx vivait une ère de profondes transformations sociales, avec un impact semblable à celui de l'invention de l'écrit et de la vie urbaine⁹⁴. Outre la révolution industrielle apparue en Angleterre, les changements ont été principalement dynamisés par la Révolution française de 1789, laquelle a altéré directement l'ordre politique et économique de toute l'Europe. Il en résulte la destruction de ce qui restait de la société féodale française et la consolidation de la société bourgeoise⁹⁵. Selon l'analyse de Marx :

Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoléon, les héros, ainsi que les partis et les masses de l'ancienne Révolution française, accomplirent sous le costume romain et avec des phrases romaines la tâche de leur temps : l'émancipation et la création de la société bourgeoise moderne. Les uns anéantirent le sol féodal et fauchèrent les têtes féodales qui y avaient poussé. L'autre [Napoléon] créa à l'intérieur de la France les conditions qui permirent désormais de développer la libre concurrence, d'exploiter la propriété foncière parcellaire, d'utiliser les forces productives industrielles de la nation, libérées de toute entrave ; et au-delà des frontières françaises, il balaya partout les institutions féodales, compte tenu du besoin de procurer à la société bourgeoise en France un milieu correspondant, approprié à l'époque sur le continent européen⁹⁶.

Ainsi, ce processus de transformation radicale de la société ne s'est-il donc pas arrêté aux frontières du pays : Napoléon, utilisant son Code civil pour imposer et diffuser ses principes, a répandu ses valeurs dans l'Europe et le monde entier⁹⁷.

Pendant la période de la Révolution, l'Allemagne (qui n'existait pas en tant qu'État unitaire, mais encore comme une Confédération germanique, une faible articulation composée de 35 principautés souveraines et de 4 villes franches)⁹⁸ présentait un grand retard économique par rapport à la France et à l'Angleterre, à cause de son faible développement industriel au cours

⁹⁴ E. Hobsbawm, *L'ère des révolutions 1789-1848*, Paris, Pluriel, 2010, p. 9.

⁹⁵ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 3.

⁹⁶ K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* (1852), in *œuvres complètes, tome IV – Politique*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1994, p. 438.

⁹⁷ M. Tigar et M. Levy, *O direito e a ascensão do capitalismo*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978, p.250. Selon Priort Stuchtka : « Le code civil est la formule concise de l'essence de cette Grande Révolution ». P. Stuchtka, *O papel revolucionário do direito e do Estado: Teoria geral do direito*, São Paulo, Contracorrente, 2023, p. 91.

⁹⁸ J. P. Netto, *Karl Marx, uma biografia*, São Paulo, Boitempo, 2020, p. 43.

des XVII^e et XVIII^e siècles. Le roi *Frédéric II* (1712-1786), tenu pour libéral, a eu l'intention de changer cette réalité à partir de l'établissement de manufactures en Prusse. Cette entreprise n'a pas eu le succès escompté et « à la fin du XVIII^e siècle la Prusse était, comme du reste l'ensemble de l'Allemagne, un État féodal avec un régime de production essentiellement agraire »⁹⁹. Les princes allemands ont tenté, en vain, de se défendre contre les offensives françaises au cours de la révolution, si bien que les troupes françaises ont envahi une grande partie du territoire allemand, élargi après la défaite de l'armée prussienne à la bataille d'Iéna en 1806. Cette occupation a eu pour conséquence la destruction de l'ancien empire, l'ébranlement du système féodal et la pénétration des idées révolutionnaires en Allemagne.

Ces facteurs seront déterminants pour l'émergence des premiers mouvements libéraux allemands, qui brandissent les bannières de la liberté et de l'égalité politique, et qui militent en faveur de la création d'un État national unitaire allemand¹⁰⁰.

L'occupation française en Allemagne s'est révélée particulièrement importante en Rhénanie, où se sont développés alors, à un niveau bien plus élevé que dans le reste du territoire allemand, l'industrie et le commerce. Du fait de son annexion par la France pendant la période de 1795-1814, la Rhénanie a bénéficié des réformes économiques, administratives, politiques et sociales issues de la Révolution¹⁰¹. Le régime semi-féodal a été remplacé par un État moderne, doté d'une organisation économique moderne en accord avec le Code civil de 1804¹⁰². Ce processus établit en Rhénanie un nouveau rapport entre les classes, qui a favorisé la bourgeoisie et la portion aisée de la paysannerie, toutes deux partisans de la France au début de l'occupation de leur province.

De l'autre côté, la Prusse connaît alors la période des réformes de *Heinrich Friedrich Karl von Stein* (1757-1831) et de *Karl August von Hardenberg* (1750-1822), lesquelles ont

⁹⁹ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 3-4.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 4.

¹⁰¹ *Ibid.* p. 5 : « L'ancienne organisation féodale hiérarchisée, fondée sur la Division entre nobles, bourgeois et paysans, avait été abolie, l'égalité politique, juridique et fiscale avait été établie, les privilèges, corvées et dîmes supprimés. Ces réformes avaient été accompagnées d'une transformation profonde du régime économique, qui avait bouleversé la structure sociale de la province. La mise sous séquestre et la vente des biens de la noblesse et du clergé... [ont] stimulé les progrès de l'agriculture... [et] L'établissement du régime de liberté économique... [a] favorisé l'essor de l'industrie et du commerce rhénans ».

¹⁰² E. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, Paris, Editions sociales, 1967, p. 29 : « Aussi, d'autres réformes au niveau politico-juridique ont eu une importance capitale pour cette partie Ouest de l'Allemagne, comme la réforme de la forme de représentation municipale « Les municipalités ne sont plus sous la direction d'un représentant du monarque, mais sont des corps « élus » [...] les villes s'administraient elles-mêmes, et c'était un premier pas vers la démocratie [...] ». Encore, « ces réformes vont influencer sur des Etats comme la Prusse [...] qui vont connaître dans la période de 1806 à 1813 une véritable renaissance ».

restructuré une grande partie des institutions étatiques dans un sens libéral et humaniste. Qui plus est, à la suite des guerres fréquentes menées par Napoléon, l'insatisfaction grandit au sein de la population allemande, contrainte de payer des impôts élevés et d'envoyer des effectifs à la guerre. Conséquence immédiate de ce sentiment, les cercles libéraux ont cessé d'admirer la France, devenant ses opposants, et une conscience nationaliste a commencé à naître sur le sol allemand, prônant ce qu'on pourrait appeler une « guerre de libération » nationale. La guerre, qui a duré de 1813 à 1815, fut d'une extrême importance pour la fin de l'occupation française et pour la défaite de Napoléon¹⁰³. La force des idées libérales et nationalistes a fait pression sur le roi *Frédéric-Guillaume III* (1770-1840) pour qu'il promette une constitution pour toutes les régions de la Prusse et la création d'un espace de représentation politique populaire.

Cette vague progressiste n'a pu mener à bien toutes ses réalisations, car, après la chute de Napoléon, il a été décidé au Congrès de Vienne du rattachement de la Rhénanie à la Prusse, ce territoire passant alors sous l'autorité du roi prussien. Avec la Sainte-Alliance, fondée en 1815, l'empire russe, l'empire d'Autriche et le royaume de Prusse ont uni leurs forces pour lutter contre les avancées révolutionnaires et prévenir de nouveaux mouvements populaires. En Allemagne¹⁰⁴, les projets de création d'un parlement ont été frustrés par la création des diètes provinciales, organisées de la même manière que les institutions politiques de l'ancien régime, avec un rôle purement consultatif. Pour ce qui est des chartes constitutionnelles, même si certains États du Sud ont réalisé ce projet, celui-ci n'a pas été mis en œuvre en Prusse ; il a constitué l'un des principaux sujets du débat politique des trois décennies suivantes¹⁰⁵.

C'est aussi à cette époque qu'a commencé la persécution des membres du mouvement libéral qui avait comme finalité l'établissement de l'unité nationale sous l'égide d'une constitution. Ce mouvement libéral apparu dans les années qui ont suivi l'occupation, appelé « *Burschenschaft* », comptait un certain nombre d'étudiants ainsi que quelques intellectuels. Il

¹⁰³ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, Paris, Les Editions sociales, 2019, p. 101.

¹⁰⁴ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844, op. cit.*, p. 6-7 : « Lors de celle-ci [la chute de Napoléon], l'Allemagne avait la structure économique, politique et sociale suivante : a) Dans les états purement agraires de l'Allemagne du Nord-Est où l'influence française avait été très faible, prédominait de manière à peu près absolue, le despotisme et le système féodal ; b) En Prusse les réformes de Stein et de Hardenberg favorisaient le développement capitaliste dans l'industrie et l'agriculture et renforçaient la puissance de la bourgeoisie ; c) Dans les états du Centre et du Sud, dans le pays de Bade, le Wurtemberg, la Hesse, le Hanovre, la Bavière et la Saxe, où l'influence française avait pénétré plus profondément, prédominait un libéralisme modéré, sans base sociale profonde, du fait que ces pays étaient essentiellement agraires ; d) En Rhénanie et aussi en Westphalie, le libéralisme avait une base plus solide, due à la longue occupation française et au rapide développement de l'industrie et de la bourgeoisie ».

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 8.

soutenait les valeurs allemandes et combattait les influences françaises sur son territoire¹⁰⁶. Sur une courte période, ce mouvement va se radicaliser très vite et atteindra son apogée avec l'assassinat de l'écrivain considéré comme agent du tsar, August von Kotzebue, en 1819. Cependant, la faible assise sociale ne lui permet pas de résister à la répression menée par l'État prussien et ses membres sont réprimés en 1819 par les décrets de Karlsbad. Ces décrets ont empêché : 1) l'existence de la « *Burschenschaft* » ; 2) la pratique organisée de la gymnastique parmi les étudiants ; 3) la discussion politique dans les universités et les lycées ; 4) ont augmenté la censure de la presse politique, et ; 5) créé un comité à Mayence afin de poursuivre les libéraux. Après cette défaite, le mouvement libéral n'a survécu en Allemagne que sous la forme d'une société secrète, l'« Union des Intransigeants »¹⁰⁷.

Pendant les années 1820-30, l'absence d'une opposition libérale nationale a facilité l'implantation de la politique réactionnaire du roi Frédéric-Guillaume III. Seule la Rhénanie, qui possédait une bourgeoisie plus puissante, a réussi à organiser une résistance au pouvoir royal. Après le rattachement de leur province à une Prusse bien plus pauvre, les Rhénans avaient du mal à accepter la politique féodale de favoritisme de la noblesse rurale¹⁰⁸. Cette résistance se fondait sur une union de bourgeois, de prolétaires et de paysans, qui étaient soumis à des taxes très élevées. De plus, depuis l'établissement du régime de la Sainte-Alliance, ils subissaient la forte concurrence des produits anglais ; cette situation a généré une crise dans l'industrie et le commerce¹⁰⁹. Pour faire face à leur mauvaise situation économique, cette fraction de Rhénans s'est organisée et a obtenu du gouvernement la suppression des douanes intérieures et la mise en place de tarifs protectionnistes en 1825. Ces mesures ont aidé la circulation interne des produits rhénans, en particulier celle du vin, et a permis de lutter contre la concurrence des produits anglais¹¹⁰. Le développement engendré par ces mesures politiques et économiques¹¹¹ liait politiquement la Rhénanie à la Prusse, tandis que la bourgeoisie

¹⁰⁶ E. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, op. cit., p. 31 : « Dès le 17 octobre 1817, la *Burschenschaft* organise à l'occasion de l'anniversaire de la Réforme la *Wartburgfest*, cette fête de la *Wartburg* à laquelle participent de nombreux étudiants et professeurs et qui tourne à la manifestation patriotique et libérale. On se livra à un certain nombre d'actes symboliques, on brûla le livre de Haller : *Restauration der Staatswissenschaften*, sorte de code de la monarchie absolue, un bâton de caporal prussien, une natte de fonctionnaire hessois. Gestes qui peuvent paraître puérils mais qui signifiaient déjà que la revendication de l'unité était liée à celle d'une constitution ».

¹⁰⁷ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 9.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 10-11.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 11.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 13 : « Le rythme de la production et de la circulation des marchandises s'accélérait peu à peu particulièrement en Rhénanie. De 1815 à 1830, le nombre des broches passait de 100.000 à 150.000, celui des

acquérait une conscience de plus en plus vive de sa force à mesure que sa puissance économique grandissait¹¹².

C'est à cette époque qu'ont émergé deux nouveaux mouvements libéraux : l'un, fondé sur le libéralisme français dans le sud de l'Allemagne, revendiquait la liberté et la souveraineté populaire contre le pouvoir des princes ; l'autre, né à Königsberg, s'inspirait de la doctrine kantienne et prônait le droit pour tous les membres de l'État de participer au gouvernement au nom de l'autonomie de la personne morale¹¹³.

En réaction à ces courants est apparu un mouvement inverse, de caractère réactionnaire, mené par L. Von Haller, qui défendait l'autorité des princes et celle de l'Église en tant que propriétaires de l'État. Également lié à ce courant, le théoricien du droit Carl Von Savigny reconnaissait uniquement, à partir de sa conception historique du droit, la légitimité issue des institutions fondées dans le passé, autrement dit, dans l'Ancien Régime¹¹⁴.

Le système de la Sainte-Alliance a eu le premier coup décisif avec la révolution de Juillet 1830. Cet événement a montré à la face du monde et de façon définitive que ce modèle politique n'était plus en mesure d'évoluer¹¹⁵. L'écho de cette révolution s'est fait sentir à la fois dans l'Ouest et dans le Sud de l'Allemagne. Cela se concrétise le 17 mai 1832, lors de la fête de Hambach, fête au cours de laquelle 25 000 manifestants réclament la liberté d'association, la liberté de presse et la liberté d'expression, l'unité nationale et un régime constitutionnel. Cet événement peut être considéré comme le premier grand mouvement libéral de masse de

métiers à tisser doublait et l'importation du coton triplait ; doubleraient également la production du fer qui s'élevait en 1830 à 82.000 tonnes, les expéditions de charbon qui passaient à Ruhrort de 2,5 à 5,5 millions de quintaux ainsi que le commerce qui atteignait en 1830 le chiffre de 200 millions de thalers ».

¹¹² *Ibid.*, p. 14.

¹¹³ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 124.

¹¹⁴ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 15.

¹¹⁵ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 109 : « Pour les monarques et les princes, la révolution de Juillet donnait une terrible impression de déjà-vu, et ils y réagirent par la répression et la mise sous surveillance. [...] Pour de nombreux opposants, la révolution de Juillet était une source d'espoir, et elle déclencha en effet une impulsion révolutionnaire qui s'empara aussi d'autres parties de l'Europe. En 1830, la Belgique se sépara d'avec les Pays-Bas et devint un Etat autonome, régi par une monarchie constitutionnelle relativement libérale. [...] Dans les Etats pontificaux (qui englobaient alors une grande partie de l'Italie) et dans quelques autres Etats italiens, il y eut des émeutes. En novembre 1830, à Varsovie, on assista à un soulèvement d'officiers polonais contre la domination russe, qui ne fut écrasé qu'en septembre 1831. Ce soulèvement déclencha un enthousiasme en faveur de la Pologne dans les cercles libéraux allemands et français pendant des années. [...] Même en Angleterre, qui n'était pas touchée par l'agitation révolutionnaire, les choses ne restèrent pas comme avant. En 1832, on assista à la première grande réforme électorale : le corps électoral fut élargi et les circonscriptions électorales furent redécoupées, ce qui eut des effets durables sur les rapports de forces entre les partis ».

l'histoire de l'Allemagne. Il n'a cependant pas eu encore assez de force pour faire triompher les aspirations libérales en Allemagne et a été, lui aussi, durement réprimé¹¹⁶.

Pour synthétiser, la situation sociale en Allemagne avait changé. L'union douanière du « Zollverein »¹¹⁷, créée en 1834, a stimulé le développement croissant de l'économie, ce qui a transformé l'Allemagne en un État de plus en plus industriel, avec un commerce plus développé et une plus grande population urbaine, ce qui a facilité le renforcement d'une conscience moderne¹¹⁸. Toutefois, en raison de l'implacable répression exercée par le régime absolutiste, les décrets de Karlsbad en étant l'instrument principal¹¹⁹, le mouvement libéral n'est pas parvenu à se faire entendre dans la politique immédiate jusqu'à la décennie de 1840.

Dans cette situation, la bourgeoisie montante a dû s'opposer à la fois à la noblesse réactionnaire et au prolétariat. Ce double combat l'a empêchée d'apporter son soutien à une révolution et l'a amenée à adopter une position politique à demi conservatrice, de « juste milieu »¹²⁰. La tendance libérale ne va parvenir à s'exprimer de façon plus directe qu'à travers la littérature, notamment dans le mouvement de la « Jeune Allemagne ». Se fondant à la fois sur l'étude du libéralisme français et de l'idéalisme allemand, et sur l'analyse de l'œuvre de Saint-Simon, le groupe « Jeune Allemagne » ne s'est pas contenté de critiquer l'absolutisme et le féodalisme ; il critiquait également tous les facteurs d'inégalité du capitalisme industriel¹²¹. Le gouvernement n'a pas toléré la critique des institutions faite par le mouvement « Jeune Allemagne ». En 1835, l'État interdit la vente des publications du groupe. Pendant cette période d'éclipse de l'expression à caractère libéral, les fronts conservateurs de Haller et de Savigny ont dominé momentanément l'activité littéraire allemande. Grâce à la contribution du juriste

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 109-110.

¹¹⁷ E. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, op. cit., p. 37 : « Lorsque le 1^{er} Janvier 1834, ce système entre en vigueur, il englobe déjà 18 états avec 425000 kilomètres carrés représentant une population de 23 millions d'habitants. À l'égard de l'étranger, les tarifs sont unifiés : le Hanovre ou la Bavière, qui ont refusé d'adhérer au Zollverein, paient maintenant les mêmes droits. À partir de 1834, les conditions sont donc créées pour que l'économie allemande se développe et que le capitalisme entre dans sa phase industrielle ».

¹¹⁸ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 17-18.

¹¹⁹ G. S. Jones, *Karl Marx : Greatness and Illusion*, London, Allen Lane, 2016, p. 22 : Les décrets de Karlsbad « ont dissolu les associations étudiantes et ont supprimé la liberté d'expression et d'association en général ».

¹²⁰ *Ibid.*, p. 18. « À la différence de la bourgeoisie française du XVIII^e siècle qui, en raison de la faible concentration de la production passant alors du stade artisanal à celui de la manufacture, ne voyait pas encore se dresser en face d'elle un prolétariat organisé et fort et qui pouvait diriger ainsi toute son action contre les puissances conservatrices, monarchie, noblesse et Église, la bourgeoisie allemande, se formant à une époque où la production en Allemagne passait presque sans transition du stade artisanal à celui de la fabrique, avait à lutter, de prime abord, non seulement contre les puissances réactionnaires mais aussi contre un prolétariat de plus en plus nombreux ».

¹²¹ *Ibid.*, p. 19.

Stahl, ce groupe développait les théories de l'État chrétien prussien, le principal pilier idéologique de l'absolutisme¹²².

Le jeune Karl Marx a vécu son enfance et son adolescence au milieu de ces disputes politiques et idéologiques se déroulant sur le territoire allemand, plus précisément dans la province dans laquelle l'impact des idées françaises et le développement économique ont été les plus forts, la Rhénanie¹²³. Nous allons voir maintenant comment les manifestations culturelles de ce monde en transformation se sont répercutées sur la formation de notre auteur.

II. La première *forma mentis* de Karl Marx

Karl Marx naît le 5 mai 1818 à Trêves. À l'époque, Trêves était une ville à demi rurale, avec près de 11 000 habitants. Depuis la fin de la domination française, la région de la Moselle connaissait des difficultés économiques, ce qui avait entraîné une situation de pauvreté relative au sein des couches travailleuses de la ville. Il faut toutefois souligner la richesse de son patrimoine historique. Fondée par les Romains vers 16 av. J.C., elle était devenue la plus grande ville romaine au Nord des Alpes et l'un des sièges résidentiels de l'empereur de l'Empire romain d'Occident, qui comptait alors 80 000 habitants. La présence romaine a laissé un riche patrimoine architectural qui n'a certainement pas manqué de marquer la jeunesse de Marx. Le monument romain le plus connu, la *Porta Nigra*, se trouvait très proche de la maison où grandit Marx. Après la fin de la période ancienne, Trêves a considérablement perdu de son importance économique et acquis une importance principalement religieuse en étant le siège d'un archevêché. De plus, une relique supposée être le « Manteau Sacré » porté par Jésus était conservée dans la cathédrale. Cette forte présence de l'église catholique à Trêves garantit une influence durable dans la région, même après la Réforme protestante¹²⁴.

La famille du père de Karl, *Heinrich (Herschel) Marx* (1777-1838), était une importante famille juive. Plusieurs hommes de la famille paternelle furent rabbins en Allemagne ; son grand-père et son oncle furent rabbins à Trêves¹²⁵. Son père a connu une époque de grandes

¹²² *Ibid.*, p. 23.

¹²³ *Ibid.*, p. 54.

¹²⁴ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, *op. cit.*, p. 53-54.

¹²⁵ E. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, *op. cit.*, p. 59-60 : « Marx descend d'une lignée de rabbins, aussi bien du côté maternel que du côté paternel. [...] Ce grand-père [du côté paternel] avait épousé la descendante

transformations des conditions de sociabilité pour le peuple juif. Au XVIII^e siècle, l'oppression des monarchies chrétiennes à l'égard des juifs s'exerçait pleinement. La population israélite était exclue des corporations artisanales, du droit à détenir un titre de propriété agricole et vivait une situation légale incertaine¹²⁶. Cette situation a commencé à changer en Europe avec la Révolution française et ses conquêtes d'égalité juridique entre les individus. Cette nouvelle condition va s'étendre dans les territoires sous occupation française et susciter ailleurs des changements, comme en Prusse qui va approuver un décret en 1812 concédant aux juifs une égalité partielle. En somme, « au début du XIX^e siècle, les juifs bénéficiaient bien plus qu'avant de la possibilité de suivre une formation universitaire et d'accéder à la reconnaissance sociale par l'intermédiaire du travail et de la culture »¹²⁷. Le père de Karl Marx appartient à la première génération de juifs qui ont eu la possibilité de se former intellectuellement à travers l'enseignement public bourgeois et de parvenir à une ascension sociale¹²⁸.

Cependant, la vague conservatrice qui a succédé à la défaite de Napoléon et donné lieu à l'annexion de la Rhénanie par la Prusse retire le droit aux israélites d'occuper des postes dans la fonction publique, tels que ceux de professeur, juge, officier militaire, pharmacien et avocat. Selon Michael Heinrich, un genre d'« *antisémitisme nationaliste* » apparaît sur le plan idéologique dans certaines contrées allemandes. Cet auteur fait référence à une hostilité post-religieuse, « une judéophobie sécularisée », fondée sur l'idée que la nation allemande (et, partant, l'État et sa bureaucratie) était intrinsèquement chrétienne¹²⁹. Nous aurons l'occasion d'aborder l'importance du rapport entre politique et religion dans l'Allemagne de cette époque,

d'une lignée de rabbins illustres qui comptait parmi ses membres le recteur de l'université talmudique de Padoue, mort en 1565. Cette activité d'exégèse des textes a été dans sa famille une sorte de tradition, et il n'y a pas de doute – c'est un point qui a peu été mis en valeur jusqu'à présent – que la haute qualification philosophique à laquelle parviendra Marx n'est sans rapports avec les éminentes qualités de savant qui semblent attachées à la personne de ses ancêtres ».

¹²⁶ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 66-68 : « Les juifs étaient considérés comme des étrangers qu'on ne tolérait que dans la mesure où on espérait tirer d'eux des profits économiques. Le droit d'installation devait sans cesse être racheté par un ensemble de prélèvements, de taxes et d'impôts supplémentaires. [...] Une grande partie de la population chrétienne considérait les juifs avec une profonde défiance, qui s'enracinait dans une tradition médiévale pluriséculaire d'antijudaïsme. Le quotidien de la grande majorité de la population juive n'était pas seulement marqué par une situation juridique précaire, mais aussi par une quantité de grandes et de petites humiliations et discriminations de la part de leur entourage chrétien ».

¹²⁷ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 70.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 77-78 : « Samuel, le frère de Heinrich, participa, en 1807, au Grand Sanhédrin de Paris, une assemblée de notables juifs convoquée par Napoléon qui traita de questions ayant trait à la législation religieuse comme l'avenir des communautés juives ou l'élargissement des perspectives professionnelles pour les juifs. Samuel en garda apparemment une si forte impression que, la même année, lors d'une cérémonie organisée à l'occasion de l'anniversaire de Napoléon dans la grande synagogue de Trèves, il exhorta la jeunesse juive à se former à l'artisanat, à l'agriculture et aux sciences ».

¹²⁹ *Ibid.*, p. 72.

mais soulignons d'ores et déjà que c'est à ce moment-là que commence le débat sur la question juive en Allemagne, dans lequel Marx va prendre position avec un texte important pour la compréhension du rapport entre droit et émancipation, intitulé « Sur la question juive ».

Heinrich Marx a occupé une place importante dans la société locale. Il devint un avocat fort respecté, étant même parvenu aux rangs de bâtonnier du barreau et « conseiller judiciaire » (*Justizrat*) de sa ville. Cette réussite professionnelle a assuré la prospérité économique pour la famille Marx, la situant parmi les 6 à 8% des plus riches de la ville¹³⁰. Cependant, bien qu'il ait fait partie d'une couche aisée de la société rhénane, la nouvelle situation de discrimination judéophobe a amené le père de Karl à se convertir à contre-cœur au christianisme, choisissant le protestantisme qui était une religion minoritaire à Trêves, comme nouvelle profession de foi. Nous ne savons pas à partir de quand, mais il avait sans doute une conception déiste de la religion. Très cultivé, connaisseur des auteurs illuministes français et de la philosophie kantienne, il faisait partie des clubs libéraux de Trêves et était partisan d'une monarchie constitutionnelle. Dans le club appelé la « Société du Casino », le père de Karl Marx s'est consacré à une activité politique de lutte pour une constitution et pour un parlement, les deux principaux sujets de la bourgeoisie libérale allemande de la décennie 1830. Heinrich a considérablement contribué au développement initial de Karl, l'influençant à partir de son contact avec les idées rationalistes et libérales qui agitaient les débats dans la société allemande d'alors¹³¹. En outre, il a été son interlocuteur intellectuel jusqu'à sa mort, en 1838¹³².

Karl Marx subit également, pendant son enfance, une forte influence intellectuelle de la famille de sa future épouse. Son beau-père, *Ludwig von Westphalen* (1770-1842), était l'un des plus hauts fonctionnaires du gouvernement prussien, quoique partisan des théories des socialistes utopiques Saint-Simon et Fourier. Cette orientation idéologique l'a amené à considérer d'une manière critique les conditions sociales de Trêves, ainsi que la monarchie absolue¹³³. De plus, lors de ses visites chez les Westphalen, qui habitaient à proximité des Marx,

¹³⁰ *Ibid.*, p.100

¹³¹ J. Sperber, *Karl Marx : Homme du XIXe Siècle*, Paris, Piranha, 2014, p. 33 : « Après la mort d'Heinrich Marx, un notaire inventoria méticuleusement sa bibliothèque privée ; la liste contenait surtout des livres de droit, mais aussi un exemplaire de l'ouvrage de Thomas Paine, *Les Droits de l'homme* ».

¹³² A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 55-60.

¹³³ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 61 : « Face aux couches sociales aisées se trouvaient à Trêves une multitude d'artisans pauvres et une grande masse de travailleurs pauvres, souvent sans emploi et vivant dans des quartiers surpeuplés. Leur détresse se traduisait par une mendicité accrue, un nombre croissant de procès ainsi que par une augmentation de la prostitution. A Trêves aussi, était visible ce nouveau phénomène social que se propagea dans toute l'Europe

le jeune homme a pu goûter aux classiques de la littérature tels que Shakespeare, Goethe et Schiller¹³⁴. L'influence intellectuelle de Ludwig dans la formation du jeune Marx est confirmée par l'auteur lui-même dans sa dédicace faite pour sa thèse de doctorat¹³⁵.

Un autre facteur important pour le développement initial de Marx a été sa formation au lycée de Trêves où régnait un « esprit libéral et éclairé »¹³⁶. Depuis le début du XIXe siècle, suivant les réformes de Stein-Hardenberg, l'éducation publique allemande a connu une vague de transformations influencées par les idées humanistes de Fichte, Schleiermacher et Wilhelm von Humboldt ; ceux-ci voyaient en elle un moyen de former des citoyens responsables et intellectuellement instruits¹³⁷. Au programme des Lycées, l'étude de l'Antiquité, du grec classique et du latin était très valorisée, car on croyait que cette connaissance était capable de « contribuer au développement de l'humanité, c'est-à-dire d'un être humain cultivant les forces de son esprit et de son cœur afin de leur donner la forme d'un tout harmonieux »¹³⁸. Outre ces matières, l'enseignement du français, de l'allemand et des sciences naturelles était au programme du Gymnasium. La figure la plus importante du lycée de Trêves était l'humaniste *Johann Hugo Wyttenbach* (1767-1848), un intellectuel qui fit beaucoup pour la communauté locale, créant par exemple une société de recherches, une bibliothèque municipale, et exerçant la fonction de directeur du lycée et chercheur du patrimoine antique de Trêves¹³⁹.

Toute cette influence humaniste des Lumières se manifeste dans l'une des rédactions de Marx pour sa clôture de cycle au lycée. Sa dissertation pour la matière langue allemande, qui a pour titre « *Méditation d'un adolescent devant le choix d'une profession* », est intéressante pour

occidentale au XIX siècle : le *paupérisme*. Il y avait déjà eu des pauvres par le passé. Mais, dans la foulée des débuts de l'industrialisation, une grande partie de la population s'appauvrit, y compris des travailleurs et des artisans qui parvenaient tout à fait à vivre de leur travail. Il était impossible d'imaginer que ces gens puissent un jour sortir de la pauvreté. A Trêves, environ un quart de la population dépendait complètement de l'assistance publique et des initiatives de charité privées ».

¹³⁴ E. Marx auprès de A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 67. Comme le dit sa fille : « Le baron de Westphalen, demi-écossais par sa naissance, remplit Marx d'enthousiasme pour l'école romantique et tandis que son père lisait avec lui Voltaire et Racine, le baron lui lisait Homère et Shakespeare qui restèrent toute sa vie ses auteurs préférés ».

¹³⁵ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841) in œuvres complètes, tome III – Philosophie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982., p. 11 : « A mon très cher et paternel ami le conseiller intime du gouvernement, M. Ludwig von Westphalen, à Trêves, l'auteur dédie ces lignes en témoignage d'amour filial ».

¹³⁶ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 61.

¹³⁷ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 135.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 136.

¹³⁹ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 140.

la compréhension du point de départ de la pensée de Marx qui se souciait déjà de liberté et du rapport entre individu et société, thèmes importants de notre travail¹⁴⁰. Le sujet du choix de la profession est traité par Marx comme un exercice de la liberté humaine devant être réalisé à des fins éthiques. L'individu doit prendre cette décision avec la finalité d'« ennoblir l'humanité et s'ennoblir lui-même »¹⁴¹. Le bonheur en lui-même et l'épanouissement personnel ne peuvent être atteints qu'en travaillant pour le bien général, le perfectionnement de toute l'humanité :

L'idée maîtresse qui doit nous guider dans le choix d'une profession, c'est le bien de l'humanité et notre perfectionnement. On aurait tort de croire que ces deux intérêts s'opposent nécessairement, que l'un doive fatalement ruiner l'autre : l'humaine nature est ainsi faite que c'est seulement en œuvrant pour le bien et la perfection du monde qui l'entoure que l'homme peut atteindre sa propre perfection. S'il ne crée que pour lui-même, il deviendra peut-être un savant célèbre, un grand sage, un poète distingué, mais jamais un homme accompli, un homme vraiment grand [...]. Lorsque nous aurons choisi la profession qui nous permettra le mieux d'agir pour l'humanité, nous ne ploierons pas sous son faix, et ce sera un sacrifice accompli pour le bien de tous. Alors, loin de la joie pauvre, médiocre, de l'égoïsme, notre bonheur sera celui de millions d'êtres, nos actes se perpétueront, silencieux mais éternels, et les hommes généreux viendront pleurer sur nos cendres¹⁴².

Ce que l'on peut constater dans cette dissertation, ce sont les fruits de l'éducation libérale et rationaliste obtenue par Marx à Trêves. Telle est la base de la réflexion éthique de Marx à ce moment-là. Le perfectionnement individuel et le bien général de l'humanité n'entrent pas, pour le jeune adolescent, en contradiction. Il s'établit un rapport harmonieux entre individu et société quand « c'est seulement en œuvrant pour le bien et la perfection du monde qui l'entoure que l'homme peut atteindre sa propre perfection ». L'adolescent va poursuivre cet objectif : perfectionner ses capacités individuelles en cherchant le bien de l'humanité. Ce que nous voulons souligner ici, c'est que parmi les diverses conceptions du monde présentes dans la société, telles que le conservatisme absolutiste et l'antisémitisme, Marx se range du côté des tendances libérales de la pensée allemande existant en Rhénanie. Nous constatons à quel point les contributions de la famille Marx, de son futur beau-père et du lycée de Trêves ont été stimulantes pour le développement intellectuel du jeune Karl¹⁴³. Cette première sociabilité,

¹⁴⁰ K. Marx, *Deux compositions au baccalauréat (1835)*, in *œuvres complètes, tome III – Philosophie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982, p. 1361 : « C'est la nature elle-même qui a assigné à l'animal le champ d'activité où il doit se mouvoir, et il le parcourt paisiblement, sans chercher à s'en écarter, sans même en soupçonner d'autre. A L'homme aussi, la divinité a fixé un but général : ennoblir l'humanité et s'ennoblir lui-même. A lui de rechercher les moyens de l'atteindre, à lui de choisir la place la plus convenable d'où il peut s'élever au mieux, et élever la société avec lui ».

¹⁴¹ K. Marx, *Deux compositions au baccalauréat*, *op. cit.*, p. 1361.

¹⁴² *Ibid.*, p. 1365. Pour une analyse détaillée de cette composition, voy. Heinrich, p. 120-130.

¹⁴³ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, *op. cit.*, p. 163 : « En tout cas, Karl était soutenu autant que cela était possible. Surtout, il trouva en son père et en son futur beau-père deux adultes intéressés par les questions intellectuelles et politiques, qui ne se contentèrent pas de lui faire de nombreuses suggestions, mais le considèrent également assez tôt comme un interlocuteur sérieux, ce qui a probablement influé favorablement sur son développement intellectuel ».

cette « culture première » est le point de départ du développement de sa pensée¹⁴⁴. Marx conservera cette conception selon laquelle le sens de sa vie est en rapport direct avec le travail pour le bien de l'humanité jusqu'à sa mort, comme l'atteste une lettre écrite à la suite de l'envoi de son *magnum opus* plus de trente ans après¹⁴⁵.

En juin 1835, à l'âge de 17 ans, bien qu'il ait été félicité pour ses connaissances en langues anciennes, en histoire et en allemand, notre auteur conclut sa formation lycéenne avec des résultats moyens. En octobre de la même année, désireux de réaliser ses attentes éthiques fondées sur l'illuminisme allemand exprimées dans sa dissertation, Marx commence ses études supérieures à la faculté de droit de Bonn¹⁴⁶.

III. Le passage de Marx à l'université de Bonn

Dans la décennie de 1830, Bonn était une ville ayant une population légèrement supérieure à celle de Trêves, avec près de 14 000 habitants. Toutefois, l'existence de l'université de Bonn, la plus grande de la région rhénane, changeait considérablement la vie culturelle de la ville. Fondée en 1818, elle accueillait près de 700 étudiants. Dès sa fondation, elle rayonnait en raison de l'enseignement d'illustres intellectuels, parmi lesquels l'un des fondateurs du romantisme allemand, *August Wilhelm Schlegel* (1767-1845)¹⁴⁷.

D'un point de vue général, les idées qui dominaient l'université à l'époque étaient les idées romantiques, tant en droit qu'en philosophie¹⁴⁸. En termes politiques, l'université de Bonn

¹⁴⁴ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 66.

¹⁴⁵ Marx, *Correspondance, Tome VIII, Janvier 1865-Juin 1867*, Paris, Éditions sociales, 1981, p. 369 : « Alors pourquoi ne pas vous avoir répondu ? C'est que durant toute cette période j'avais mon pied dans la tombe. Il me fallait par conséquent mettre à profit chaque instant où je pouvais travailler pour terminer mon œuvre, à laquelle j'ai sacrifié santé, bonheur et famille. J'espère que je n'ai besoin de rien ajouter à cette explication. Je me ris des gens soi-disant 'pratiques' et de leur sagesse. Si l'on voulait se comporter comme une bête, on pourrait évidemment tourner le dos aux tourments de l'humanité et ne s'occuper que de sa propre peau. Mais je me serais vraiment considéré comme *pas pratique* si j'avais crevé sans avoir achevé mon livre, à tout le moins le manuscrit ».

¹⁴⁶ Quelques chercheurs de son œuvre font le lien entre son choix pour le cours de droit (inspirée par son père) et la suggestion faite par Kant concernant les professions supérieures : « Kant a indiqué la faculté de droit (et aussi la Faculté de Théologie et Médecine) comme supérieure, par exemple, à la Faculté de Philosophie. » J. L. Vieira, *CAMINHOS DA LIBERDADE NO JOVEM MARX: Da emancipação política à emancipação social*. São Paulo, (Thèse de Doctorat présentée à la faculté de lettres de l'Université de São Paulo), 2014., p. 24.

¹⁴⁷ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 184.

¹⁴⁸ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 68.

à laquelle s'inscrit Marx venait de connaître des transformations assez significatives, comme le rapporte le plus grand spécialiste de la jeunesse de Karl Marx, Auguste Cornu :

Jusqu'en 1834, c'est-à-dire peu avant l'arrivée de K. Marx, les étudiants avaient joui d'une très grande liberté. Mais après l'échec d'un coup de main tenté en avril 1833 par des étudiants libéraux contre la Diète rhénane qu'ils voulaient dissoudre pour constituer un gouvernement rhénan indépendant, l'association libérale d'étudiants (*Burschenschaft*) qui avait été jusqu'alors tolérée, avec l'appui tacite des autorités, alors que ces mêmes associations avaient été dissoutes partout ailleurs en vertu des mesures prises contre les « démagogues », fut supprimée et ses membres incarcérés ou expulsés¹⁴⁹.

Après cette répression, seules les associations d'étudiants à finalité festive ont été tolérées. Cela a contribué à ce que la première expérience universitaire de Marx ressemble à celle de la plupart des jeunes du début du XIXe siècle. C'est surtout dans les tavernes ou dans les rues, tard le soir, que les étudiants s'affranchissaient du contrôle direct des parents. On notera aussi que les étudiants jouissaient d'un privilège juridictionnel par lequel, en cas de conflit patrimonial, les citoyens communs devaient s'adresser à l'université¹⁵⁰.

Au-delà des tavernes, Marx eut également une expérience formative intéressante à Bonn. Il suivit en tout dix cours pendant sa première année académique, dont six dans la faculté de droit et quatre à la faculté de philosophie¹⁵¹. Sa compréhension du phénomène juridique, qui évoluera jusqu'à la fin de sa vie, commence donc solidement à Bonn. Deux des professeurs du jeune Marx ont été profondément influencés par les idées de *Friedrich Carl von Savigny* (1779-1861), le plus célèbre juriste de l'époque en Allemagne et fondateur de l'École historique de droit. Plus tard, Marx suivra des cours avec Savigny en personne¹⁵².

Cependant, l'activité qui inspirait et occupait le plus Marx à cette époque était la poésie. Nous pouvons déduire du fait qu'elle était le sujet le plus fréquent dans sa correspondance avec son père. Nous connaissons son intention de publier un livre et sa participation à un cercle littéraire, autre type d'association d'étudiants toléré par le régime prussien¹⁵³. Marx choisit également une grande partie des cours à la faculté de philosophie pour leur lien avec l'art, la littérature, ainsi que les deux cours de Schlegel qu'il fréquente. Ce désir de développer une

¹⁴⁹ *Ibid, idem.*

¹⁵⁰ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 181.

¹⁵¹ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 69.

¹⁵² M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 188.

¹⁵³ K. Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844*, Éditions sociales, Paris, 1977, p. 3-11.

carrière artistique aura un rôle important pour la compréhension de sa première crise intellectuelle, qui sera abordée dans la section suivante¹⁵⁴.

Marx quitte Bonn pour Berlin en octobre 1836, probablement du fait de la qualité de la formation intellectuelle qui y était offerte et de la présence des cours supérieures de justice dans la capitale prussienne¹⁵⁵. Cette nouvelle destination de Marx allait lui procurer une expérience de vie totalement différente de celle qu'il avait vécue à Bonn. Et ce, non seulement en raison de la grandeur et de l'importance socio-culturelle de la ville, mais aussi en raison de l'ambiance estudiantine de l'université de Berlin durant la décennie 1830, comme l'expose le témoignage de *Ludwig Feuerbach* (1804-1872) :

Il n'est pas question ici de beuveries, de duels, et des joyeuses sorties en commun ; dans aucune autre université on ne trouve un tel goût du travail, un tel intérêt pour les choses autres que pour des petites affaires des étudiants, un tel penchant pour les sciences, un tel calme et un tel silence. Comparées à ce temple du travail les autres universités font figure d'estaminets¹⁵⁶.

Pour résumer, nous avons jusqu'à présent examiné les conditions socio-idéologiques de l'Allemagne au cours de la première moitié du XIXe siècle, et notamment la difficile formation d'un libéralisme ayant pour vocation à extirper l'ordre féodal de ce territoire. Dans ce contexte, Marx grandit dans une famille d'origine juive, subissant les puissantes influences du rationalisme français et allemand par son père, son futur beau-père et la majorité des professeurs de son lycée. Du fait de l'oppression subie par sa famille et de cette culture illuministe, Marx était loin de défendre le conservatisme allemand comme des intellectuels tels que Savigny. La défense de la liberté et du progrès sont, à notre sens, les éléments les plus significatifs pour comprendre sa formation initiale. Nous verrons maintenant quelle sera sa prise de position face à ces conflits propres à la réalité allemande dans sa jeunesse.

SECTION II – LA RENCONTRE AVEC L'ŒUVRE DE HEGEL ET LA GENÈSE DE SA MÉTHODE (1836-1837)

Le départ du territoire rhénan a signifié également pour Marx une plus grande liberté par rapport à son père pour choisir sa vocation de manière indépendante selon ses propres

¹⁵⁴ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 189.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 201-202.

¹⁵⁶ L. Feuerbach, « Lettre à son Père, 6 juillet 1824 », in A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 – 1844*, op. cit., p. 67.

intérêts. Pour étayer notre argumentation, nous commencerons par présenter la scène culturelle berlinoise au moment où Marx arrive dans la ville (I), car cela permettra de montrer comment l'atmosphère berlinoise a joué un rôle fondamental dans la décision de Marx d'embrasser l'étude de la philosophie avec détermination. C'est au cours de cette aventure personnelle que Marx a pu découvrir l'œuvre de Hegel, notre sujet dans cette section (II).

I. La ville et l'université de Berlin dans la décennie 1830

Berlin a été la première grande ville dans laquelle a résidé Marx. Elle était en pleine transformation pendant l'époque de son séjour, atteignant une croissance de sa population de l'ordre de 25 % due à l'immigration, passant de 265 000 à 329 000 habitants. Le début de l'installation d'industries qui favorisait l'arrivée de travailleurs immigrants a transformé la ville commerciale au bord de la rivière Spree en une ville industrielle¹⁵⁷. La ville était aussi le siège du royaume de Prusse, le plus puissant de la Confédération germanique et l'un des protagonistes de l'articulation réactionnaire européenne de la Sainte-Alliance. Du fait de sa position d'importance dans la culture germanique, Berlin connaissait une vie culturelle assez riche, disposant de plusieurs théâtres, d'un opéra, d'un orchestre et d'un ballet, espaces artistiques bien différents de ceux que Marx avait connus en Rhénanie¹⁵⁸.

La capitale prussienne comptait également quelques journaux. Cependant, malgré un volume considérable d'informations produites dans la ville elle-même, l'activité politique immédiate stagnait depuis la censure imposée par les décrets de Karlsbad, lesquels contraignaient les journaux berlinois à se contenter de sujets tels que le théâtre, la religion et la philosophie. La connaissance politique plus avancée ne se trouvait que dans les journaux français mis à disposition dans les cafés et les confiseries, lieux d'informations et de débats fréquentés par diverses couches de la bourgeoisie. Les discussions politiques avaient aussi lieu dans les salons, où les membres de la noblesse assistaient à des conférences et à des débats¹⁵⁹.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 214.

¹⁵⁸ J. P. Netto, *Karl Marx, uma biografia*, op. cit., p. 65.

¹⁵⁹ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 73-74 : « La population était composée en majeure partie de petits commerçants et d'artisans soumis à la bureaucratie et asservis à la Cour. Cette petite bourgeoisie servile, à l'horizon borné, ne manifestait, dans le sentiment de son impuissance, aucun intérêt pour les questions politiques et ne se passionnait guère que pour les choses de théâtre. Comme elle, les deux journaux berlinois d'alors [...] évitaient, par crainte de la censure, d'aborder des questions politiques et affectaient de les considérer avec ironie et mépris. [...] Les seuls milieux intellectuels étaient certains cafés et salons comme le café Stehely et le salon de Varnhagen, où les idées libérales commençaient à se répandre et l'Université, qui comptait plusieurs milliers d'étudiants et attirait les maîtres les plus célèbres ».

Ce cadre paisible au sein des institutions politiques allait durer jusqu'au début des années 1840, car même si le roi Frédéric Guillaume III était en perte de popularité du fait qu'il ne tenait pas sa promesse de constitution et qu'il exerçait une répression sur les mouvements libéraux nationaux, une grande partie de la population tournait ses espoirs vers son fils, connu pour être un critique libéral de la monarchie militaire de son père¹⁶⁰.

L'université de Berlin n'était pas une université allemande traditionnelle comme celle de Heidelberg, fondée en 1386. Elle avait été fondée en 1809, à la suite de la défaite de la Prusse face à la France et à la fermeture de l'université de Halle, d'où étaient issus une grande partie des hauts fonctionnaires prussiens. Ses fondateurs, illustrés notamment par la personne de *Wilhelm von Humboldt* (1767-1835), concevaient l'université comme un centre de rénovation intellectuelle en Allemagne. *Karl vom Stein zum Altenstein* (1770-1840), ministre de la Culture de la Prusse entre 1817 et 1840, considéré comme étant le dernier réformateur illuministe prussien, a assuré la continuité de ce projet. Il a lutté contre les cercles conservateurs désireux d'empêcher l'avancée de la conscience libérale en Prusse. L'un de ses actes les plus importants a été l'appel de *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770-1831) pour occuper une chaire de philosophie de l'université. Hegel était le philosophe adéquat pour le projet rationaliste d'Altenstein, ce dernier considérant la philosophie comme une « espèce de science-guide dans le processus de la réforme », outre le fait que ce penseur était imbu d'idées politiquement libérales, quoique pas vraiment républicaines, d'où la tolérance à son égard de la monarchie prussienne¹⁶¹.

La réflexion de Hegel était en accord avec les intentions des réformateurs prussiens. Sa philosophie n'était pas vue comme une connaissance théorique abstraite du monde. Au contraire, elle essayait de pénétrer philosophiquement tous les domaines de la connaissance, ayant besoin d'une profonde compréhension scientifique de la réalité afin de structurer son système¹⁶². La philosophie de Hegel a suscité la fascination parmi ses contemporains et est devenue la philosophie dominante à partir de la décennie 1820. Une école hégélienne s'est formée à partir de la *Berliner Kritische Association*, publiant ses études dans les *Annales pour la critique scientifique* à partir de 1827. Parce que Altenstein protégeait les disciples de Hegel

¹⁶⁰ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 223. Nous verrons, dans le prochain chapitre, comment il va gouverner.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 223-224.

¹⁶² *Ibid.*, p. 225.

et les convoquait autant que possible pour des postes à l'université de Berlin, celle-ci est devenue le centre de l'hégélianisme¹⁶³.

Après la mort soudaine de Hegel, à la suite d'une épidémie de choléra en 1831, un groupe rassemblant ses élèves ont organisé, avec son épouse, la publication d'une édition complète de son œuvre, y joignant ses notes destinées aux cours et jamais publiées. Cette publication a contribué grandement à la diffusion des idées du philosophe souabe. Sa philosophie est devenue l'axe gravitationnel autour duquel s'est déroulée une grande bataille d'idées concernant le destin de la société germanique. *Friedrich Engels* (1820-1895) rapporte dans l'un de ses essais que cette époque a été marquée par une véritable *hégélomanie*¹⁶⁴. De plus, les héritiers de la philosophie hégélienne ont entrepris le projet de continuer à développer les implications pointées par le maître dans les divers champs de la connaissance à partir de la méthode héritée, comme le dit *Eduard Gans* (1798-1839) : « Désormais, on ne peut considérer la progression que comme une rumination de sa propre substance selon la méthode si clairement et précisément indiquée par celui qui vient de nous quitter »¹⁶⁵.

Ce qui nous intéresse ici c'est l'analyse hégélienne du droit, car c'est ce thème qui fera l'objet de débats à la faculté que Marx fréquente quand il arrive à Berlin. Cette analyse est fort mal comprise par les intellectuels marxistes ; il est fréquemment dit que Hegel a conçu une théorie politique de justification de l'État prussien. Des analyses plus récentes de son texte sur la philosophie du droit prouvent, au contraire, que Hegel est un philosophe bien plus lié au libéralisme qu'à l'absolutisme. Pour lui, l'État avait pour fonction de rendre possible la liberté de l'individu ; il devait, de ce fait, garantir la publicité des procès judiciaires et des tribunaux pourvus de jury pour les cas criminels, et la liberté de presse. En outre, Hegel réalise une analyse des conditions matérielles pour défendre l'existence d'une nouvelle « société civile », considérée par lui comme le royaume des intérêts privés, et il défend que la liberté n'est possible qu'à partir de l'action de l'État en tant que garant de l'éthique dans la société¹⁶⁶.

À la faculté de droit de Berlin, le juriste *Friedrich Carl von Savigny* (1779-1861) s'opposait à cette idée et aux autres proches du libéralisme. Représentant principal de l'École historique du droit, fondée au milieu de la « discussion à propos de la codification¹⁷ légal »,

¹⁶³ D. Mclellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, Paris, Payot, 1972. p. 9.

¹⁶⁴ F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Editions Sociales, 1980, p. 116.

¹⁶⁵ E. Gans auprès de D. Mclellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, op. cit., p. 10.

¹⁶⁶ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 242.

celle-ci s'opposa directement aux principes libéraux du volontarisme législatif. Contre la position d'Anton *Friedrich Justus Thibaut* (1772-1840), qui préconisait l'unification du droit allemand à partir de la codification du droit civil, pénal et procédural, Savigny contestait la capacité des législateurs à créer des lois effectives. Il affirmait que le droit avait un caractère historique et traditionnel et qu'il ne pouvait pas être altéré volontairement par les législateurs¹⁶⁷.

Il est important d'exposer le lien de Savigny avec le droit romain. Pour lui, le droit romain était la base du droit européen, demeuré vivace, quoique sous une forme non écrite, pendant tout le Moyen Âge. Ce droit aurait survécu dans l'« esprit du peuple », qui aurait permis une systématisation naissante et une terminologie juridique claire. Ainsi le rôle des juristes était-il d'identifier les principes du droit romain qui avaient été intégrés organiquement à l'« esprit du peuple », ce qui servait de justification non seulement au système politique et juridique prussien, mais aussi aux rapports capitalistes de production et d'échange des richesses¹⁶⁸. Comme le résume bien Heinrich :

La 'science juridique' à laquelle aspirait Savigny devait permettre de connaître les vrais concepts juridiques qui s'étaient développés, par un processus organique, au cours de l'histoire d'un peuple. Pour Savigny, une codification n'était possible que lorsque le développement historique du droit avait atteint son apogée. Mais elle s'avérait alors également superflue, car elle ne pouvait apporter aucun progrès supplémentaire. [...] En résumé, on peut dire la chose suivante : le cœur même de l'argumentation de Savigny est dirigé contre l'impulsion émancipatrice des Lumières, d'après laquelle les êtres humains devraient eux-mêmes prendre en main et façonner leurs rapports sociaux et, ce faisant, leurs rapports juridiques¹⁶⁹.

Bien que Hegel critique les positions de Savigny et de l'École historique du droit directement dans son ouvrage *Principes de la philosophie du droit*¹⁷⁰, le débat au sein de la faculté de droit a été mené surtout par Eduard Gans. Ce dernier a rédigé sa thèse de doctorat à Heidelberg avec Thibaut en 1819, mais lors de son retour dans sa ville natale, Berlin, Gans a

¹⁶⁷ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 82-84 : « [...] Il rejetait la notion du Droit naturel, chère aux philosophes libéraux du XVIIIe siècle, c'est-à-dire la notion d'un Droit rationnel, universel, intemporel, fondé sur des principes généraux, au nom desquels ils réclamaient l'émancipation des hommes et il lui opposait, dans un désir de justification et de maintien des institutions présentes, la conception « historique » du Droit [...] Condamnant le progrès révolutionnaire au nom du principe de développement organique, elle devait servir à justifier et à maintenir l'état de chose régnant et au moment où la question constitutionnelle faisait l'objet de controverses de plus en plus vives, le mot de Savigny : 'On ne fait pas une Constitution, elle se fait', devint le mot d'ordre de tous les réactionnaires hostiles à l'octroi d'une constitution ».

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 84 : « [...] en soutenant que la source vivante du droit moderne n'était pas l'ancien droit féodal mais le droit romain, il défendait, en fait, non les intérêts de la noblesse décadente mais ceux de la bourgeoisie montante, qui venait de faire, avec le Code Napoléon, du droit romain, la base de la législation bourgeoise ».

¹⁶⁹ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 240.

¹⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 140-143.

pris connaissance des écrits de Hegel, notamment ceux concernant la philosophie du droit. À partir de cette lecture, Gans s'est introduit dans le cercle des amis et des élèves de Hegel, et a fait partie de la revue scientifique qui publiait des écrits inspirés de la philosophie hégélienne, les *Annales pour la critique scientifique*. De famille juive, Gans, tout comme Heinrich Marx, avait souffert de l'antisémitisme présent dans les institutions d'État de la Prusse, manifeste à l'université de Berlin, notamment chez Savigny. Son habilitation lui ayant été déniée en 1820¹⁷¹, il n'est parvenu à obtenir un poste de professeur qu'en 1828, après un combat acharné, un baptême célébré contre sa volonté¹⁷² et la collaboration d'Altenstein qui voyait en lui un allié contre le conservatisme présent au sein de la faculté de droit¹⁷³.

L'opposition à Savigny s'est révélée explicite dans les énoncés théoriques de Gans. Dans son principal ouvrage, *Le droit des successions dans le développement historique mondial*, il analyse l'évolution du droit des successions à partir d'une histoire universelle du droit, un procédé contraire à celui adopté par l'École historique du droit, qui a toujours analysé l'histoire à partir d'un point de vue considérant un nombre réduit de peuples et, la plupart du temps, se bornant au droit romain. C'est d'ailleurs pourquoi, selon Gans, le groupe de Savigny avait abordé l'histoire de façon insuffisante, ne la traitant pas, à l'instar de Hegel, comme histoire universelle. Le juriste hégélien a également développé des thèmes politiques tout juste ébauchés par son maître, et ce, avec un contenu marqué d'un sceau plus démocratique. Dans tous les cours qu'il a donnés à l'université de Berlin, tels que la philosophie de l'histoire, le droit pénal, le droit international, etc., il abordait des questions politiques contemporaines, comme la Révolution française, le droit moderne et les guerres napoléoniennes. En dehors de l'université, Gans donnait également des cours sur l'histoire de la période contemporaine (post-révolution de 1789) pour un large public, pouvant atteindre près de 900 personnes¹⁷⁴.

¹⁷¹ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 242 : « Deux expertises de la faculté de droit mirent en doute les compétences de Gans, dont la première souleva la question de savoir si le fait que Gans était de confession juive n'allait pas contrevenir à son recrutement. Derrière ce refus, Savigny était à la manœuvre. Le rapport qu'il présenta lors de la seconde expertise, et dans lequel il évoqua explicitement la question de savoir si l'on pouvait recruter un professeur juif dans une faculté de droit, était rempli de stéréotypes antisémites ».

¹⁷² E. Gans auprès de M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 96 : « Si l'État est tellement borné qu'il ne m'autorise à le servir, comme mes capacités me le permettent, qu'à la condition que je professe une foi à laquelle je ne crois pas et à laquelle le ministre sait très bien que je ne crois pas, il doit savoir ce qu'il veut ».

¹⁷³ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 244.

¹⁷⁴ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 243.

Assurant la continuité de l'héritage juridico-politique de Hegel et allant même au-delà quand il s'agissait de l'analyse des conflits de la société moderne¹⁷⁵, Gans a représenté l'opposition aux théories qui légitimaient l'absolutisme prussien par la tradition. Ce conflit entre conservateurs et hégéliens, personnifiés à la faculté de droit par Savigny et Gans, a été le cadre idéologique et politique de l'université de Berlin au moment où Marx s'y est inscrit. Cette opposition constituait, en fait, une opposition entre les deux tendances politiques prédominantes en Prusse à ce moment-là, le libéralisme et le conservatisme¹⁷⁶. Ce cadre intellectuel plutôt mouvementé va se répercuter sur les idées du jeune Karl Marx qui, lui, venait d'une faculté dans laquelle prédominaient le conservatisme et le romantisme, et qui va devoir prendre parti entre ces deux tendances irréconciliables.

II. Les études juridico-philosophiques de Marx et sa rencontre avec l'œuvre de Hegel

La faculté de droit de Berlin comptait près de 500 étudiants en 1836, soit le double de la Faculté de Bonn. Non seulement les deux universités avaient-elles un caractère complètement différent mais Berlin était aussi le centre intellectuel de la Prusse, là où avaient lieu tous les débats intellectuels. Au cours du premier semestre, Marx a fréquenté les cours des deux professeurs qui étaient les principales figures de la faculté de Droit : Gans et Savigny¹⁷⁷. Même s'il n'a pas fréquenté le cours le plus célèbre de Gans, « Droit naturel et histoire universelle du droit », c'est probablement à travers ce professeur que Marx a eu son premier contact avec la philosophie de Hegel et sa critique de la conception dominante du droit à l'époque, qui était la doctrine de l'École historique du droit¹⁷⁸.

Ce moment d'entrée de Marx à l'université de Berlin n'est pas négligeable pour l'évolution de son développement intellectuel. C'est fut pendant cette année qu'il a vécu sa

¹⁷⁵ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 88 : « Les Saint-Simoniens, écrivait-il l'année même où K. Marx suivait ses cours, ont justement observé que l'esclavage n'a pas disparu, que s'il a été formellement aboli il n'en subsiste pas moins dans la réalité de la manière la plus complète. De même que se sont opposés autrefois le maître et l'esclave, plus tard le patricien et le plébéien, ensuite le suzerain et le vassal, on voit s'opposer aujourd'hui l'oisif et le travailleur ».

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 81. « Cours suivi par K. Marx à Berlin pendant le semestre d'hiver 1836-1837 : 1) SAVIGNY, *Pandectes* (cours suivi avec assiduité) ; 2) E. GANS, *Droit criminel* (cours suivi avec beaucoup de zèle) ; 3) STEFFENS, *Anthropologie* (cours suivi avec assiduité) ».

¹⁷⁸ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 255.

première crise intellectuelle, laquelle allait le conduire, à partir de Hegel, sur le chemin de la philosophie de manière plus énergique. Nous sommes au fait de cette crise et de l'intense activité intellectuelle de Marx pendant cette première année à Berlin grâce à une lettre qu'il a adressée à son père le 10 novembre 1837. Dans cette lettre, Karl expose tout ce processus intellectuel à son père, lequel ne cessait guère de débattre de questions philosophiques avec son fils. Le jeune Marx indique que la philosophie de Hegel a radicalement transformé son existence¹⁷⁹. Nous allons examiner comment Marx est parvenu à cette conscience philosophique.

Karl décrit sa récente expérience à Berlin, dès le début très différente de celle de Bonn. Plutôt que de profiter de la libération du contrôle de ses parents de manière festive en compagnie d'autres étudiants, Karl se plonge dans les études et les arts, qui étaient encore l'un de ses centres d'intérêt¹⁸⁰. Marx se consacre d'abord à la composition de poèmes, car il avait l'intention d'exercer une carrière littéraire parallèlement à une profession juridique. Analysant rétrospectivement ces poèmes et sa formation intellectuelle, Marx commente :

Comme l'impliquaient ma situation et toute mon évolution antérieure, **il s'agissait d'une poésie toute idéaliste [...] des attaques contre le présent**, une sentimentalité prolixe et informe, rien de naturel, une sorte de monde lunaire, **juste le contraire de ce qui est et de ce qui doit être**¹⁸¹.

Dans ce bilan de sa production poétique, apparaît déjà le pilier de l'autocritique réalisée par Marx contre sa conception du monde à ce moment donné, la présence de l'opposition entre l'être et le devoir-être, qui est l'un des thèmes principaux critiqués par Hegel contre la philosophie de Kant et le romantisme. Selon les spécialistes, Hegel affirme que, devant la réalité, aussi bien les illuministes du XVIIIe siècle que les romantiques ne font

¹⁷⁹ K. Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844, op. cit.*, p. 28 : « Il est dans la vie des moments qui sont comme des bornes-frontières, dressées au terme d'une époque révolue, mais qui du même coup indiquent nettement une direction nouvelle. De tels moments de transition nous incitent à considérer passé et présent avec le regard d'aigle de la pensée, afin de parvenir à nous rendre réellement compte de notre situation. Que dis-je, même l'histoire universelle aime à jeter ainsi un regard en arrière et s'examine, ce qui fait souvent croire qu'elle recule ou s'arrête : en fait, elle se jette dans un fauteuil pour se comprendre et pénétrer par l'esprit sa propre activité, celle de l'esprit. [...] Si donc, au terme d'une année passée ici, je jette maintenant un regard en arrière sur les circonstances qui l'ont marquée, et si je réponds ainsi, mon cher père, [...] qu'il me soit permis d'examiner ma situation du même oeil dont je considère la vie en général, à savoir comme l'expression d'une activité de l'esprit, qui prend ensuite corps dans toutes les directions, dans le savoir, l'art et la vie privée ».

¹⁸⁰ K. Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844, op. cit.*, p. 29 : « Arrivé à Berlin, j'ai rompu toutes les relations que j'avais eues jusqu'alors, fait de mauvaise grâce quelques rares visites et cherché à me plonger dans la science et dans l'art ».

¹⁸¹ *Ibid*, p. 30.

qu'opposer un devoir-être abstrait, sans expliciter comment se constitue cet être et comment il pourrait être transformé¹⁸².

Cette « opposition – caractéristique de l'idéalisme – entre le réel et ce qui doit être »¹⁸³ s'exprime aussi dans ses études juridico-philosophiques. Marx déclare que son obligation était d'étudier la jurisprudence, mais qu'il éprouvait le désir de comprendre la philosophie, opposition qu'il a tenté de résoudre en élaborant une philosophie du droit¹⁸⁴. Dans la conception de ce projet, il a essayé, à partir de l'idéalisme kantien et d'une certaine influence de Savigny, une systématisation qui embrasse tout le champ juridique¹⁸⁵. Marx divise son œuvre en deux parties : métaphysique du droit et philosophie du droit¹⁸⁶. En développant ce schéma, le jeune auteur s'est rendu compte qu'il n'était pas capable d'appréhender la réalité. De plus, s'il partait des mêmes postulats que la théorie kantienne du droit, leurs résultats étaient complètement différents. Devant cet échec, Marx procède à une autocritique radicale de sa pensée, comme il en sera coutumier au long de sa trajectoire intellectuelle¹⁸⁷. Il constate l'insuffisance du mode

¹⁸² M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 278.

¹⁸³ K. Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844*, op. cit., p. 29.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 30 : « Mais la poésie ne pouvait et ne devait être qu'un accompagnement. Il fallait que j'étudie la jurisprudence et je me sentais surtout un vif désir de m'attaquer à la philosophie. [...] j'ai cherché à établir une philosophie du droit qui recouvrît le domaine du droit. En guise d'introduction, j'ai fait précéder mon étude de quelques axiomes métaphysiques, et j'ai conduit jusqu'au droit public ce malheureux ouvrage, travail de plus de trois cents placards ».

¹⁸⁵ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 – 1844*, op. cit., p. 91 : « Jugeant, comme Savigny, que le Droit romain constitue l'essence du droit moderne, il croyait pouvoir dégager du Droit romain les principes généraux constitutif du Droit. Alors que Savigny, avec son sens averti d'historien, se bornait à rechercher dans la législation de son temps les éléments encore vivants de Droit romain, K. Marx, poussant cette entreprise plus loin, se proposait de montrer, en donnant au Droit romain une valeur absolue, que les principes de ce droit étaient les éléments déterminants, non seulement du droit allemand, mais du droit en général ».

¹⁸⁶ K. Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844*, op. cit., p. 30-31 : « En premier lieu venait ce que j'avais généreusement baptisé métaphysique du droit, c'est-à-dire des principes, des réflexions, des définitions de concepts, sans lien avec aucun droit réel ni aucune forme réelle du droit ; comme chez Fichte, mais de manière plus moderne et plus creuse. Cette forme non scientifique du dogmatisme mathématique, où l'esprit tourne autour de la chose, raisonne à tort et à travers, sans que la chose elle-même s'épanouisse en une forme riche de vie, constituait d'emblée un obstacle à l'intelligence du vrai. Venait ensuite comme seconde partie la philosophie du droit, c'est-à-dire, selon mon opinion d'alors, l'examen du développement de la pensée dans le droit positif romain, comme si le droit positif, quant au développement des idées (je ne dis pas dans ses dispositions purement limitées) pouvait en rien différer de la forme prise par le concept de droit, laquelle devait pourtant faire l'objet de la première partie. Cette partie, je l'avais en outre divisée en jurisprudence formelle et jurisprudence matérielle, la première devant traiter de la pure forme du système dans sa succession et son enchaînement, de sa division en parties et de leur étendue, et la seconde au contraire du fond, de la manière dont la forme se cristallise en son propre contenu. [...] L'erreur consistait à croire que fond et forme pouvaient et devaient se développer séparément, en sorte que j'obtenais non pas une forme réelle, mais un secrétaire pourvu de tiroirs où je répandais ensuite du sable ».

¹⁸⁷ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 106 : « C'est là le premier exemple d'auto-critique qui allait devenir chez K. Marx la règle laquelle il devait s'astreindre, pour progresser sans cesse dans la pensée et dans l'action. Cette critique dans laquelle il souligne le défaut essentiel de l'idéalisme qui, considérant toute réalité de

de représentation de la réalité de Fichte dans son œuvre *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, et du classement des types de contrat proposé par Kant dans la première partie de son œuvre *Métaphysique des mœurs*, qualifiés de dogmatiques¹⁸⁸. Il décide de se plonger dans la philosophie pour y trouver une alternative analytique :

Une fois au terme du droit privé matériel, j'ai vu que tout était faux ; le schéma de base est voisin du schéma kantien, mais s'en écarte totalement dans le développement, et **je me rendis compte une fois de plus que sans philosophie il était impossible d'aboutir**. Ainsi pouvais-je me jeter à nouveau dans ses bras en toute bonne conscience. Je mis par écrit les fondements d'une nouvelle métaphysique. Au terme de ce travail, je dus une fois de plus en reconnaître l'absurdité, comme aussi celle de tous mes efforts antérieurs¹⁸⁹.

Face à l'échec de ce projet ambitieux, notre jeune philosophe se trouvait dans une situation d'extrême désarroi. Plutôt que d'abandonner le travail philosophique, il a persisté dans sa recherche d'une alternative épistémologique pour la compréhension et la représentation de la réalité. Cette fois-ci, Marx va tenter de réaliser ce projet en partant de Hegel, non pas pour approuver sa façon de penser, mais pour essayer d'en faire la critique. Il utilise la philosophie de *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* (1775-1866) comme arme contre le philosophe qui dominait alors la scène intellectuelle de Berlin. Or, au terme de cette entreprise qui cherchait à exposer « un développement de la divinité selon une philosophie dialectique » et à constituer « une nouvelle logique », ¹⁹⁰ il est amené à reconnaître la grandeur intellectuelle de Hegel :

Parti de l'idéalisme que, soit dit en passant, j'avais confronté et nourri avec celui de Kant et de Fichte, j'en arrivai à chercher l'idée dans le réel même. [...] J'avais lu des fragments de la philosophie de Hegel, dont la grotesque et rocailleuse mélodie m'indisposait. Je voulus, une fois encore, plonger dans l'océan, mais avec l'intention bien arrêtée de trouver la nature spirituelle aussi nécessaire, concrète et harmonieuse que la nature corporelle [...] J'écrivis un dialogue de près de vingt-quatre feuilles : *Cléanthe ou le point de départ et l'avancement nécessaire de la philosophie*. L'art et la science, qui avaient suivi des chemins tout à fait opposés, s'y rejoignaient tant bien que mal et, voyageur alerte, je m'attaquais à l'œuvre même, une analyse philosophico-dialectique de la divinité, telle qu'elle se manifeste comme concept en soi, comme religion, comme nature, comme histoire. **Ma dernière proposition était le commencement du système hégélien, et ce travail**, pour lequel je me suis quelque peu familiarisé avec les sciences naturelles, avec Schelling, avec l'histoire, qui m'a causé d'interminables casse-tête et qui est écrit si *concinne*, si artistement (à vrai dire, ce devait être une nouvelle logique), qu'à cette heure

façon dogmatique et abstraite, en dehors des relations avec son milieu, qui seules permettent de la comprendre et de l'expliquer, aboutit à une conception métaphysique du monde, montre qu'il s'était, dès cette époque, assimilé l'essentiel de la philosophie de Hegel ».

¹⁸⁸ J. P. Netto, *Karl Marx, uma biografia*, op. cit., p. 70.

¹⁸⁹ K. Marx, *Correspondance*, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844, op. cit., p. 33.

¹⁹⁰ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre*, Tome I – *Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 102 « Pour se défendre contre l'emprise d'une doctrine qui le rebute encore et pour préciser sa pensée nouvelle en la fixant en un système, il écrit alors un long dialogue philosophique [...] où il montre comment Dieu, qui est à l'origine un pur concept, développe dialectiquement son essence en se manifestant sous la forme de religion, de nature et d'histoire ».

je ne puis guère m'y retrouver, **cet enfant de mon cœur, choyé au clair de lune, me porte, fourbe sirène, dans les bras de l'ennemi**¹⁹¹.

Après ce deuxième échec, et du fait de la nécessité de transformer en idole un auteur dont il haïssait la conception, Marx est tombé malade¹⁹². Suivant le conseil d'un médecin, il va chercher la sérénité campagnarde hors de Berlin, à Stralow. C'est alors qu'il entreprend l'étude systématique de Hegel. Du fait de son adhésion à cette vision du monde, Marx intègre le *Doktorclub*, un groupe composé d'intellectuels bien plus expérimentés que le jeune Marx de 19 ans, et qui jouera un rôle essentiel dans la création du courant politico-philosophique qui émergera à la fin des années 1830, le jeune hégélianisme :

Pendant mon indisposition, j'avais appris à connaître Hegel d'un bout à l'autre, ainsi que la plupart de ses disciples. À la suite de plusieurs rencontres que j'ai eues à Stralow avec des amis, je me suis retrouvé dans un club de docteurs, parmi lesquels quelques privat-docents et le plus intime de mes amis berlinois, le docteur Rutenberg. Bien des vues contradictoires se manifestaient là dans la discussion, et **je m'attachais de plus en plus solidement à cette philosophie d'aujourd'hui, à laquelle j'avais pensé échapper**¹⁹³.

Nous en dirons davantage du club de docteurs, de la formation du mouvement jeune hégélien et de la participation de Marx à ce mouvement dans la section suivante. Pour le moment, nous voulons souligner que Marx est passé d'une perspective nourrie par l'idéalisme de Kant et de Fichte à la philosophie spéculative de Hegel, vu les insuffisances de l'idéalisme rencontrées lors de sa tentative d'élaborer une philosophie du droit, notamment « l'opposition entre le réel et ce qui doit être ». Il a découvert dans la philosophie la plus cultivée de la scène intellectuelle berlinoise une alternative à ce dilemme théorique¹⁹⁴. Cette rencontre avec Hegel a été d'une extrême importance pour le développement des recherches de Marx. C'est à partir de là qu'un des plus notables interprètes de son œuvre, György Lukács, considère que sa pensée « commence à exister pour l'histoire universelle »¹⁹⁵. Depuis l'établissement de cette relation

¹⁹¹ K. Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844*, op. cit., p. 35.

¹⁹² A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 102 : « Cet essai qui lui coûte une peine infinie a un résultat inattendu, il le porte, en effet, 'comme une sirène perfide dans les bras de l'ennemi', c'est-à-dire de Hegel, car la conclusion à laquelle il aboutit, la création de toute réalité par le développement dialectique de l'Idée constitue le principe de la philosophie hégélienne ».

¹⁹³ K. Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844*, op. cit., p. 37.

¹⁹⁴ *Ibid*, p. 31. « [...] dans l'expression concrète du monde vivant des idées, comme le sont le droit, l'Etat, la nature et toute la philosophie, il faut surprendre le sujet étudié dans son développement, ne pas y introduire de divisions arbitraires, la raison de la chose elle-même devant continuer à se dérouler avec ses contradictions internes et trouver en soi son unité ».

¹⁹⁵ G. Lukács, *Le jeune Marx : Son évolution philosophique de 1840 à 1844*, Paris, Les Éditions de la Passion, 2002, p. 25.

profonde et durable avec l'œuvre hégélienne, Karl Marx a procédé à une critique de multiples points cruciaux de cette œuvre, y incorporant ses découvertes et surmontant ses limitations¹⁹⁶.

En guise de conclusion, nous avons ici montré comment le libéralisme allemand apparu pendant l'époque de la Révolution française a eu un impact considérable en Rhénanie, région natale de Marx. Cette idéologie a influencé des personnes et des institutions importantes dans la vie de Karl, comme son père et le lycée de Trêves. Marx a eu ses premières expériences intellectuelles de pair avec cette conscience politique. Quand il a déménagé à Berlin, il est entré en contact avec la pensée hégélienne, qui se trouvait alors au centre des discussions d'idées. Au moment où il a tenté de s'exercer philosophiquement à la construction d'une philosophie du droit, Marx a ressenti une certaine frustration avec la base philosophique rationaliste louée en Rhénanie et a trouvé, dans la pensée de Hegel, une alternative méthodologique à sa pensée. Nous allons montrer dans le prochain chapitre à quel point cette appropriation marxienne de Hegel a toujours été très particulière par rapport aux compagnons du mouvement jeune hégélien, présentant une position philosophique autonome face à son maître.

¹⁹⁶ K. Marx, *Le capital* (4ème Edition), Paris, Les éditions sociales, 2016, p. 16 : « Dans son fondement, ma méthode dialectique n'est pas seulement différente de celle de Hegel, elle est son contraire direct. Pour Hegel, le processus 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, l'inverse, l'idée 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 cultivait, du temps de Lessing, traité Spinoza, c'est-à-dire en « chien crevé ». Aussi me suis-je ouvertement déclaré disciple de ce grand penseur [...] La mystification que la dialectique subit entre les mains de Hegel n'empêche aucunement qu'il a été le premier à en exposer les formes universelles de mouvement de façon globale et consciente ».

CHAPITRE 1

LA PHILOSOPHIE CRITIQUE AU SERVICE DU LIBÉRALISME (1835-1841)

Après la découverte de l'œuvre de Hegel, Marx fait un apprentissage philosophique qui s'exprime politiquement dans la défense du « parti libéral de la philosophie »¹⁹⁷, c'est-à-dire la fraction des héritiers de la tradition hégélienne qui se consacrent à la critique des problèmes mondains. Dès son plus jeune âge, son intelligence impressionne les membres des cercles philosophiques auxquels il participe. Sa pensée est aussi marquée par une position résolument libérale et progressiste dès le début de sa carrière. Dans ce chapitre, nous analyserons la manière particulière dont l'auteur a affronté pour la première fois la question de l'émancipation humaine. Après avoir examiné les débats ayant conduit à la formation du mouvement des jeunes hégéliens et à l'inclusion de Marx dans ce groupe (Section I), nous étudierons la manière dont Marx s'est approprié cette philosophie hégélienne pour lutter en faveur du progrès de la société allemande, en élaborant une première théorie de l'émancipation dans sa thèse de doctorat (Section II).

SECTION I – L'APPRENTISSAGE PHILOSOPHIQUE A L'INTÉRIEUR DU MOUVEMENT JEUNE HÉGÉLIEN

Marx a été un intellectuel qui a toujours travaillé sur les questions les plus importantes de son temps historique. En ce sens, pour comprendre les premières formulations théoriques sur la question de l'émancipation humaine dans l'œuvre de l'auteur allemand, il faut aussi les contextualiser. C'est pourquoi le premier objectif de cette section est de mettre en lumière les débats qui ont conduit à l'émergence du premier mouvement intellectuel auquel Marx a participé, le mouvement des jeunes hégéliens. Nous commencerons notre présentation par les débats qui ont dominé la scène intellectuelle allemande, à savoir : les questions concernant la philosophie de la religion (I). Nous montrerons ensuite la position de Marx sur ce débat idéologique, qui l'a poussé à structurer son premier projet intellectuel (II).

¹⁹⁷ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841)* in *œuvres complètes*, tome III – Philosophie, op. cit., p. 86.

I. Les débats sur la religion et la formation du mouvement jeune hégélien

La religion avait une immense importance dans la société et pour l'État prussien pendant la période de formation de Marx¹⁹⁸. Les raisons à cela ne tenaient pas seulement au fait que la plus grande partie de la population était religieuse, surtout chrétienne, mais aussi parce que la Prusse était un « État chrétien ». L'État prussien et le protestantisme étaient étroitement liés,

ce qui impliquait d'une part une subvention particulière de la part de l'État, mais aussi un certain contrôle exercé par celui-ci. Le roi de Prusse était le chef de l'Église protestante du pays – et pas simplement de manière formelle. Les pasteurs et les professeurs de théologie n'étaient pas seulement payés par l'État, ils étaient fonctionnaires d'État et, à ce titre, ils étaient surveillés par des surintendants désignés par l'État et ils pouvaient être révoqués en cas d'insubordination. Le Gouvernement n'exerçait pas seulement une influence sur le pouvoir des postes ecclésiastiques, il intervenait également dans les affaires internes des Églises¹⁹⁹.

Du fait de cet intime rapport entre la religion chrétienne et l'État, les discussions théologiques avaient une importance politique directe et étaient d'un grand intérêt pour l'opinion publique. Ainsi la préoccupation du monde intellectuel allemand pour la religion ne constitue-t-il pas un dilettantisme, mais bien une prise de position concernant les questions brûlantes de l'époque²⁰⁰.

Par ailleurs, les bases de la théologie chrétienne, notamment la théorie de la révélation divine, avaient été déjà profondément ébranlées par les débats philosophiques du rationalisme du XVIIe siècle. À partir de la distinction entre croyance et savoir formulée par Kant, la religion n'aurait qu'un rôle moral, n'étant guère nécessaire de preuve scientifique²⁰¹. Cette idée est contestée par Hegel, qui, en ce qui concerne la religion, prétendait prouver sa rationalité (principalement du christianisme). Selon lui, religion et philosophie avaient le même contenu, quoique présenté et perçu de façons diverses. La religion exprimerait l'*esprit absolu* à travers des représentations et des images, alors que la philosophie serait l'expression de l'esprit absolu par le biais des concepts²⁰². Hegel considérait la religion comme l'auto-conscience de Dieu, atteinte à travers la conscience de la communauté de son propre esprit. Autrement dit, Dieu était lui-même l'esprit de la communauté. La communauté acquérait la conscience de soi à partir de la religion. Dieu et les hommes étaient donc des sujets « réciproquement dépendants ».

¹⁹⁸ Nous avons déjà abordé ce fait quand nous abordâmes les restrictions imposées au peuple juif qui habitait le territoire germanique. Nous aborderons maintenant les implications politiques et philosophiques de cette réalité.

¹⁹⁹ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 338-339.

²⁰⁰ F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, op. cit., p. 153.

²⁰¹ D. McLellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, op. cit., p. 10-11.

²⁰² *Ibid.*, *Idem*.

Représenter ce rapport de manière absolue était une conquête spéciale du christianisme, comme le rend explicite Heinrich :

Hegel interprétait la doctrine de la Trinité comme une représentation imagée de cette relation : Dieu le Père engendre le Fils et crée le monde, dans lequel le Fils devient un homme-Dieu et apporte aux êtres humains la révélation divine, de telle sorte que Dieu puisse se penser lui-même dans la conscience des êtres humains. Le fils retourne au Père, mais l'esprit divin est désormais l'esprit de la communauté²⁰³.

De cette façon, ce qui est démontré de manière rationnelle par la philosophie – la religion comme conscience de soi de Dieu atteinte par son rapport avec l'être humain et sa communauté – est représenté à partir des images l'histoire du Père, du Fils et du Saint Esprit.

Bien que Hegel ait réconcilié la religion avec la philosophie, sa position a été l'objet de polémiques. Et cela à cause de la poussée du conservatisme, pour qui la philosophie devait se fonder sur la religion et non pas sur la science. La position hégélienne sera particulièrement influente au cours de la décennie 1830, à partir de ses disciples, majoritairement critiques de la religion²⁰⁴. Le grand débat de cette décennie se produisit autour de l'œuvre de *David Friedrich Strauss* (1808-1874), *La vie de Jésus*²⁰⁵. L'innovation apportée par cet ouvrage a été sa critique de l'historicité des Évangiles et de la vérité des faits présentés dans les Évangiles, chose qui n'avait jamais été réalisée auparavant. Le récit biblique était considéré par Strauss comme des « mythes traduisant les profonds désirs des hommes »²⁰⁶.

Bien que Strauss n'ait pas abandonné le christianisme en tant que religion, car il partait de la différence nécessaire entre représentation à partir des images et concept, sa théorie a vivement influencé les milieux intellectuels allemands. Et ce parce que, lui, Strauss, se fondant sur la philosophie de la religion de Hegel, considérait les Évangiles comme l'expression de mythes créés par toute la communauté paléochrétienne, à partir de la tradition orale. Par conséquent, « la Révélation et l'Incarnation de l'essence divine ne pouvaient être limitées à un individu particulier et que c'était l'humanité tout entière qui en était le champ »²⁰⁷.

²⁰³ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 358-359.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 362-363.

²⁰⁵ R. Haym auprès de D. Mclellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, op. cit., p. 12 : « Ce fut le *Das Leben Jesu* de Strauss qui emplit plusieurs de mes compagnons et moi-même d'attitudes hégéliennes et qui nous rendit de plus en plus désillusionnés par la théologie. L'ensorcellement que ce livre exerçait sur nous était indescriptible ; je n'ai jamais lu de livre avec tant de plaisir et de sérieux... C'était comme si des écailles tombaient de mes yeux et qu'une grande lumière éclatait sur mon chemin ».

²⁰⁶ D. Mclellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, op. cit., p. 11.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 12.

Cette innovation théorique a eu des implications politiques de grande importance, car les juristes conservateurs tels que *Friedrich Julius Stahl* (1802-1861) fondaient leur défense de la monarchie absolue sur des théoriciens comme Schelling, qui avait subordonné la philosophie à la religion. L'analyse de Strauss invalidait la thèse de Stahl, qui, dans sa *Philosophie du droit*, de 1833, « justifiait la monarchie absolue par analogie avec la souveraineté du Dieu unique. [...] Mais si ce Dieu ne s'était pas incarné dans un homme-Dieu, mais dans le genre humain tout entier, alors la justification de la monarchie absolue que proposait Stahl était elle aussi caduque »²⁰⁸. Cet affrontement avec les théories politiques conservatrices a eu pour conséquence la mise à l'écart de Strauss de l'université de Tübingen et son exclusion du milieu universitaire pour le restant de sa vie²⁰⁹.

Outre les répercussions politiques, les polémiques autour de l'œuvre de Strauss ont amorcé un processus de division de l'école hégélienne. Un compte rendu critique publié dans l'organe principal des hégéliens, les *Annales pour la critique scientifique*, a accusé Strauss d'incompréhension philosophique. Quand il a eu l'occasion de s'exprimer publiquement à propos de ces critiques, Strauss a établi un classement des tendances de l'école hégélienne. Il s'agissait de la division classique inspirée de la Révolution française entre droite, centre et gauche. Dans le cas spécifique de la querelle autour de *La vie de Jésus*, le critère retenu était l'historicité des Évangiles²¹⁰. L'un des amis et élèves les plus importants de Hegel, *Karl Ludwig Michelet* (1801-1893), a légitimé cette analyse, la citant dans son ouvrage *Histoire des derniers systèmes de philosophie en Allemagne de Kant à Hegel en 1838*²¹¹.

Celle-ci n'a été que la première polémique menée dans la dispute pour la signification de l'héritage hégélien. À partir de là, les intellectuels organisés autour des *Annales pour la critique scientifique* ont commencé à adopter des positions de plus en plus dogmatiques par rapport au système de Hegel. Ils le considéraient comme étant un système achevé ; les tâches

²⁰⁸ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 367.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 368.

²¹⁰ D. Strauss auprès de D. McLellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, op. cit., p. 12-13: « Quant à savoir si l'histoire de l'Évangile est implicite dans l'idée de l'unité de la nature divine et humaine, et dans quelle mesure, on peut répondre de trois manières : à savoir que de cette idée peut être déduite toute l'histoire de l'Évangile, ou bien une partie seulement, ou bien enfin ni le tout ni même une partie.

Si ces trois réponses, ou plutôt ces trois attitudes étaient chacune représentées par une branche de l'Ecole Hégélienne, on pourrait, selon l'image traditionnelle, appeler la première attitude : la droite, parce qu'elle est la plus proche de l'ancien système, la troisième attitude serait la gauche et la seconde, le centre ».

²¹¹ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 368.

de la raison étant alors d'interpréter et d'illustrer les formules hégéliennes²¹². Cela a ouvert une brèche pour un mouvement de rénovation de l'appropriation du patrimoine philosophique de Hegel. C'est avec cette intention que Arnold Ruge a fondé un nouvel organe de publication scientifique, *Les annales de Halle pour la Science et l'Art allemands*, en 1838²¹³. Celle-ci est devenue la publication la plus importante de toute l'Allemagne de cette époque ; elle a joué un rôle majeur pour l'enrichissement de la formation de la jeunesse intellectuelle et le combat des tendances rigides de l'école hégélienne, ce que Ruge appelait « principe vieux hégélien »²¹⁴.

Le débat qui a consolidé *Les annales de Halle* comme étant le principal organe d'opposition aux courants conservateurs de la philosophie allemande a été la polémique autour de l'emprisonnement de l'archevêque de Cologne, *Clemens August Droste zu Vischering* (1773-1845)²¹⁵. L'arrestation de l'archevêque était motivée par le fait qu'il voulait obliger à ce que les enfants nés d'un mariage mixte entre une femme catholique et un homme d'une autre religion reçoivent une formation catholique. Une critique adressée contre les autorités prussiennes a été écrite par *Joseph Görres* (1776-1848), professeur à l'université de Munich. Le point de vue de Görres a été critiqué par *Heinrich Leo* (1799-1878), un hégélien qui était devenu extrêmement conservateur. Pour défendre l'attitude de l'État prussien, Leo critique le rationalisme protestant qui éliminait l'ordre et la discipline du christianisme en Prusse²¹⁶.

Pour marquer une autre position des adeptes de la pensée hégélienne sur cette question, Ruge a publié un compte rendu de l'article de Leo. Il y affirme que la Réforme protestante a réalisé une rupture spirituelle tournée vers la libération humaine et qu'elle en a fini avec

²¹² D. McLellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, op. cit., p. 25.

²¹³ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 376 : « Le terme 'annales' évoque aujourd'hui un périodique paraissant une fois par an. Mais les *Annales de Halle* étaient une feuille paraissant six fois par semaine. Le mot 'feuille' doit être pris en son sens littéral. Chaque numéro était une grande feuille pliée au milieu, de telle sorte que le journal était constitué de quatre pages imprimées. Le contenu était principalement composé de recensions d'ouvrages comme il était alors d'usage dans les journaux 'savants'. Mais les *Annales de Halle* comportaient également des portraits de poètes et de savants contemporains ainsi que des comptes rendus de l'activité des facultés de certaines universités, ce qui était tout à fait nouveau dans le paysage des revues de l'époque. Les articles s'étendaient souvent sur deux ou trois numéros, parfois quatre ou plus, mais chaque numéro ne contenait pas qu'un seul article, mais deux ou trois, qui se poursuivaient le jour suivant. Les recensions présentaient souvent le contenu des livres de manière beaucoup plus détaillée qu'il n'est d'usage aujourd'hui, avant d'en faire l'éloge ou de les critiquer. Il était fréquent que des débats soient menés à travers ce genre de recensions et les réponses qui leur étaient faites ».

²¹⁴ E. Keil auprès de M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 370 : « Ces annales eurent une influence gigantesque sur les jeunes scientifiques. Elles étaient la révolution dans le domaine du savoir et de l'idée. Sans cette révolution, nous n'aurions pas eu les journées de mars ».

²¹⁵ D. McLellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, op. cit., p. 26.

²¹⁶ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 377.

l'autoritarisme de l'Église contre la raison. De plus, Ruge défend le principe de centralisation de l'État présent dans la Révolution française, qui se répercuterait également dans la défense de l'unité nationale allemande. En bref, il « voyait dans les Lumières, le protestantisme et la Révolution française une triade qui constituait le soubassement de l'État moderne, une triade qui devait être défendue contre la 'réaction' »²¹⁷. La réponse de Leo au compte rendu publié dans les *Annales* a été violente contre ce qu'il appelait « philosophie jeune-hégélienne », une philosophie athée prônant le libéralisme révolutionnaire français et méritant, pour cette raison précise, d'être attentivement surveillée par le gouvernement. Pour défendre la vision des *Annales de Halle*, Ruge a publié une réplique à ces accusations, déclarant qu'il reconnaissait la religion et faisant, de plus, l'apologie de l'État prussien, qui était encore perçu à l'époque comme étant un grand État réformateur, représenté par des figures telles que Frédéric le Grand, Stein, Hardenberg et Altestein²¹⁸. Il ne s'agissait pas d'une position défensive ou opportuniste, car, pour cette tendance progressiste de l'hégélianisme, l'État prussien était une institution protestante et philosophique²¹⁹, capable de réaliser les transformations dont avait besoin le peuple sans devoir recourir à une révolution violente. Comme nous le dit Heinrich :

L'éloge de la Prusse n'était pas à l'époque motivée uniquement par des considérations tactiques. Pour Ruge et ses compagnons de lutte, l'État prussien était perçu comme l'État des Lumières et des réformes, même si ce n'était pas la ligne du gouvernement en ces temps-là. Il fallait donc rappeler à la Prusse ses propres caractéristiques pour susciter un changement d'orientation politique – c'était, du moins à l'époque, une croyance partagée par de nombreux intellectuels critiques²²⁰.

Cette attitude d'opposition loyale par rapport au gouvernement prussien s'est maintenue jusqu'à la fin de la décennie 1830²²¹. L'expression de son changement est survenue à la fin de 1839, dans un compte rendu publié par Ruge sur un livre écrit par *Karl Streckfuss* (1778-1844), un conseiller gouvernemental qui défendait que la Prusse n'avait nul besoin de constitution. Le compte rendu de Ruge a témoigné d'un changement d'attitude envers l'État prussien, qui perdait son image d'État orienté par la liberté et par les Lumières, acquérant des

²¹⁷ *Ibid.*, p. 378.

²¹⁸ D. McLellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, op. cit., p. 28.

²¹⁹ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 385-386 : La position adverse énoncée dans cet article entre catholicisme et protestantisme est développée en détails dans l'article qu'il écrivit avec Ernst Theodor Echtermeyer (1805-1844) « Le protestantisme et le romantisme. Pour comprendre l'époque et ses oppositions. Un Manifeste ». Dans cet article, Ruge et Echtermeyer « livraient un tableau tranchant de l'évolution spirituelle et culturelle de l'Allemagne, opposant le protestantisme à un romantisme présenté comme catholique et hostile aux Lumières. Le protestantisme serait, quant à lui, favorable à la raison, à la liberté de pensée et aux Lumières, du moins lorsqu'il n'est pas contaminé par des éléments catholiques et réactionnaires ».

²²⁰ *Ibid.*, p. 380.

²²¹ D. McLellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, op. cit., p. 29.

contours conservateurs. Selon ses mots : « *En tant qu'État, la Prusse est encore catholique, la monarchie absolue est à la politique ce que le catholicisme est à la religion* »²²².

Le pas suivant vers le radicalisme politique et philosophique a été la critique émise à l'encontre de la *Philosophie du Droit* de Hegel. En 1840, Ruge a publié l'article « *Politique et philosophie* » dans les *Annales*, dans lequel il critiquait les accommodements et les égarements de la pensée politique de Hegel. Selon lui, d'une part, Hegel aurait développé l'idée d'un État fondé sur des institutions dépassées, comme par exemple les institutions de l'Angleterre d'après la glorieuse révolution²²³. Cette limitation aurait été acceptée par Hegel pour parvenir à montrer l'État prussien de Frédéric-Guillaume III comme étant la réalisation concrète de l'idée de liberté dans son système. D'autre part, selon Ruge, Hegel avait orienté correctement sa philosophie par le principe du développement²²⁴. Ainsi Ruge formulait-il la critique fondamentale de la tendance jeune-hégélienne face à son maître, celle selon laquelle il existait une différence entre un Hegel ésotérique et révolutionnaire, et un autre Hegel, exotérique et soumis aux puissances de son temps. Cette critique de « l'accommodement subjectif » de Hegel a été le commencement du processus de radicalisation philosophique de l'hégélianisme quand il a assumé la tâche de différencier la *méthode* dialectique du *système* conçu par le maître²²⁵.

Dans ce dernier article, Ruge mentionne à plusieurs reprises l'expression « jeunes hégéliens » de manière positive, en lui donnant un autre sens concernant l'usage fait par Leo. Ruge employa cette expression pour désigner l'ensemble des intellectuels qui publiaient dans les *Annales de Halle pour la Science et l'Art allemands*. Ils étaient tous philosophes et, bien qu'ils aient eu des idées relativement distinctes, ils cherchaient tous à s'inspirer de Hegel pour construire une opposition politique et philosophique radicale au conservatisme allemand. Quelques-uns des plus grands noms de ce groupe étaient *Bruno Bauer* (1809-1882), Ludwig

²²² A. Ruge auprès de M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 390.

²²³ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 391. Ruge croit que la méthode adéquate pour traiter cette question serait : « Critiquer l'Etat actuel et de faire surgir de cette critique l'exigence et la constitution de son avenir prochain ou, si l'on veut, de son présent et de la réalité effective ».

²²⁴ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 134 « Sa conception du développement dialectique de l'histoire impliquait, en effet, un devenir incessant, un changement continu auquel on ne peut assigner comme limite et comme fin une forme déterminée. Par le progrès dialectique toute réalité d'ordre économique, politique ou social tend, en effet, à perdre le caractère de nécessité à la fois historique et logique qu'elle revêt à un moment déterminé ; elle devient, de ce fait, irrationnelle et doit faire place à une réalité nouvelle destinée également à disparaître un jour ».

²²⁵ G. Lukács, *Le jeune Marx : Son évolution philosophique de 1840 à 1844*, op. cit., p. 26-27.

Feuerbach, *Max Stirner* (1806-1856), *Moses Hess* (1812-1875), Friedrich Engels et Karl Marx. Certains d'entre eux fréquentant le *Doktorclub* mentionné par Marx dans sa lettre de 1837²²⁶.

Quoiqu'opposés au conservatisme et à l'absolutisme, ce groupe de philosophes n'a nullement fait l'apologie de la révolution en Allemagne pendant cette période allant de 1838 jusqu'au début de 1841. Ils croyaient qu'il était possible de démocratiser l'État prussien par le biais de réformes déclenchées par la philosophie²²⁷. Il en était ainsi parce qu'ils considéraient, à l'instar de Hegel, que le développement était le fruit de la puissance créatrice de l'esprit. Partant, le rôle de la raison était celui de réaliser la « négation critique de la société actuelle » afin de la faire évoluer par soi-même. Autrement dit, ils pensaient que l'on pouvait développer la rationalité de l'État en dénonçant et en exposant aux yeux de tous son irrationalité institutionnalisée²²⁸.

En dépit de leurs prises de position fortement idéalistes, les jeunes hégéliens ont été plutôt malmenés par le gouvernement conservateur de Frédéric-Guillaume III. La répression qu'ils ont subi s'est intensifiée en 1840, après le décès du ministre de la Culture Altstein, le dernier grand politicien libéral de la Prusse, qui considérait l'hégélianisme comme la principale base philosophique de la culture allemande. Le libéralisme allemand a perdu également Eduard Gans en 1839, le plus grand représentant de la pensée hégélienne dans les sciences juridiques. Dans cette conjoncture, l'attitude politique de la tendance néo-hégélienne a subi un changement radical, surtout à partir du second semestre de l'année 1841²²⁹. Mais nous n'aborderons l'entrée de ce groupe dans la critique politique qu'au chapitre suivant. Dans la période chronologique analysée présentement, ils ne s'engagèrent dans la politique que sur le plan conceptuel, car ils pensaient « que du fait que le développement des idées déterminait celui de la réalité, il suffisait d'éliminer en théorie les éléments irrationnels inclus dans le réel pour donner à la Marche de l'Histoire un caractère rationnel »²³⁰.

²²⁶ D. McLellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, op. cit., p. 29.

²²⁷ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 154.

²²⁸ *Ibid.*, p. 146-147.

²²⁹ *Ibid.*, p. 164.

²³⁰ *Ibid.*, p. 142.

II. L'insertion de Marx dans le mouvement jeune hégélien

L'adhésion de Marx à l'hégélianisme a été très très différente de l'ensemble progressiste allemand. Il la justifie dans une lettre à son père en 1837 par la capacité de cette philosophie à capter et à représenter la réalité de manière plus effective que la philosophie considérée comme étant « idéaliste », notamment celle de Kant et Fichte²³¹. C'est-à-dire que Hegel présentait la philosophie la plus réaliste de la philosophie allemande à l'époque²³².

Après cette « conversion », Marx va s'insérer dans les débats qui se produisaient au-delà de l'université, d'abord dans le *Doktorclub*, un groupe d'intellectuels berlinois (la plupart professeurs) qui se retrouvaient régulièrement au *Cafe Stehely*. Nous connaissons avec certitude certains de ses membres grâce à une lettre que Bauer a envoyé à Marx²³³ : Bruno Bauer, *Adolf Friedrich Rutenberg* (1808-1869) et *Karl Friedrich Köppen* (1808-1863). Bauer était la figure la plus éminente de ce groupe. Théologien de formation, il a donné des cours à l'université de Berlin jusqu'en 1839. Marx a suivi formellement l'un de ses cours, celui concernant le prophète Isaïe. Bauer sera par la suite transféré à l'université de Bonn parce qu'il s'était impliqué dans une polémique avec les théologiens les plus conservateurs de Berlin²³⁴. Nous reviendrons sur l'analyse de sa pensée et sa prise de position politique au cours de la première partie de notre travail. Quant à Rutenberg, il est cité par Marx comme étant son ami le plus intime à Berlin dans la même lettre de novembre 1837 qu'il a envoyée à son père. Il occupait le poste de professeur d'histoire et de géographie de l'Institut Royal des Cadets de Berlin. Après le début des persécutions exercées contre les jeunes hégéliens, il est destitué de son poste et se retrouve forcé à gagner sa vie à travers le journalisme²³⁵. Enfin, Köppen occupait le poste de professeur au Collège Royal de Berlin. Il a collaboré à la discussion politique et philosophique allemande, notamment avec son livre *Frédéric le Grand et ses adversaires. À l'occasion du jubilé* publié en 1841. Dans cet ouvrage, il soulignait l'esprit illuministe de l'ancien roi prussien concernant sa perspective sur l'État, l'Église et la religion. Il s'agit d'une illustration de plus de la tendance politique jeune-hégélienne à valoriser la nature progressiste de l'État prussien, présente dans la

²³¹ J. L. Vieira, *CAMINHOS DA LIBERDADE NO JOVEM MARX: Da emancipação política à emancipação social*, op. cit., p. 38.

²³² A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 176-177.

²³³ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 323.

²³⁴ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 104

²³⁵ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 324..

Réforme, dans le despotisme éclairé de Frédéric II et dans les réformes de Stein-Hardenberg²³⁶. Il n'est pas négligeable de mentionner que cet ouvrage a été dédié au jeune Karl Marx qui, jusqu'à présent, n'avait encore publié aucun texte, donnant au philosophe débutant une certaine visibilité publique²³⁷.

Bien qu'étant un jeune homme d'à peine dix-neuf ans au moment de son entrée dans le club, Marx ne tarda pas à être reconnu par les intellectuels de cette époque. Cela est non seulement confirmé par cette dédicace qui donne une considérable notoriété à son nom, mais aussi par les diverses descriptions se rapportant à lui, trouvées dans des lettres et des poèmes de Engels²³⁸, Georg Jung (1814-1886)²³⁹, et Moses Hess²⁴⁰.

Sitôt commencées ses études de l'œuvre de Hegel et sitôt son insertion effective dans le cadre intellectuel de Berlin, Marx a entrepris de se consacrer à ses recherches extra-universitaires, notamment dans le domaine de la philosophie et de l'histoire²⁴¹. Comme il aspirait à une réflexion sur l'universel, le droit a pris dans sa pensée la place de discipline auxiliaire²⁴². Mais cela ne veut pas dire que Marx ne maîtrisait pas le domaine juridique, ni que le droit n'avait pas un rôle important dans le monde objectif selon lui. Bien au contraire, Marx a reçu une solide formation juridique et aura l'occasion de démontrer à plusieurs reprises dans

²³⁶ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 183.

²³⁷ K. F. Köppen auprès de M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 326-327 : « dédié à mon ami Karl Heinrich Marx de Trèves ».

²³⁸ F. Engels auprès de A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 266 : « Mais qui s'avance ainsi plein de fougueuse impétuosité ? C'est un noir gaillard de Trèves, un monstre déchainé. D'un pas bien assuré, il martèle le sol de ses talons et dresse plein de fureur les bras vers les cieux, comme s'il voulait saisir la voûte céleste pour l'abaisser vers la terre. Il frappe avec rage et sans arrêt de son poing redoutable, comme si mille démons l'empoignaient aux cheveux. » Engels écrit ce portrait de Marx juste d'après les récits faits par les intellectuels berlinois à son sujet, car quand Engels arriva à Berlin, Marx était déjà de retour dans les terres rhénanes.

²³⁹ G. Jung auprès de A. Cornu, *Ibid.*, p. 267 : « Bien que révolutionnaire en diable le Dr. Marx est un des esprits les plus pénétrants que je connaisse ».

²⁴⁰ M. Hess auprès de A. Cornu, *Ibid.*, p. 267 : « Tu peux t'attendre à faire connaissance du plus grand, voire du seul vrai philosophe actuellement vivant qui, bientôt, lorsqu'il se manifestera publiquement par ses ouvrages et par ses cours, attirera sur lui les regards de toute l'Allemagne. Il dépasse par ses tendances et par sa formation philosophique non seulement D. F. Strauss, mais aussi Feuerbach, ce qui veut beaucoup dire... Le Dr. Marx, c'est ainsi que s'appelle mon idole, est un tout jeune homme, âgé tout au plus de 24 ans, qui donnera le coup de grâce à la religion et à la politique médiévales. Il joint à l'esprit philosophique le plus profond et plus sérieux l'ironie la plus mordante ; imagine-toi Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine et Hegel réunis en une seule personne, je dis bien réunis, pas mélangés : tu auras alors le Dr. Marx ».

²⁴¹ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p.132-133. - Après l'été 1837, Marx se mit à fréquenter une quantité moindre de cours, et à mélanger cours de droit et cours de philosophie, spécialement de logique, philosophie de la religion et philosophie de l'Antiquité.

²⁴² K. Marx, *Critique de l'économie politique, (1859) in œuvres complètes, tome I – Economie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1963, p. 271.

son œuvre à quel point le droit est essentiel pour le fonctionnement de la sociabilité moderne²⁴³. Ce que nous voulons simplement relever, c'est qu'à ce stade de sa vie, entre 1838 et début 1841, le droit n'est pas au centre de ses analyses.

Pendant cette période, Marx prépare son insertion dans la carrière universitaire en tant que professeur de philosophie. Tenant compte de cette finalité, Marx concentre ses études sur les questions relatives à l'histoire de la philosophie et à la philosophie de la religion. Concernant cette dernière, qui faisait l'objet de disputes interprétatives, Marx souhaitait mener plusieurs interventions, telles que : 1) une critique de la théorie de la personnalisation de Dieu et de l'immortalité de l'âme à partir de la logique de Hegel ; 2) une critique de l'*hermesianisme*, mouvement inspiré des idées de *Georg Hermes*, un intellectuel qui tentait de concilier la théologie catholique avec l'illuminisme ; 3) un compte rendu de la *Philosophie de la religion* de Hegel ; 4) la création d'une revue qui aurait eu pour titre *Archives de l'athéisme*, conjointement avec Bauer et Feuerbach²⁴⁴. On soulignera que, même s'il n'a publié aucun ouvrage spécifique sur la religion, Marx maîtrisait fort bien les textes sacrés et leurs métaphores, et en a fait grand usage tout au long de sa trajectoire intellectuelle²⁴⁵.

Étant donné qu'aucun de ces projets n'a été ébauché ni publié, ils ont été identifiés par les spécialistes de son œuvre à partir des lettres adressées par Bauer à Marx²⁴⁶. L'amitié qui les liait semble avoir été très importante pour le développement intellectuel des deux hommes et pas seulement pour Marx, qui avait moins d'expérience. Michael Heinrich, par exemple, insiste sur le fait que c'est Marx qui a influencé Bauer sur la voie de l'athéisme, et pas l'inverse²⁴⁷. Un autre aspect de cette relation d'amitié est le fait que Bruno Bauer pouvait aider Marx à trouver

²⁴³ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 314 : « La littérature secondaire néglige ou sous-estime souvent le fait que Marx ait reçu une solide formation juridique. Pourtant, les connaissances juridiques de Marx ont laissé de traces dans son œuvre. On trouve des arguments d'ordre strictement juridique dans plusieurs de ses articles de la *Gazette rhénane*, et la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* de 1843 ainsi que plusieurs passages du *Capital* témoignent des connaissances juridiques de Marx. Et surtout, Marx plaida deux fois avec succès devant le tribunal de Cologne en février 1849 lorsque la *Nouvelle Gazette rhénane* fut accusée d'outrage à magistrat, et dans un autre procès pour incitation à la rébellion ».

²⁴⁴ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 178.

²⁴⁵ Pour une analyse de l'usage fait par Marx des métaphores religieuses dans la totalité de son œuvre, voyez E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1993.

²⁴⁶ Il est possible de trouver une analyse détaillée de ces projets dans « L'évolution religieuse du jeune Karl Marx et ses études de philosophie de religion » in M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 417-430.

²⁴⁷ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 424-425.

un poste de professeur. C'est pourquoi il insistait pour que Marx soutienne sa thèse de doctorat le plus rapidement possible, afin qu'il soit en mesure d'occuper un poste universitaire²⁴⁸.

Le matériau de cette période parvenu aux spécialistes de l'œuvre du penseur allemand se rapporte aux questions de l'histoire de la philosophie. Une mise en contexte de ces études nous permet d'affirmer que l'implication de Marx dans ce domaine du savoir ne manque pas de finalités pratiques. Bien au contraire, il tente de s'insérer dans le débat philosophique de l'époque, qui, comme nous l'avons vu, subordonne la politique à la religion²⁴⁹. Les analyses de Marx ont cerné les philosophies post-aristotéliennes (stoïcienne, sceptique et épicurienne), que Hegel caractérisait comme étant des philosophies de la « conscience de soi », car ces écoles cherchaient à « conquérir par la pensée la liberté de la conscience de soi »²⁵⁰.

Deux facteurs sont importants pour comprendre le choix de l'étude de ce thème dans la conjoncture de la fin de la décennie de 1830 et du début de celle de 1840 en Allemagne. Le premier facteur est, comme nous l'avons vu antérieurement, la centralité du concept de la conscience de soi dans la philosophie de la religion de Hegel. Le second est la comparaison qui est faite entre la période post-aristotélienne et la période post-hégélienne. La première période est celle de la décadence de la *polis* grecque, dans laquelle la vie communautaire cesse d'être le centre de la réflexion philosophique. La philosophie de Hegel, qui cherche elle aussi à appréhender la totalité de la vie sociale, est comparée à la philosophie d'Aristote comme étant l'apogée de l'expression spirituelle d'une civilisation. De telle sorte que, comme le dit Lukács, les philosophies qui succèdent à ces systèmes

ont une fonction historique très précise, une fonction positive qui lance la pensée sur des pistes nouvelles. Ce n'est pas un hasard si elles apparaissent dans le sillage des grands systèmes synthétiques qui prétendent appréhender la totalité du monde, comme la philosophie d'Aristote dans l'Antiquité ou celle de Hegel dans un passé récent. Ce sont des symptômes qui signalent les points nodaux de l'histoire, les périodes où le monde et, avec lui, la pensée entrent en crise²⁵¹.

Autrement dit, Marx discute, à partir du rapport de la philosophie post-aristotélienne avec l'histoire de la philosophie grecque, les orientations de la philosophie de son temps, et le rapport de cette nouvelle philosophie avec le grand système qui l'a précédée, le système hégélien.

²⁴⁸ E. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, op. cit., p. 66.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 177.

²⁵⁰ G. W. F. Hegel auprès de M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 434.

²⁵¹ G. Lukács, *Le jeune Marx : Son évolution philosophique de 1840 à 1844*, Paris, Les Éditions de la Passion, 2002, p. 31.

Cette étude est synthétisée dans la thèse de doctorat que Marx présente à l'université d'Iéna, en 1841, afin d'occuper le poste de professeur à Bonn. Elle a pour titre *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure*. Son intérêt pour ces philosophies de la nature (physique) tenait à leur rapport entre la pensée et l'être, l'esprit et le monde, l'homme et son milieu, susceptibles de l'aider à concevoir une forme plus efficace de philosophie agissante sur le monde²⁵². Deux aspects de la thèse ont une grande importance pour notre argumentation : la position de Marx à propos de Hegel et des affrontements idéologiques de son temps, d'une part, et le rapport entre philosophie et émancipation qui caractérise le libéralisme de Marx, d'autre part. Nous allons maintenant les examiner.

SECTION 2 – L'APPROPRIATION CRITIQUE DE MARX DE L'ŒUVRE DE HEGEL ET SON CARACTERE « LIBÉRAL »

Après la présentation des principaux débats dans lesquels le mouvement jeune hégélien est né et après l'analyse de l'insertion de Marx dans les cercles berlinois, nous procéderons à l'étude de la première œuvre typiquement philosophique de Marx, à savoir : sa thèse de doctorat. Nous estimons que ce travail, longtemps négligé par les courants marxistes du XXe siècle, est indispensable pour comprendre l'évolution intellectuelle de Marx. Nous explorerons le jugement particulier de Marx sur l'œuvre de Hegel, qui se distingue de tous les autres membres du mouvement jeune hégélien (I), pour en arriver au sens politique de cette œuvre, c'est-à-dire la défense de l'usage libéral de la philosophie dans le contexte allemand (II).

I. La position de Marx à propos de Hegel : à la recherche de la philosophie de son temps.

Comme dit précédemment, le choix d'aborder les philosophies post-aristotéliennes avait un rapport étroit avec les défis de la philosophie de l'époque. Une question initiale traitée par Marx est la critique de la conception de Hegel concernant ces philosophies antiques. Dans la préface qu'il a rédigée pour la publication de sa recherche doctorale, Marx annonçait que cette thèse n'était qu'une partie d'un « travail plus important, où j'exposerai dans le détail le

²⁵² A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 181.

cycle de la philosophie épicurienne, stoïcienne, et sceptique dans ses rapports avec l'ensemble de la spéculation grecque »²⁵³. Pour notre auteur, ces systèmes philosophiques avaient une importance centrale pour la compréhension de l'histoire humaine, et plus particulièrement pour l'histoire de la philosophie grecque²⁵⁴. Ce fait a été négligé par Hegel qui, selon Marx, avait sous-estimé ces écoles à cause de sa tâche colossale qui était celle de fonder une histoire de la philosophie, mais aussi en raison de son principe méthodologique.

Dans l'ensemble, certes, *Hegel* a correctement défini les traits généraux des systèmes cités ; mais, d'une part, étant donné le plan de son histoire de la philosophie, qui est d'une ampleur et d'une hardiesse admirables, et qui marque le véritable commencement de cette discipline, il était impossible d'entrer dans le détail ; et, d'autre part, **l'idée que ce géant de la pensée se faisait de ce qu'il qualifiait de spéculatif par excellence l'empêchait de reconnaître la haute importance de ces systèmes pour l'histoire de la philosophie grecque et pour l'esprit grec en général.** Ces systèmes sont la clef de la véritable histoire de la philosophie grecque²⁵⁵.

La critique faite à Hegel est présente dès le titre de sa thèse, car Hegel a conçu les réflexions sur la philosophie de la nature d'Épicure et de Démocrite comme identiques²⁵⁶. Marx conteste cette thèse de l'identité de la doctrine atomiste des deux philosophes et dénonce les limites de la position hégélienne sur l'histoire de la philosophie²⁵⁷. Il nous prouve que, même en partant de principes identiques dans leurs philosophies de la nature, les deux philosophes se positionnent de façon antagonique sur diverses questions²⁵⁸. La différence essentielle entre les deux physiques signalées par Marx est leur rapport au déterminisme. Pour Démocrite, la base

²⁵³ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841) in œuvres complètes, tome III – Philosophie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982, p. 13.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 19-20. « Or, une vérité fort banale nous l'enseigne : certes, naître, s'épanouir et dépérir sont le cercle d'airain que toute chose humaine est condamnée à parcourir. Dès lors, rien d'étonnant que la philosophie grecque, après avoir fait sa floraison suprême avec Aristote, se soit ensuite étiolée. Mais la mort des héros ressemble au coucher du soleil, et non pas à l'éclatement d'une grenouille qui s'est enflée. [...] Le déclin est lui-même préformé dans le vivant ; il faudrait donc en saisir la forme dans ce qu'elle a de particulier, de spécial, tout comme la forme de la vie. Enfin, si nous jetons un regard sur l'histoire, l'épicurisme, le stoïcisme et le scepticisme se présentent-ils comme des phénomènes particuliers ? Ne s'agit-il pas, en vérité, des archétypes de l'esprit romain, de la forme sous laquelle la Grèce émigre à Rome ? Ne sont-ils pas d'une essence à ce point originale, profonde, éternelle, que le monde moderne lui-même a dû leur accorder sans réserve le droit de cité intellectuel ? ».

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 13-14.

²⁵⁶ G. Lukács, *Le jeune Marx : Son évolution philosophique de 1840 à 1844, op. cit.*, p. 29. « Marx, avant tout, corrige l'hypothèse de Hegel selon laquelle l'atomisme représente chez Démocrite et Epicure une seule et même doctrine, et qu'Épicure, au fond, n'apporte rien d'essentiel à la pensée de son prédécesseur ».

²⁵⁷ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 21. « C'est, en effet [...], un préjugé profondément enraciné que d'identifier la physique de Démocrite à celle d'Épicure, jusqu'à ne voir que de vains caprices dans les modifications apportées par ce dernier ».

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 23 « Outre les témoignages historiques, maints arguments plaident en faveur de l'identité des physiques démocritéenne et épicurienne. Les principes – les atomes et le vide – sont incontestablement les mêmes. [...] Cependant, nous nous trouvons devant une énigme étrange, insoluble. Deux philosophes professent absolument la même science, tout à fait de la même manière, mais – quelle inconséquence ! – ils sont diamétralement opposés en tout ce qui concerne la vérité, la certitude, l'application de cette science, le rapport de la pensée à la réalité en général. Ils sont diamétralement opposés, dis-je, et je vais tenter de le démontrer ».

de l'explication de la réalité est la *nécessité*, qui serait la cause de tout. C'est pourquoi il nie l'existence du hasard, considéré comme une fiction humaine²⁵⁹. Épicure, quant à lui, conteste que tous les phénomènes de l'existence se produisent à cause de la nécessité. Il montre que certaines choses ont lieu aussi à cause du *hasard* et de l'arbitre²⁶⁰. Ainsi Épicure ouvre-t-il les chemins vers une vision du monde qui reconnaît la présence de la liberté dans le champ de l'existence matérielle²⁶¹. Pour Marx, présenter ces différences entre les deux philosophes grecs, revenait également à démontrer la richesse de la conception non déterministe d'Épicure sur l'existence.

Mais il est également important d'insister sur les autres raisons qu'avait Marx de critiquer la pensée hégélienne. Rappelons succinctement que la période dominante de la tendance intellectuelle à laquelle appartenait Marx concernant Hegel : le mouvement jeune hégélien concevait qu'il y avait une distance entre le principe de sa philosophie, qui était fondamentalement laïque et démocratique, et son système, qui justifiait l'État absolutiste prussien. Cette distance s'expliquait à l'aune de raisons personnelles appartenant à Hegel et son *accommodement subjectif* dans l'affrontement avec le *statu quo* allemand. Affrontant les questions méthodologiques nécessaires à la réalisation du projet d'analyse des philosophies post-aristotéliciennes, Marx va procéder à une critique de la philosophie de Hegel, supérieure à celle des jeunes hégéliens, condamnées par lui : « C'est par pure ignorance que les disciples de Hegel s'avisent d'expliquer telle ou telle thèse de son système par l'accommodement et autres choses semblables, en un mot : moralement »²⁶².

Cette condamnation à l'explication moraliste de la pensée du maître démontre l'irrévérence de Marx face au grand penseur. Il n'assume pas une attitude dogmatique ou religieuse face à ses enseignements²⁶³. Plutôt que de condamner moralement une partie du

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 28 « Démocrite emploie la nécessité comme forme de réflexion de la réalité. Aristote prétend qu'il ramène tout à la nécessité. [...] Dans les extraits éthiques de Stobée s'est conservée cette sentence de Démocrite, reproduite presque identiquement au livre XIV d'Eusèbe : les hommes ont imaginé la fiction du hasard, manifestant ainsi leur propre désarroi ; car *le hasard combat contre une pensée forte* ».

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 29 « Le Destin qui, selon certains, domine tout, n'est pas ; telles choses sont contingentes, telles autres dépendent de notre libre arbitre ».

²⁶¹ *Ibid.*, *Idem.* « C'est un malheur de vivre dans la nécessité, mais vivre dans la nécessité n'est pas une nécessité. Partout s'ouvrent les chemins vers la liberté, nombreux, courts et faciles ».

²⁶² K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 84.

²⁶³ E. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique, op. cit.*, p. 69 : « il dit ouvertement que la voie suivie par les jeunes hégéliens est fautive, elle ne se place pas à un point de vue purement rationnel, elle est au fond un acte de foi en l'infailibilité du maître et un essai pour trouver des explications morales aux conséquences de la théorie. [...] En admettant une pensée secrète de Hegel qui serait en quelque sorte en opposition avec son enseignement public, les jeunes hégéliens adoptaient à l'égard de la philosophie, de l'ensemble de la philosophie hégélienne, une attitude religieuse et non rationnelle ».

système de Hegel en le considérant comme résigné aux puissances politiques de son temps et d'en exalter une autre comme étant démocratique et révolutionnaire, Marx va affirmer que les insuffisances du système hégélien pour la compréhension de la réalité prussienne sont bien présentes dans les principes philosophiques de Hegel²⁶⁴.

On peut concevoir qu'un philosophe commette telle ou telle inconséquence apparente en raison de tel accommodement ; il se peut qu'il en ait lui-même conscience. Toutefois, ce dont il n'a pas conscience, c'est que la possibilité de cet accommodement apparent ait sa racine la plus intime dans une insuffisance de son principe même ou dans la compréhension insuffisante de ce principe²⁶⁵.

Cela conduit Marx vers un projet bien plus profond pour le développement philosophique allemand post-Hegel. Au lieu de séparer la méthode de Hegel de son système pour obtenir une « nouvelle » philosophie, Marx va objectiver le dépassement du fondement de la philosophie de Hegel²⁶⁶. Pour lui, le philosophe a nécessairement un « rapport immédiat, substantiel, à son système ». Il est le fruit de son histoire et des questions soulevées par son contexte, alors que ses partisans ont seulement un « rapport réflexif » au système²⁶⁷. Dans ce cas, il reviendrait aux partisans de faire en sorte de comprendre la philosophie de Hegel dans son contexte historique et ainsi, de dépasser les limites de ses principes. Tels sont ses mots :

Et quand même un philosophe se serait réellement accommodé, il incombe à ses disciples d'expliquer, *en scrutant sa conscience intime et essentielle*, ce qui n'avait *pour lui-même* que la forme d'une *conscience exotérique*. De cette façon, ce qui apparaît comme un progrès de la conscience devient en même temps un progrès du savoir. **Ce n'est pas la conscience particulière du philosophe que l'on suspecte alors ; c'est la forme essentielle de sa conscience que l'on construit, en l'élevant à une figure et à une signification déterminées ; ce faisant, on va au-delà de ce que l'on a construit**²⁶⁸.

Marx indique donc la nécessité d'un projet bien plus audacieux que les autres jeunes hégéliens, le projet de critique de l'ensemble de la philosophie hégélienne. Il avait déjà signalé

²⁶⁴ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 84.

²⁶⁵ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841) in œuvres complètes, tome III – Philosophie*, op. cit., p.84-85.

²⁶⁶ G. Lukács, *Le jeune Marx : Son évolution philosophique de 1840 à 1844*, op. cit., p. 28 « Bruno Bauer et ses pairs ont une position tout à fait non critique à l'égard des fondements de la philosophie hégélienne elle-même ; ils considèrent qu'il suffit de dégager le noyau révolutionnaire ésotérique de la doctrine en le débarrassant de son habillage exotérique – tout ce qui relève de l'accommodement –, pour obtenir, prête à servir, la philosophie de l'âge nouveau. Marx, lui, veut découvrir et dépasser la contradiction chez Hegel lui-même ».

²⁶⁷ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841) in œuvres complètes, tome III – Philosophie*, op. cit., p. 84 : « Ils oublient que, hier encore, comme on pourrait le leur démontrer à l'évidence à l'aide de leurs propres écrits, ils adhéraient avec enthousiasme à tous ses partis pris. [...] C'est sur eux-mêmes qu'en vérité ils jettent ainsi la suspicion, comme pour montrer qu'hier ils n'ont pas pris tout cela au sérieux, et c'est leur propre état d'hier qu'ils combattent en l'attribuant à Hegel, mais en oubliant qu'il avait, lui, un rapport immédiat, substantiel, à son système, et eux, un rapport de reflet ».

²⁶⁸ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841) in œuvres complètes, tome III – Philosophie*, op. cit., p. 84-85.

cette nécessité dans la préface de sa thèse quand il indique que « l'idée que ce géant de la pensée se faisait de ce qu'il qualifiait de spéculatif par excellence » avait empêché de comprendre les philosophies post-aristotéliennes²⁶⁹. Même si Marx n'avait pas encore affronté dans sa thèse le principe de la philosophie hégélienne, son point de vue spéculatif, le travail de critique de certains des aspects de la philosophie de l'histoire de Hegel ébauchait déjà ce processus²⁷⁰.

II. Le libéralisme de la thèse de Marx

A) Le mouvement atomique de déclinaison et la liberté

Comme il a été exposé antérieurement, c'est à partir de l'opposition au déterminisme de Démocrite qu'Épicure a affirmé que la liberté faisait partie de l'existence matérielle. Outre la nécessité, Épicure concevait que les phénomènes naturels pouvaient s'expliquer aussi à partir du hasard. Dans la seconde partie de sa thèse, Marx discute des différences spécifiques des philosophies de la nature de Démocrite et d'Épicure. Il centre sa discussion sur le mouvement de la « déclinaison de l'atome de la ligne droite », une particularité de la physique d'Épicure par rapport à celle de Démocrite, qui relevait simplement deux autres mouvements atomiques, celui de la « chute en ligne droite » et celui de la « répulsion des multiples atomes »²⁷¹. Bien que ces discussions semblent dépasser largement le cadre de notre sujet, notre intérêt pour la démonstration du processus de genèse de sa critique des droits de l'homme nous oblige à analyser les différentes formes que la pensée de Marx sur la liberté a pris.

De toutes les sources disponibles sur la pensée d'Épicure (Diogène, Laërce, Sextus Empiricus, Plutarque, Stobée, Sénèque, Cicéron), Marx va s'appuyer principalement sur le poète romain Lucrèce, considéré par lui comme étant « le seul de tous les Anciens qui ait compris la physique d'Épicure »²⁷². Ce mouvement de la déclinaison reconnu par Lucrèce possède le même sens de dépassement du déterminisme de l'atomisme de Démocrite. Il exprime

²⁶⁹ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 13.

²⁷⁰ E. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique, op. cit.*, p. 69 : « Dès 1841, Marx est donc déterminé à procéder à une critique fondamentale de l'hégélianisme ».

²⁷¹ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 33 « Epicure suppose un triple mouvement des atomes dans le vide. Le premier est la chute en ligne droite ; le second résulte du fait que l'atome s'écarte de la ligne droite ; le troisième naît de la répulsion des multiples atomes. Démocrite et Epicure s'accordent à reconnaître le premier et le troisième mouvement ; ce qui les différencie, c'est la déclinaison de l'atome par rapport à la ligne droite ».

²⁷² *Ibid.*, p. 35.

l'autonomie de l'atome face au mouvement de chute en ligne droite qui, quant à lui, exprime la non-autonomie de l'atome par rapport au vide²⁷³. C'est du fait de cette autonomie, de la liberté de l'atome face au déterminisme, que Marx affirme que « la déclinaison brise les *fati foedera*, les chaînes du destin ; et comme il applique cette leçon à la conscience, on peut dire que la déclinaison de l'atome est, dans son âme, ce quelque chose qui peut combattre et résister »²⁷⁴.

Par conséquent, la déclinaison est l'expression de la liberté trouvée dans le monde de l'existence physique. Qui plus est, Marx commence à exposer un trait essentiel de la philosophie de la nature d'Épicure, le fait qu'elle ne se restreint pas uniquement à l'analyse scientifique de la nature, mais qu'elle comporte aussi les dimensions de la vie humaine, comme la conscience²⁷⁵. Ainsi l'atomisme d'Épicure est-il, en fait, la base de toute sa pensée et le mouvement de déclinaison, un fondement matériel de la liberté dans tous les domaines de l'être²⁷⁶. La réflexion sur les particules minimes qui forment le monde matériel permet à Marx de développer sa pensée sur toutes les sphères de l'existence. Comme il le dit lui-même :

À la vérité, la déclinaison de l'atome de la ligne droite n'est pas une détermination particulière surgissant accidentellement dans la physique épicurienne. **La loi qu'elle exprime traverse, au contraire, toute la philosophie d'Épicure**, mais il va de soi que le caractère de sa manifestation dépend de la sphère où elle s'applique²⁷⁷.

Ainsi, quand Épicure veut exposer la capacité de chaque élément à s'autodéterminer, ou, selon les mots de Marx, à « combattre et résister » au déterminisme de l'absolu face au particulier, il utilise la déclinaison atomique comme analogie. Marx remarque cette similitude

²⁷³ *Ibid.*, p. 36 : « Or, comment Epicure peut-il réaliser la pure détermination formelle de l'atome, la notion de pure singularité qui nie toute présence déterminée par une autre présence ? Comme il se meut dans le domaine de l'immédiateté de l'être, toutes les déterminations sont immédiates. Les déterminations opposées sont donc mises en opposition en tant que réalités immédiates. Mais *l'existence relative qui fait face à l'atome, la présence qu'il doit nier, c'est la ligne droite*. La négation immédiate de ce mouvement, c'est *un autre mouvement* : donc, représentée spatialement, c'est *la déclinaison de la ligne droite*. Les atomes sont des corps absolument indépendants, ou plutôt ils constituent le corps pensé dans une autonomie absolue, comme les corps célestes. Comme ceux-ci, ils se meuvent donc aussi, non pas en lignes droites, mais en lignes obliques. *Le mouvement de chute est le mouvement de la non-autonomie*. Si donc Epicure démontre, dans le mouvement de l'atome en ligne droite, la matérialité de celui-ci, il en a réalisé la détermination formelle dans la déclinaison par rapport à la ligne droite ; et ces déterminations opposées sont représentées comme des mouvements directement opposés ».

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 36-37.

²⁷⁵ G. Lukács, *Le jeune Marx : Son évolution philosophique de 1840 à 1844*, op. cit., p. 30 « Démocrite, comme le souligne Marx, n'a conçu qu'une philosophie de la nature, tandis que l'atomisme d'Epicure inclut aussi des catégories qui visent des déterminations de la vie humaine, de la vie sociale ».

²⁷⁶ D. Collin, « Marx et Epicure », [En Ligne] <http://denis-collin.viabloga.com/news/marx-et-epicure> (consulté le 07 mai 2021) : « Chez Démocrite, l'atome est une sorte de chose en-soi, un « noumène » qui désignerait l'Être en tant que tel, alors que chez Épicure l'atome est un principe de représentation ».

²⁷⁷ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841) in œuvres complètes, tome III – Philosophie*, op. cit., p. 38.

dans l'affirmation de la finalité de la philosophie pour Épicure, l'ataraxie.²⁷⁸ De même, Marx met en relief un aspect essentiel pour le débat autour de la philosophie de la religion, le déisme d'Épicure : « Enfin, là où la singularité abstraite se manifeste dans sa liberté et son autonomie les plus hautes, dans sa totalité, l'existence qu'on évite est, par conséquent, *toute existence*, et *c'est pourquoi les dieux évitent le monde*, ne s'en préoccupent pas et résident en dehors de lui. »²⁷⁹. Nous reviendrons sur la question religieuse. Ce que nous souhaitons affirmer sur ce point, c'est que la déclinaison demeure comme représentation de la liberté dans l'existence dans toute la philosophie d'Épicure. Autrement dit, le philosophe grec extrait de la liberté de l'atome l'idée de la liberté de l'homme, et c'est ce qui intéresse le plus Marx.

B) Le mouvement atomique de répulsion et la sociabilité humaine

Dans l'atomisme épicurien, la déclinaison du mouvement de chute en ligne droite a pour conséquence le « troisième mouvement » de l'atome, à savoir : la répulsion. La répulsion est l'unique forme par laquelle les atomes peuvent se rapporter à eux-mêmes dans l'espace, quand ils s'entrechoquent. Telle est la cause de la création du monde, selon l'interprétation de Marx²⁸⁰. Tout comme la déclinaison, le concept de répulsion devient un principe de la philosophie d'Épicure, fondant son éthique et expliquant la création de l'humanité en tant que telle. Car, au moment où l'atome se rapporte à d'autres atomes, il se rapporte à une existence identique à lui-même, autrement dit, dans la répulsion, l'atome se rapporte à lui-même : « En vérité : la singularité immédiate n'est réalisée selon son concept qu'autant qu'elle se rapporte à autre chose qu'elle est elle-même, alors même que cette chose se présenterait à elle sous la forme d'une existence immédiate »²⁸¹. C'est pourquoi Marx affirme que « *La répulsion est la première forme de la conscience-de-soi* »²⁸². L'homme ne prend conscience de lui-même qu'à travers son rapport avec un autre du même genre, et c'est à travers cette conscience que la sociabilité peut être développée : « C'est ainsi que l'homme ne cesse d'être un produit de la nature qu'au

²⁷⁸ *Ibid.*, *idem* : « Par conséquent, de même que l'atome se libère de son existence relative, la ligne droite, en s'en abstrayant, en s'en écartant, de même toute la philosophie épicurienne s'écarte de la réalité limitative partout où le concept de la singularité abstraite – l'autonomie et la négation de toute relation à autre chose – doit être représenté dans son existence. Ainsi, le but de l'action est de faire abstraction de la douleur et du trouble, de s'en écarter : c'est l'ataraxie. Ainsi, le bien est la fuite devant le mal ; ainsi, le plaisir est l'acte d'éviter la peine ».

²⁷⁹ *Ibid.*, *idem*.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 39 « Si les atomes n'avaient pas coutume de décliner, ni heurt ni rencontre n'auraient lieu, et le monde n'eût jamais été créé ».

²⁸¹ *Ibid.*, p. 40.

²⁸² *Ibid.*, *idem*.

moment où l'autre chose à laquelle il se rapporte n'est pas une existence différente, mais est elle-même un homme singulier, bien qu'il ne soit pas encore l'esprit »²⁸³.

Avec la question de la répulsion, nous parvenons à un point essentiel de notre analyse de la thèse de doctorat de Marx. La répulsion est aussi la métaphore utilisée pour penser le fondement de la vie en commun aussi bien dans l'espace public, dans l'État, que dans la vie privée. Pour lui, « nous trouvons chez Épicure l'emploi de formes plus concrètes de la répulsion : le *contrat* en matière politique et, en matière sociale, l'*amitié* qu'il prône comme le bien suprême »²⁸⁴. Dans ses cahiers préparatoires, Marx explicite mieux ce que représente le fait selon lequel pour Épicure le contrat est la forme la plus concrète de la répulsion en matière politique. Il dit que le contrat est le fondement de l'État et que, de ce fait, la raison d'être de l'État est de garantir l'exécution du principe d'utilité²⁸⁵. Autrement dit, le contrat est le moyen que les individus, qui se reconnaissent en tant que tels, ont développé pour « ne pas se léser mutuellement et n'être point lésé »²⁸⁶. Marx attribue ainsi à Épicure une idée de droit naturel tel qu'il était compris à son époque. Cela est confirmé par un commentaire fait par Marx 5 ans plus tard dans les manuscrits d'un ouvrage connu comme *L'idéologie allemande* : « Notre saint homme [Max Stirner] aura peut-être une vague idée des fondements réels de la philosophie d'Épicure, si nous rappelons que c'est chez lui que se trouve pour la première fois l'idée d'une convention liant réciproquement les hommes, d'un *contrat social* servant de fondement à l'État »²⁸⁷.

C) La pertinence d'Épicure pour le débat allemand post-hégélien : philosophie et émancipation.

En comprenant l'atomisme d'Épicure comme fondement de toute sa philosophie, Marx a mis en relief le caractère moderne d'Épicure. Cette spécificité d'Épicure par rapport à toute la philosophie grecque est encore plus sensible dans sa théorie des météores – ou « la théorie

²⁸³ *Ibid.*, *idem*.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 41.

²⁸⁵ K. Marx, *Philosophie épicurienne (cahiers d'étude) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 798 : « Les passages suivant constituent l'idée d'Epicure concernant la nature spirituelle, l'Etat. **Le contrat, en est, selon lui, le fondement ; par conséquent, son unique but c'est le principe d'utilité** ».

²⁸⁶ Diogène Laërce auprès de K. Marx, *ibid.*, p. 798 « Le juste de la nature est un signe de l'utile en vue de ne pas se léser mutuellement et n'être point lésé. Quant aux animaux, qui n'ont pu faire de contrat pour ne point s'entre-léser, il n'est rien de juste pour eux, ni donc d'injustice ; de même aussi pour les peuples qui n'ont pas pu ou n'ont pas voulu faire de contrats pour ne pas léser ni être lésés. La justice, ce n'est pas une chose en elle-même, mais c'est un certain contrat pour ne pas léser ni être lésé, quand on s'assemble les uns avec les autres, en des lieux grands ou petits, et n'importe quand ».

²⁸⁷ K. Marx, *L'idéologie allemande (1845-46)*, Paris, Éditions Sociales, 2012, p. 130.

des corps célestes et des mouvements qui s'y rattachent ». Sur ce point en discussion dans le dernier chapitre de sa thèse, Marx affirme qu'Épicure s'est démarqué non seulement de Démocrite mais aussi de toute la philosophie grecque qui entretenait un rapport religieux avec les corps célestes²⁸⁸. Épicure se prenait une position contraire à ce point de vue, car, pour lui, l'interprétation mythologique ou religieuse des phénomènes célestes est « le plus grand trouble des âmes humaines ». En considérant que ces phénomènes sont déterminés par un *logos* ou dieu, les hommes et les femmes ressentent « le plus grand désarroi des âmes »²⁸⁹.

Dans la considération du philosophe grec sur les phénomènes célestes, se révèle la finalité de toute sa pensée, son principe le plus fondamental. Marx montre la signification éthique de la théorie des météores. Sa thèse est que la théorie des météores d'Épicure n'objective pas une explication scientifique des phénomènes célestes. « Cette théorie est, pour Épicure, une affaire de conscience »²⁹⁰. Cela veut dire que la finalité de sa philosophie de la nature est aussi l'ataraxie de la conscience, faire que les individus se libèrent de l'explication mythologique des mouvements des corps célestes. Elle ne cherche pas immédiatement à nier que ces corps soient mus par une raison divine ou qu'ils soient éternels, mais à créer d'autres explications d'origine non mythologique pour ces mouvements. Pour écarter l'effroi face à l'inconnu, Épicure affirme qu'une base d'explications doit être formulée à partir de la perception sensible.

En premier lieu, il ne faut pas croire qu'un autre but que l'ataraxie et la ferme assurance puisse être atteint par la connaissance des météores [...] comme d'ailleurs par toute autre science de la nature. [...] En soi, la théorie du coucher et du lever, de la position et de l'Éclipse, ne contient aucun principe particulier de félicité ; seulement, l'effroi s'empare de ceux qui contemplent tout cela sans en connaître la nature et les causes principales [...] Toute explication peut suffire. Seul le mythe doit être écarté. Mais il sera écarté si, en suivant les phénomènes, on conclut de ceux-ci à l'invisible. Il faut s'en tenir au phénomène,

²⁸⁸ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 55 « Les vues astronomiques de Démocrite peuvent paraître pénétrantes, si l'on tient compte de l'époque, mais elles sont d'un faible intérêt philosophique, car elles ne sortent pas du domaine de la réflexion empirique et ne possèdent aucun lien interne bien déterminé avec la théorie des atomes. En revanche, la théorie épicurienne des corps célestes et des mouvements qui s'y rattachent, autrement dit la théorie des météores (expression unique où il embrasse tout cela), s'oppose non seulement aux conceptions de Démocrite, mais aussi à celles de toute la philosophie grecque. L'adoration des corps célestes est un culte célébré par tous les philosophes grecs ».

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 55 : « à tout cela, il convient d'ajouter la réflexion que voici : le plus grand trouble des âmes vient de ce qu'elles tiennent les corps célestes pour bienheureux et indestructibles, et qu'elles tiennent les corps célestes pour bienheureux et indestructibles, et qu'elles leur attribuent des désirs et des actes incompatibles avec ces qualités, et qu'elles nourrissent des soupçons en se fiant aux mythes. Pour ce qui est des météores, on doit croire que, chez eux, le mouvement, la position, l'éclipse, le lever et le coucher, et autres phénomènes analogues ne proviennent pas de ce qu'un seul gouverne, ordonne ou a ordonné, qui posséderait, en plus de l'indestructibilité, la félicité totale. [...] Or, si l'on ne s'entend pas sur tout cela, cette antithèse elle-même prépare le plus grand désarroi des âmes ».

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 58.

à la perception sensible. **C'est pourquoi il convient d'avoir recours à l'analogie. Grâce à l'explication, on peut chasser la crainte et s'en libérer, en donnant des raisons pour les météores et pour le reste, pour tout ce qui se produit et effraie le plus les autres hommes**²⁹¹.

Marx conclut son livre en exaltant ce caractère émancipateur de la philosophie d'Épicure, qui s'écarte (*décline*) de l'explication religieuse de l'être. L'individu a la capacité de concevoir des explications rationnelles pour les phénomènes naturels à travers ses sens et doit le faire pour atteindre l'ataraxie de la conscience de soi : « *Dans la théorie des météores, c'est donc l'âme de la philosophie épicurienne de la nature qui se manifeste. [...]* Ainsi, le principe de la philosophie épicurienne, n'est pas la *gastrologie* d'Archestrate, [...] mais l'absoluité et la liberté de la conscience de soi »²⁹². Épicure est un grand défenseur de la « liberté de la conscience de soi » contre l'explication mythologique du monde. C'est pourquoi Marx considère Épicure comme étant « le plus grand éclaircisseur, le plus grand *Aufklärer* grec »²⁹³.

L'enthousiasme de Marx pour le caractère de la philosophie d'Épicure n'implique pas une identité de pensée entre les deux auteurs. Marx, par exemple, critique le manque de rigueur scientifique de la physique d'Épicure²⁹⁴. Son intérêt concernant cette école de philosophie post-aristotélicienne est d'en extraire le caractère émancipateur. Cette fonction émancipatrice de la raison se manifeste de façon plus vigoureuse dans *la libération de la tutelle de la religion et des mythes pour expliquer les phénomènes de la nature*. Cette critique de la religion fondée sur la pensée grecque revêtait une importance politique significative dans le contexte allemand. Marx rend cela très clair quand il met en relief la question religieuse dès la préface de son œuvre :

Tant qu'il restera une seule goutte de sang pour couler dans son cœur absolument libre et maître du monde, la philosophie ne se lassera pas de lancer à ses adversaires le cri d'Épicure : « L'impie n'est pas celui qui rejette les dieux de la foule, mais celui qui prête aux dieux les croyances de la foule ». **La philosophie ne s'en cache pas. Elle fait sienne la profession de foi de Prométhée : « En un mot, je hais tous les dieux ». C'est sa propre devise qu'elle oppose à tous les dieux célestes et terrestres qui ne reconnaissent pas la conscience humaine de soi comme la divinité suprême.** Elle ne souffre pas de rival²⁹⁵.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 58-59.

²⁹² *Ibid.*, p. 63.

²⁹³ *Ibid.*, *Idem*.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 31 : « On le voit, il est sans intérêt de scruter les causes réelles des objets : le problème est de rassurer le sujet qui explique. [...] L'unique règle prescrite par Epicure : L'explication ne doit pas contredire la perception sensible. [...] Enfin, Epicure avoue que son mode d'explication n'a d'autre but que l'*ataraxie de la conscience de soi et nullement la connaissance de la nature elle-même* ».

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 13.

En proclamant que « la conscience humaine de soi » est l'unique « divinité suprême » pour la philosophie, Marx explicite ce qu'il considère comme étant le plus important dans la physique d'Épicure : le rapport entre *raison et liberté*²⁹⁶. C'est à partir de la « liberté de la conscience de soi » que le combat et la résistance de la philosophie contre la religion peuvent exister et triompher. Telle est la première notion d'émancipation à apparaître dans l'œuvre de notre auteur. Nous verrons dans le prochain chapitre comment la réalisation de cet aspect de la liberté est fondamental pour la réalisation de la liberté universelle dans les premiers écrits politiques de Marx.

La filiation du jeune Marx au libéralisme dès la période de sa thèse de doctorat ne peut être comprise qu'à partir de cette défense intransigeante de la liberté de conscience trouvée dans la philosophie d'Épicure. On l'a dit, le jeune mouvement libéral en Allemagne était, dans les années 1830-1840, un mouvement d'opposition à l'absolutisme qui luttait en faveur d'une constitution unifiant les peuples allemands avec sa représentation politique au sein d'un parlement national. Marx comprend que le développement de la philosophie critique héritière de Hegel doit s'insérer dans cette tendance politique de la réalité allemande, devant défendre ses causes contre le conservatisme. Cela est manifeste dans sa thèse quand il met en discussion le rôle de la philosophie hégélienne pour l'émancipation de la société allemande. Il affirme que la *praxis* de la philosophie est de critiquer la réalité immédiate en la comparant avec ce qu'elle est en tant qu'idée, en tant que concept. Dans la sphère politique, par exemple, cela pourrait se faire par la comparaison de l'État prussien avec l'idée d'« État rationnel » développée par Hegel :

Une loi psychologique veut que, après avoir conquis sa liberté intérieure, l'esprit théorique se change en énergie pratique et, sortant du royaume des ombres de l'Amenti, se tourne, comme *volonté*, contre le monde réel qui existe indépendamment de lui. [...] **Mais la *praxis* de la philosophie est elle-même *théorique*. C'est la *critique*, qui mesure l'existence individuelle à l'aune de l'essence, la réalité particulière à l'aune de l'idée**²⁹⁷.

Cependant, dans ce processus où la philosophie exige du monde la réalisation de la liberté, son adéquation à l'idée, les héritiers du système philosophique hégélien entrent en contradiction avec leur théorie²⁹⁸ et se divisent en deux tendances. Marx formule alors sa

²⁹⁶ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 200.

²⁹⁷ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841)* in *œuvres complètes, tome III – Philosophie*, op. cit., p. 85.

²⁹⁸ *Ibid.*, *Idem* : « Toutefois, cette réalisation immédiate de la philosophie est, par sa nature intime, affligée de contradictions, et cette nature prend forme dans le phénomène et le marque de son sceau. [...] Voilà l'un des côtés,

schématisation du développement de l'école hégélienne en la présentant en deux parties : la tendance « libérale » et la « philosophie positive ». La philosophie positive renvoyait aux penseurs qui avaient recours aux concepts de Hegel, mais qui s'opposaient à lui dans le domaine de la théologie, se tournant vers un fanatisme religieux, puisqu'ils considéraient la religion comme la forme maximale de la conscience de soi²⁹⁹. Quant au parti libéral, il accueillait la tendance de l'école hégélienne qui défendait les causes du mouvement libéral allemand ; il comprenait bien plus que le groupe des jeunes hégéliens des *Annales de Halle*, comme, par exemple, Michelet et Rosenkranz³⁰⁰. Pour Marx, seule la position du « parti libéral » qui consistait à critiquer la réalité ayant pour but la réalisation de l'idée (ou du concept) était capable d'émanciper la société, de produire des progrès réels en direction de la liberté de la nation allemande :

De ce rapport qu'implique cette réalisation de la philosophie en face du monde, il résulte que ces consciences individuelles ont toujours une *exigence à deux tranchants*, dont l'un se tourne contre le monde et l'autre contre la philosophie elle-même. [...] Finalement, ce dédoublement de la conscience philosophique se manifeste sous l'aspect d'une double tendance marquée d'un antagonisme extrême ; l'une, que nous pouvons désigner d'une façon générale comme le parti *libéral*, s'attache essentiellement au concept et au principe de la philosophie ; l'autre en retient comme caractère déterminant le *non-concept*, l'élément de la réalité. Cette seconde tendance est la *philosophie positive*. [...] **Fondamentalement, seul le parti libéral, parce que parti du concept, aboutit à des progrès réels**, tandis que la philosophie positive ne parvient qu'à des revendications et des tendances dont la forme contredit la signification³⁰¹.

C'est dans cette affirmation de l'appropriation libérale de la philosophie de Hegel que se manifeste le sens global qu'a, pour Marx, l'activité intellectuelle à ce moment donné : *la critique de la réalité immédiate visant l'effectuation de la liberté*. La philosophie est une flamme vorace qui « se tourne, comme volonté, contre le monde réel qui existe indépendamment de lui »³⁰². Outre une interprétation originale de l'histoire de la philosophie, *sa recherche sur les philosophies post-aristotéliennes et particulièrement sur Épicure exprime la quête d'une théorie qui émancipe la raison de la tutelle de la religion*, bien à la mode des Lumières. La défense absolue de la liberté de la conscience de soi conçue comme principe de la philosophie d'Épicure se traduit, chez Marx, dans l'affirmation du rôle de la

si nous considérons le problème *de manière purement objective*, comme réalisation immédiate de la philosophie. Mais il a aussi – et ce n'en est qu'un autre aspect – un côté *subjectif*. C'est le *rapport du système philosophique, qui se réalise, à ses représentants intellectuels*, avec les consciences individuelles qui font apparaître son progrès ».

²⁹⁹ M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 465.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 464.

³⁰¹ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841) in œuvres complètes, tome III – Philosophie*, op. cit., p. 86.

³⁰² *Ibid.*, p. 85.

philosophie critique dans la transformation de la réalité allemande. Les problèmes politiques et sociaux avaient beau ne pas être au centre des questions soulevées dans son travail, Marx affirmait cependant déjà le rapport nécessaire entre la philosophie et l'émancipation sociale en présentant le parti libéral de la philosophie comme seul capable de promouvoir le progrès dans la conjoncture allemande.

Tout comme pour quiconque, la personnalité et la pensée de Marx ont été façonnées par le milieu au sein duquel il a vécu. Dans ce chapitre, nous avons explicité comment s'est développée cette nouvelle conscience philosophique allemande, le jeune hégélianisme. Marx est parvenu à formuler sa vision politique en accord avec ce mouvement intellectuel, affirmant la légitimité de la critique à juger la réalité allemande, donc la liberté de conscience de la critique. Cela explique sa prise de position pour le « parti libéral de la philosophie ». Nous avons aussi montré à quel point la position de Marx était originale quant à la question idéologique décisive de l'époque : comment traiter l'héritage intellectuel hégélien ? Marx se positionne à l'avant-garde de ses compagnons du mouvement jeune hégélien quand, bien que sous la forte influence de son maître, il affirme la nécessité de dépasser le fondement de sa philosophie.

CHAPITRE 2

LE COMBAT POUR LES DROITS DE L'HOMME ET L'ÉTAT RATIONNEL AU SEIN DE LA GAZETTE RHÉNANE (1842-1843)

À partir de son arrivée à Berlin, Marx s'est profondément consacré à l'étude de la philosophie, essayant tout d'abord d'élaborer une philosophie du droit, puis exprimant son avis dans les débats relatifs à la religion et l'œuvre de Hegel. Il a défendu, dans sa thèse de doctorat, la nécessité pour la philosophie de se tourner contre l'irrationalité du monde, car la liberté ne serait effective qu'à partir de la rationalisation du monde. Il pensait réaliser ce projet dans la condition de professeur universitaire, poste qu'il estimait possible d'assumer avec l'aide de ses jeunes compagnons hégéliens, notamment Bruno Bauer. Cependant, comme nous allons le voir dans ce chapitre, Marx donnera suite à sa participation dans les débats publics par un biais journalistique. Il obtient un vif succès dans cette nouvelle occupation professionnelle, laquelle deviendra son emploi principal durant toute sa vie. Dans cette fonction, il agit directement dans le mouvement politique allemand selon la conception de monde qu'il a développée dans sa thèse, c'est-à-dire l'union de la philosophie critique et du libéralisme. Dans la pratique, cela revient à dire qu'ayant en vue le progrès des institutions allemandes, Marx défend l'État rationnel et les droits humains contre tout relent de conservatisme féodal encore présent dans la vie politique et sociale germanique. Outre sa trajectoire intellectuelle, sa participation au journal la *Gazette Rhénane* a marqué l'histoire du libéralisme allemand du *Vormärz*.

Ce chapitre se propose de démontrer que, en prenant position pour la première fois de façon directe sur les conflits impliquant les « intérêts matériels », Marx a soutenu une conception de monde qui identifiait droit et liberté. Concrètement, le droit était pour lui l'« existence positive de la liberté »³⁰³. Nous aborderons premièrement le contexte de la formation de cette presse politique libérale du début de la décennie de 1840, l'insertion des jeunes hégéliens dans ce mouvement et la participation remarquable de Marx. (Section 1) Puis nous nous concentrerons sur l'analyse de la pensée juridique et politique de Marx (Section 2).

³⁰³ K. Marx, *Liberté de la presse et liberté humaine (1842-1843) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 175.

SECTION 1 – LA GAZETTE RHÉNANE ET L’ENTREE DE MARX DANS LA LUTTE POLITIQUE

À l’époque où Marx soutient sa thèse de doctorat, l’Allemagne commence à bouillir politiquement. Cela est principalement dû à la formation d’une nouvelle presse politique, dans laquelle l’*intelligentsia* jeune hégélienne joue un rôle clé (I). C’est aussi à cette époque que le jeune Marx se fait connaître partout en Allemagne, du fait de sa lutte intense contre la censure prussienne (II).

I. La formation d’une nouvelle presse libérale et la participation des jeunes hégéliens

Au début de la décennie de 1840, les couches bourgeoises de la société étaient avides de changements. Le règne de Frédéric-Guillaume III durait depuis 43 ans déjà ; la promesse de créer une constitution et un parlement, prononcée après la défaite de Napoléon, n’avait toujours pas été tenue. En outre, depuis la révolution de Juillet, l’Europe connaissait un cycle d’intensification des luttes entre les couches libérales et les conservateurs féodaux. Les masses menées par la bourgeoisie réclamaient un régime politique qui rendrait effective la souveraineté populaire, ce qui supposait au moins une charte constitutionnelle. Ce tableau devint encore plus agité à la suite d’un événement marquant de l’histoire allemande. Le 6 juin 1840, le roi meurt d’un cancer du larynx. La nouvelle se répandit prestement parmi les milieux libéraux germaniques et rapidement un sentiment général d’espoir s’est installé. Le témoignage de Bruno Bauer à propos de cet événement montre à quel point cette nouvelle a été reçue avec enthousiasme par les couches les plus critiques de la société allemande :

La conscience humaine s’était de plus en plus assombrie, perdant la foi en elle-même, dans les temps présents et dans son destin et l’on avait renoncé à l’espoir de la liberté et d’un bonheur digne des hommes [...]. Mais voici que le printemps reverdit dans les cœurs, les désirs depuis longtemps étouffés, les espoirs presque éteints se réveillent. Les hommes, redressant la tête, se regardent plus ouvertement, plus transformé. Ce ne sont plus les mêmes hommes que nous rencontrons, chacun marche avec plus d’entrain et de joie. Une aube d’espérance se reflète sur tous les visages et illumine les regards et, de tous les cœurs, semble vouloir jaillir à tout moment une immense allégresse³⁰⁴.

³⁰⁴ B. Bauer auprès de A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d’enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 165.

Pendant les premiers mois de son règne, le nouveau roi paraît correspondre à ces attentes libérales. Plusieurs intellectuels qui avaient été pourchassés durant la première moitié du XIX^e siècle sont amnistiés tandis qu'une nouvelle loi de presse est adoptée. Elle révoquait une loi ancienne de 1819, laquelle soumettait à la censure toute publication de moins de 80 pages, ce qui rendait donc impossible une critique publique des institutions. Avec cette nouvelle orientation gouvernementale sur la presse, la liberté d'expression si chérie se trouvait apparemment restaurée dans le territoire prussien³⁰⁵.

Mais cet espoir s'évanouit l'année même où le roi monta sur le trône. Le 7 septembre 1840, la Diète de la Prusse orientale réunie à Königsberg demanda au roi de tenir la promesse faite par son père en 1815 et réitérée en 1819. En présence de la Diète, le roi affirma qu'il comblerait les attentes du peuple. Mais, à son retour à la capitale, il était clair que rien ne se ferait si ce n'est en faveur de son pouvoir personnel. Frédéric-Guillaume IV s'avérait partisan des thèses absolutistes, affirmant même que « entre Dieu et la nation, il ne doit y avoir aucun papier écrit »³⁰⁶. Le roi adopta une nouvelle instruction sur la censure, qui autorisa le gouvernement à supprimer des publications les « critiques mensongères et déloyales », ce qui donnait au roi un haut degré de discrétion pour discerner ce qui était un mensonge ou non³⁰⁷.

Dans le domaine des idées, les principales victimes ont été les jeunes hégéliens, représentants d'une philosophie qui dérangeait le cercle personnel des conseillers romantiques et réactionnaires du nouveau roi³⁰⁸. Le remplaçant d'Altestein pour le ministère de la Culture a été le conservateur *Johann Albrecht Friedrich Eichhorn* (1779-1856). Ce politicien s'est acharné à expurger l'hégélianisme des universités, nommant d'abord Stahl au poste de Gans à la faculté de droit de Berlin, et, tout de suite après, Schelling au double poste de recteur de l'université de Berlin et de professeur de la faculté de philosophie. Le roi en personne a donné à ce philosophe conservateur la mission d'affronter la « semence de dragon du panthéisme

³⁰⁵ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome II – Du libéralisme démocratique au Communisme – La « Gazette Rhénane » et les « Annales Franco-allemandes » 1842-1844*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, p. 3.

³⁰⁶ Frédéric Guillaume IV auprès de R. Enderle, « O jovem Marx e o Manifesto filosófico da escola histórica do direito », [En Ligne] in *Crítica Marxista*, Campinas, n. 20, 2005, p. 111-122.

³⁰⁷ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome II – Du libéralisme démocratique au Communisme – La « Gazette Rhénane » et les « Annales Franco-allemandes » 1842-1844*, op. cit., p. 4.

³⁰⁸ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, op. cit., p. 165 : Selon Auguste Cornu, le nouveau roi fut élevé « dans la haine de la Révolution française et des idées libérales, tout imbu des principes de Haller sur l'État patrimonial et vivant au milieu de nobles réactionnaires et piétistes, il rêvait d'un retour à un régime politique et social médiéval, où l'autorité du prince était absolue et, pénétré de sa mission divine, il voulait faire de son royaume un État absolutiste, patriarcal et chrétien ».

hégélien »³⁰⁹. Cette persécution va se manifester d'abord par la suppression des moyens d'expression traditionnels de la philosophie jeune hégélienne : *Les Annales de Halle* et la revue *L'Athenäum*.

Dans le champ des débats politiques et économiques, dès la fin de 1841, l'atténuation de la censure permit le développement initial de la presse libérale. Les écrivains de Königsberg furent les premiers à se lancer dans la défense des principes libéraux. C'est là que fut fondé le premier journal appartenant à cette tendance idéologique, le *Journal littéraire de Königsberg*. Influencé par les principes du rationalisme kantien, ce journal se composait majoritairement d'intellectuels. Leurs revendications étaient « l'autonomie de la personne morale, l'émancipation politique du peuple allemand par l'octroi de la liberté de la presse, d'une constitution libérale et d'un régime parlementaire »³¹⁰. Mais à l'Est, où les rapports économiques modernes avaient acquis un développement de plus grande importance, un groupe d'hommes d'affaires créèrent un journal disposé à défendre leurs intérêts, la *Gazette rhénane pour la politique, le commerce et l'industrie*³¹¹. Au moment de la genèse du journal, ce groupe fondateur, dirigé par un disciple de l'économiste *Georg Friedrich List* (1789-1846), *Gustav Höffken* (1811-1889), adopta un programme libéral modéré, comme nous l'explique Bottigelli :

Le nouveau journal se proposait comme objectifs de faire campagne en faveur de l'extension de l'Union douanière, d'affirmer le rôle dirigeant de l'Etat prussien dans la Confédération allemande, de réclamer une certaine liberté de la presse, l'abaissement des frais de justice et d'éveiller le sens de l'unité dans la conscience du peuple allemand³¹².

La direction idéologique du journal subit une transformation au cours de l'année 1842. Le terrain commun de la lutte contre le conservatisme féodal conduisit deux des cogérants du journal, *Dagobert Oppenheim* (1809-1889) et *Georg Gottlob Jung* (1814-1886), à se rapprocher des réflexions des jeunes hégéliens, notamment de *Moses Hess* (1812-1875) et *Arnold Ruge*, et à adopter une position politique plus radicale face au gouvernement prussien. Cela a suscité un désaccord avec Höffken, qui soutenait une position bien plus modérée et qui ne souhaitait pas

³⁰⁹ Frédéric-Guillaume IV auprès de M. Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la Société moderne : Biographie intellectuelle, Tome I, 1818-1841*, op. cit., p. 336-337.

³¹⁰ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome II – Du libéralisme démocratique au Communisme – La « Gazette Rhénane » et les « Annales Franco-allemandes » 1842-1844*, op. cit., p. 4.

³¹¹ *Ibid.*, p. 5 : « Elle paraissait à Cologne, centre de l'activité économique de la Rhénanie septentrionale. Cette ville s'était rapidement développée depuis 1830. Elle comptait au début de 1842 70 000 habitants et était en plein essor industriel et commercial, marqué en particulier par le développement de la société de remorquage à vapeur sur le Rhin et par la construction de la ligne de chemin de fer de Cologne à Aix-la-Chapelle, qui venait d'être inaugurée en 1841. Elle était aussi le centre de l'agitation politique de la bourgeoisie rhénane, dont Hansemann avait dès 1830 exprimé dans son Mémoire au roi les revendications essentielles : octroi d'une Constitution avec un Parlement élu au suffrage censitaire ».

³¹² E. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, op. cit., p. 71.

la participation des jeunes hégéliens au journal. Confronté à ce conflit au niveau de la direction, Höffken se démit de ses fonctions le 18 janvier 1842³¹³, laissant la porte du journal ouverte à la participation des jeunes hégéliens pour le combat direct contre le gouvernement prussien³¹⁴.

C'est ainsi que fut consacré le « mariage » entre le jeune hégélianisme et la bourgeoisie libérale³¹⁵. La rédaction de la *Gazette Rhénane* fut d'abord confiée à Rutenberg, qui donna une autre direction aux articles de la revue. Ceux-ci traiteraient moins d'économie afin de faire davantage face à la politique réactionnaire du gouvernement prussien. Fondamentalement, les nouveaux collaborateurs « rendaient accessibles au grand public les thèmes que les *Annales allemandes* traitaient d'un point de vue dogmatique et abstrait pour ses lecteurs familiarisés avec la philosophie hégélienne »³¹⁶. Avec des articles écrits dans un style d'opposition plus incisif et attrayant, le journal obtient un succès considérable, doublant rapidement le nombre de ses abonnés, qui est passé de 400 à 800.

Le gouvernement prussien ne tarda pas à réagir. Le ministère de la Censure s'aperçut du changement de la tendance du journal et prend des mesures. Dès janvier 1842, il refusa de transformer la concession provisoire de la *Gazette Rhénane* en concession définitive. Le mois de mars fut décisif pour l'histoire du mouvement néo-hégélien : en plus de la demande du Conseil des ministres réclamant la suspension du journal par le Président de la Rhénanie (le Président de la province parvint à ajourner cette suspension en se chargeant d'augmenter la vigilance sur ce journal), Bruno Bauer fut révoqué de sa chaire de l'université de Bonn. Ce dernier événement eut lieu le 29 mars et constitua un jalon pour le groupe, poussant certains intellectuels plus proches de Bauer à adopter une position plus extrême contre le gouvernement. Pour Marx, cet événement signifia la fin de la possibilité de se lancer dans la carrière

³¹³ Höffken auprès de A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome II – Du libéralisme démocratique au Communisme – La « Gazette Rhénane » et les « Annales Franco-allemandes » 1842-1844*, op. cit., p. 8 - Lettre de Höffken aux actionnaires de la Gazette Rhénane : « Il est évidente que si les co-gérants ont le droit d'exiger l'insertion d'articles contre le gré du rédacteur en chef, celui-ci peut être amené à diriger un organe de tendances contraires aux siennes et à y exprimer des opinions qu'il n'approuve pas. Pour éviter cela, il faut choisir comme rédacteur en chef un homme dont les opinions répondent à ce que l'on désire. Or si vous aviez jeté simplement un regard sur mon *curriculum vitae*, vous auriez pu aisément vous convaincre que je ne suis pas un adepte du Néo-hégélianisme ».

³¹⁴ L'orientation que reçurent les jeunes hégéliens pour leur action dans le journal fut donnée par Jung : « Il faudrait poser deux conditions aux correspondants du journal : ménager à l'extrême le catholicisme et user d'un style populaire mais cependant voilé en matière politique. ». Jung auprès de A. Cornu, *Ibid.*, p. 8.

³¹⁵ M. Lowy, *La Théorie de la Révolution chez le Jeune Marx*, Paris, Éditions sociales, 1997, p. 53.

³¹⁶ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome II – Du libéralisme démocratique au Communisme – La « Gazette Rhénane » et les « Annales Franco-allemandes » 1842-1844*, op. cit., p. 10.

universitaire. Il ne lui restait plus, ainsi qu'à tous les autres, qu'à se rallier à la bourgeoisie libérale rhénane dans son combat.

II. L'entrée de Marx sur la scène politique libérale et la scission du mouvement jeune hégélien

Avant d'intégrer la presse rhénane, Marx avait déjà écrit un article de caractère politique en février 1842. Cependant, cet article, qui abordait la nouvelle instruction sur la censure, n'était pas destiné à un journal à grand tirage, mais plutôt à une revue qui ne serait publiée que l'année suivante par Arnold Ruge en Suisse. Cet article confirme que Marx n'était pas dupe du masque libéral qu'affichait le nouveau roi au début de son règne. Dans l'interprétation de cette nouvelle instruction, Marx soutenait déjà que le manque de précision de l'article sur les mesures de censure servait en réalité à autoriser la censure et non pas à la limiter³¹⁷. La nouvelle atmosphère répressive conduit Marx à interrompre ses études. Songeant encore à occuper une chaire universitaire, Marx annonça en 1842 à Ruge le projet d'une critique de *La philosophie du droit* de Hegel : « le fond en est la réfutation de la *monarchie constitutionnelle* comme une chose bâtarde, contradictoire et qui se condamne elle-même »³¹⁸. Cette information est fondamentale pour notre étude, car outre le fait que cette critique de la monarchie donnera le ton des discussions marxiennes, nous verrons qu'après son passage à la *Gazette Rhénane*, Marx va réaliser une critique de ce même objet (*la Philosophie du droit* de Hegel), mais avec un contenu totalement distinct.

Ce projet sera ajourné en raison du besoin de Marx de survivre grâce au journalisme politique, chemin suivi après l'exclusion de Bauer du cadre universitaire. Ceci étant dit, l'expérience de publiciste ne va pas seulement donner de l'expérience concrète au jeune rhénan, mais elle va aussi accélérer son développement philosophique³¹⁹.

En tant que journaliste, Marx a fait preuve d'une extraordinaire maturité politique, en utilisant ses articles pour unifier toutes les forces d'opposition contre le gouvernement absolutiste de Frédéric-Guillaume IV. Son argumentation, dans chacune de ses analyses, consistait à démontrer que l'État prussien ne correspondait pas au concept d'« État rationnel »,

³¹⁷ Marx, *Liberté de la presse et liberté humaine (1842-1843) in œuvres complètes, tome III – Philosophie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982, p. 118.

³¹⁸ K. Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844, op. cit.*, p. 244.

³¹⁹ G. Lukács, *Le jeune Marx : Son évolution philosophique de 1840 à 1844. op. cit.*, p. 34-35.

selon l'élaboration de Hegel et que, de ce fait, la politique et le droit prussien ne correspondaient pas aux intérêts du peuple. En procédant de la sorte, Marx donnait corps à ce qu'il défendait dans sa thèse de doctorat, en revendiquant que la philosophie devait agir sur le monde sous forme de critique de la réalité « qui mesure l'existence individuelle à l'aune de l'essence, la réalité particulière à l'aune de l'idée »³²⁰. La plupart de ses articles s'occupaient de l'action de la Diète rhénane, des débats que celle-ci menait concernant tout à la fois la liberté de la presse, les lois relatives au « vol » de bois et le divorce. D'autres articles de Marx se rapportaient à la défense des journaux et affirmaient la nécessité de la liberté de presse pour la réalisation effective d'un État rationnel³²¹.

Cette posture unificatrice le conduisit à un choc avec une partie du mouvement jeune hégélien, ceux qui étaient appelés les « affranchis de Berlin ». Ce groupe proche de Bauer était devenu beaucoup plus radical après l'exclusion du philosophe du milieu universitaire. Ils affichaient une posture nettement extrémiste, en changeant leur orientation politique vers un radicalisme sectaire. Le centre de leur activité devenait désormais une critique du « juste milieu ». Autrement dit, plutôt que de concentrer ses attaques contre l'État prussien, cette fraction du mouvement s'est mise à condamner les défenseurs d'une politique réformiste qui tentait de développer graduellement la liberté en Allemagne. Ils étaient convaincus que tel ne devait pas être le chemin à suivre, car « la politique de réforme préconisée par la bourgeoisie libérale, au lieu de faire éclater les contradictions, avait pour effet de les dissimuler. Il fallait donc dénoncer cette attitude qui [...] n'avait pour résultat que de freiner le développement de l'histoire »³²².

Le succès de Marx en tant que journaliste est dû au fait qu'il était totalement contraire à cette tendance sectaire, qui isolait la philosophie plutôt que de l'intégrer aux tendances politiques réelles, ainsi qu'il l'avait défendu dans sa thèse. Il ne croyait pas que le mouvement du progrès puisse être réalisé par un mouvement intellectuel isolé³²³. De plus, il considérait que ce comportement mettait en péril le libéralisme allemand lui-même, attirant l'attention des censeurs et donnant au gouvernement des excuses pour fermer le journal. Il tentait de déjouer

³²⁰ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit., p. 85.*

³²¹ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome II – Du libéralisme démocratique au Communisme – La « Gazette Rhénane » et les « Annales Franco-allemandes » 1842-1844, op. cit., p. 13.*

³²² E. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique, op. cit., p. 76.*

³²³ G. Lukács, *Le jeune Marx : Son évolution philosophique de 1840 à 1844. op. cit., p. 33.*

constamment la censure en essayant d'exposer l'irrationalité des mesures gouvernementales sans provoquer la réaction de l'État prussien.

Marx prit les mesures qu'il jugea nécessaires pour sauver le journal. Après la publication de l'article d'Edgar Bauer (juillet et août 1842) sur le « juste milieu », il commença à intervenir dans la direction du journal directement auprès des actionnaires. Le 25 août 1842, il écrivit au banquier Dagobert Oppenheim, soucieux du type de discussions devant être traitées au journal et de la nécessité de la lutte contre la censure du gouvernement prussien³²⁴. Encore, il s'interrogea sur l'irresponsabilité des Affranchis par rapport à la lutte pour la liberté allemande :

Une prise de position aussi nette contre les piliers du régime actuel peut entraîner une aggravation de la censure, et même la suppression de notre feuille. [...] En tout cas nous indisposons un grand nombre et à vrai dire le plus grand nombre des esprits libres soucieux d'action pratique, qui se sont chargés de la tâche pénible de conquérir la liberté pas à pas, sans sortir des limites constitutionnelles, tandis que, installés dans le fauteuil confortable de l'abstraction, nous leur faisons la démonstration de leurs contradictions. [...] Je tiens ceci pour indispensable : les collaborateurs de la *Reinisch Zeitung* doivent moins la diriger qu'être dirigés tout au contraire par elle. Des articles tels que celui dont je parle fournissent la meilleure occasion d'indiquer aux collaborateurs du journal un plan d'opération bien défini. L'écrivain en tant qu'individu ne saurait avoir, comme le journal, une vue d'ensemble de la situation³²⁵.

L'importance que Marx accordait au corps collectif dans la lutte contre l'absolutisme apparaît clairement dans le passage ci-dessus. Marx s'est efforcé d'écarter les libres de Berlin et, essayant de donner une ligne adverse plus marquée mais plus efficace, il devint rédacteur en chef. Le résultat immédiat de son activité fut que le nombre de lecteurs du journal multiplia. La *Gazette Rhénane* passe de 885 abonnés début octobre à 1820 le 10 novembre. Ce succès est indéniablement dû à Marx, car en s'engageant dans les polémiques réelles de l'État, telles que la « loi sur le vol de bois », il réussit à attirer l'attention de toute l'Allemagne³²⁶.

Toutefois, le combat intrépide de la *Gazette Rhénane* ne fut pas suivi par d'autres journaux, ce qui aurait pu donner davantage de forces à la lutte contre le gouvernement prussien. Ainsi, bien que Marx ait déployé toute son habileté pour ne pas éveiller les regards de la censure, l'importante résonance de son article sur les discussions de la Diète Rhénane concernant la loi

³²⁴ K. Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844*, op. cit., p. 267 : « Certes, il est vrai que l'auteur de l'article sur le juste milieu appelle à la critique ; mais 1. Nous savons tous comment les gouvernements réagissent à de telles publications ; 2. Il ne toute façon se passera de sa permission ; il faut se demander s'il choisit le terrain convenable. Les journaux n'offrent le terrain qui convient à de telles questions qu'à partir du moment où elles sont devenues des questions touchant l'État réel, des questions pratiques ».

³²⁵ K. Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844*, op. cit., p. 267.

³²⁶ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome II – Du libéralisme démocratique au Communisme – La « Gazette Rhénane » et les « Annales Franco-allemandes » 1842-1844*, op. cit., p. 78-80.

sur le vol de bois mit immédiatement en danger la *Gazette Rhénane*. « Dans un rapport adressé le 17 novembre 1842 au ministre de l'Intérieur, le président de la province annonçait qu'il engageait des poursuites contre l'auteur de l'article sur la loi sur le vol de bois [...] pour sa critique insolente des institutions de l'État »³²⁷.

La situation s'aggrava davantage après la publication de deux autres articles de Marx. L'un d'eux se prononçait contre le caractère féodal de la loi sur le divorce. L'autre, sur la situation des paysans de la vallée de la Moselle, dans lequel Marx démontra que l'attitude du gouvernement augmentait leur misère plutôt que de se soucier de leurs problèmes³²⁸. Ce moment coïncida avec la décision du gouvernement prussien de supprimer plusieurs journaux. La *Gazette Rhénane* était alors le journal le plus influent d'Allemagne, comptant 3400 abonnés en janvier 1843, ce qui rendait plus difficile sa suppression, car le gouvernement craignait la réaction du peuple³²⁹. Mais le 21 janvier, la suppression de la *Gazette Rhénane* fut confirmée par un conseil comptant la présence du roi et des ministres chargés de la censure³³⁰.

Dans l'espoir d'empêcher la suppression du journal, les actionnaires du journal tentèrent de donner une tendance plus modérée aux publications suivantes. Cependant, soucieux d'une action efficace pour le progrès de l'Allemagne, Marx refusa cette tendance conciliatrice du journal avec l'Ancien Régime allemand et en profita pour revenir à son cabinet d'études³³¹. Malgré tout, la *Gazette Rhénane* ne put échapper à la suppression et ferma ses portes en mars 1843³³².

³²⁷ *Ibid.*, p. 80.

³²⁸ G. Lukács, *Le jeune Marx: Son évolution philosophique de 1840 à 1844*, op. cit., p. 39-40.

³²⁹ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome II – Du libéralisme démocratique au Communisme – La « Gazette Rhénane » et les « Annales Franco-allemandes » 1842-1844*, op. cit., p. 82.

³³⁰ Une lettre révèle l'intensité de la préoccupation du gouvernement relative au fonctionnement du journal : « La *Gazette rhénane* a repris depuis quelques semaines un ton qui dépasse en insolence ce qu'elle s'était jusqu'alors permis et elle a adopté une tendance qui vise ouvertement à miner et à détruire les institutions de l'État et de l'Église, à provoquer le mécontentement, à calomnier l'administration, à se moquer de la censure et de la réglementation de la presse en Prusse et en Allemagne et à offenser des puissances amies. » Hansen auprès de A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome II – Du libéralisme démocratique au Communisme – La « Gazette Rhénane » et les « Annales Franco-allemandes » 1842-1844*, op. cit. p. 99.

³³¹ K. Marx, *Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 272. « Les gérants de la *Rheinische Zeitung* se berçaient d'illusions : ils pensaient que la sentence de mort prononcée contre leur journal serait rapportée s'ils lui donnaient une allure plus modérée. Je saisis l'occasion avec empressement et, quittant la scène publique, je me retirai dans mon cabinet d'étude ».

³³² A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome II – Du libéralisme démocratique au Communisme – La « Gazette Rhénane » et les « Annales Franco-allemandes » 1842-1844*, op. cit., p. 102.

SECTION 2 – PHILOSOPHIE, DROITS DE L'HOMME ET LIBERTÉ CHEZ MARX À L'ÉPOQUE DE LA GAZETTE RHÉNANE (1842-43)

Bien que Marx ait fait ses premiers pas avec les philosophes hégéliens, sa réflexion sur les questions sociales s'est révélée beaucoup plus avancée, en présentant plusieurs médiations politiques. Il a élaboré une théorie de l'émancipation dans laquelle la presse et l'État seraient interconnectés pour instaurer la liberté à partir de la raison et du droit. Nous exposerons notre interprétation de la pensée politique du jeune journaliste en trois étapes : la première portera sur l'importance de la presse libre pour la rationalisation du monde (I) ; la seconde traitera du caractère universel de l'État rationnel, qui transcende le particularisme des intérêts privés (II) ; la dernière étape, de l'identité entre droit et liberté dans ce moment de la pensée marxienne (III).

I. Le rôle de la presse libre

Marx présente lors de cette période une vision politique fondamentalement proche de celle de Hegel, divergeant de lui à peine sur une question de forme, puisqu'il n'acceptait pas la monarchie constitutionnelle comme physionomie de l'« État rationnel ». Cependant, nous avons vu que, depuis sa thèse, Marx comprenait déjà la nécessité de critiquer le principe de la théorie hégélienne. Pour lui, la philosophie de son temps devait se tourner « comme *volonté*, contre le monde réel qui existe indépendamment de lui »³³³. Autrement dit, Marx préconisait un nouveau rapport entre la philosophie et le monde. Sa fonction devrait maintenant être celle de le transformer. C'est pourquoi notre penseur a publié divers articles sur la liberté de la presse. Cette question était d'une importance sans égale sur la scène allemande. En pratique, les espaces de manifestation intellectuelle des jeunes hégéliens venaient d'être supprimées et les journaux récemment autorisés se trouvaient sous la surveillance paternaliste du gouvernement de Frédéric-Guillaume IV. Garantir la liberté de la presse était l'un des objectifs les plus importants pour le mouvement libéral prussien, conjointement avec la constitution politique moderne.

Au niveau théorique, donnant suite à sa théorie de l'émancipation présentée dans sa thèse, dans laquelle la liberté serait conquise à partir de l'expression légitime de la philosophie sur le monde, Marx posa la liberté de la presse comme condition nécessaire au progrès allemand. Et

³³³ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit., p. 85.*

cela, du fait que « la condition première et absolue de la liberté, c'est la connaissance de soi »³³⁴. Cette conscience de soi ne pouvait être atteinte qu'à partir d'une presse libre, car « la presse est le langage brutal, la franche manifestation de l'esprit historique du peuple »³³⁵. Étant ce véhicule, la forme par laquelle le peuple prenait conscience de son esprit historique, la presse devait être saisie par la raison philosophique pour communiquer et éclairer le peuple³³⁶, vu que la philosophie n'était pas quelque chose de séparé du monde, n'existant que dans la tête du philosophe :

La philosophie, et plus particulièrement la philosophie allemande, a un penchant pour la solitude, pour l'isolement systématique, pour l'austère introspection qui d'emblée l'oppose et la rend étrangère aux journaux, prompts à la riposte et au tapage, passionnés de la seule information. Saisie dans son élaboration systématique, la philosophie est impopulaire ; son tisser intime apparaît au regard du profane comme un exercice aussi peu sensé que peu pratique. [...] Fidèle à son caractère, la philosophie n'a jamais fait le premier pas pour troquer l'ascétique soutane contre la mise légère et conventionnelle des journaux. Seulement, les philosophes ne sortent pas de terre comme des champignons ; ils sont les fruits de leur temps, de leur peuple, dont la sève la plus subtile, la plus précieuse et la plus secrète circule dans les idées philosophiques. Le même esprit qui construit les systèmes philosophiques dans les cerveaux des philosophes construit les chemins de fer avec les bras des ouvriers. [...] Parce que toute véritable philosophie est la quintessence spirituelle de son temps, **il faut que vienne le temps où la philosophie, non seulement intérieurement par sa substance, mais encore extérieurement par sa manifestation, entre en contact et en interaction avec le monde réel de son temps**³³⁷.

Continuant la discussion, Marx réitère ici l'argument développé dans sa thèse, défendant le droit, pour la philosophie, bien plus que pour la religion, d'émettre un avis sur les affaires politiques³³⁸. Moyennant l'analyse des questions politiques, la philosophie parviendra à dissocier l'État de la religion, le rendant autonome et humanisé. Pour cela, les lois structurantes de cet organisme ne doivent plus être au service de la théologie, elles doivent tout simplement être fondées sur la raison et sur l'expérience³³⁹. Par conséquent, même si les affaires publiques

³³⁴ K. Marx, *Liberté de la presse et liberté humaine (1842-1843) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 139.

³³⁵ *Ibid.*, p. 153.

³³⁶ P. Clochec, « Le Libéralisme de Marx », in *Actuel Marx* 2014/2, n°56, p. 113 : « La pratique théorique de Marx suit alors le modèle d'un journalisme philosophique qui vise la diffusion des idées libérales dans la sphère publique afin de favoriser la réforme graduelle de l'État prussien ».

³³⁷ K. Marx, *Liberté de la presse et liberté humaine (1842-1843) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 211-212.

³³⁸ *Ibid.*, p. 219. « En matière de politique, la philosophie n'a rien fait que n'aient accompli, dans leurs sphères respectives, la physique, la mathématique, la médecine ou n'importe quelle science ».

³³⁹ *Ibid.*, *Idem.* « Bacon de Verulam qui comparait la physique théologique à une vierge consacrée à Dieu, frappée de stérilité, émancipa la physique de la théologie, et voilà qu'elle devint féconde. Pas plus que vous ne demandez au médecin s'il est croyant, vous ne devez le demander à l'homme politique. Aussitôt avant et après le moment où Copernic fit sa grande découverte du véritable système solaire, on découvrit en même temps la loi de la gravitation de l'Etat : on s'aperçut que son centre de gravité était en lui-même, et tout comme les différents gouvernements européens essayèrent, avec la maladresse des débutants, d'appliquer ce résultat dans le système de la balance des

ont un intime rapport avec la religion, Marx préconise le droit (ainsi que l'obligation) pour la philosophie de s'exprimer à leur sujet dans la presse :

Si la religion devient une qualité politique, un objet de la politique, il paraît presque superflu de rappeler que les journaux ont non seulement le droit, mais l'obligation de discuter des sujets politiques. **A priori, la philosophie, sagesse de ce monde-ci, paraît avoir plus de droit à se préoccuper du royaume de ce monde, de l'État, que la religion, sagesse de l'autre monde**³⁴⁰.

La philosophie devait présenter la raison et la vérité au peuple. C'est avec cet argument libéral et démocratique que Marx défend logiquement la liberté de la presse. Pour lui, la presse libre représentait un instrument de liberté, de raison et de progrès. Son raisonnement est le suivant : en empêchant les citoyens de prendre conscience de leurs questions historiques, la censure limite la liberté. En outre, la censure empêche l'État de réaliser ses activités de façon correcte, parce qu'elle ne permet pas que l'administration connaisse les besoins du peuple et que le peuple s'éduque politiquement³⁴¹.

Seule la presse libre serait capable de résoudre cette contradiction entre l'administration et ses administrés. Elle représente le moyen par lequel le peuple peut prendre conscience de sa condition et revendiquer ses droits, faisant en sorte que le gouvernement puisse améliorer l'État³⁴². Bien plus que la défense purement abstraite de la liberté de la presse comme moyen de prise de conscience populaire, Marx affirme que cette liberté est le seul remède face à toutes les tares sociales et économiques. En adoptant la conception hégélienne de l'« État éthique » ou « État rationnel », ayant en charge la responsabilité de concilier les intérêts particuliers qui se contredisent dans la société civile³⁴³, Marx affirme que la presse libre est le seul organe susceptible de transformer un intérêt particulier, provenant des administrés de la société civile, en intérêt général, en intérêt de l'« État rationnel ». Comme le dit Pauline Clochec :

pouvoirs, Machiavel et Campanella d'abord, puis Spinoza, Hobbes, Hugo Grotius, et jusqu'à Rousseau, Fichte, Hegel, se mirent à considérer l'État avec des yeux humains et à en exposer les lois naturelles, non d'après la théologie, mais d'après la raison et l'expérience.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 216.

³⁴¹ K. Marx, *Liberté de la presse et liberté humaine (1842-1843) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 182. « C'est la presse censurée qui exerce une action démoralisante. [...] Le gouvernement n'entend que sa propre voix, il sait qu'il n'entend que soi-même, et il s'enferme pourtant dans l'illusion d'entendre la voix du peuple ; et il demande au peuple d'épouser comme lui cette illusion. C'est pourquoi le peuple s'enfonce, de son côté, soit dans la superstition politique, soit dans le scepticisme politique ; ou encore, totalement isolé de la vie de l'État, il devient populace privée ».

³⁴² A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome II – Du libéralisme démocratique au Communisme – La « Gazette Rhénane » et les « Annales Franco-allemandes » 1842-1844, op. cit.*, p. 16.

³⁴³ À ce sujet, voy. E. Djordjevic, « Historicité et rationalité du droit : Hegel contre Savigny », in *Droit & Philosophie*, Hors-Série no 1 : Normativité et légitimité, 2021.

La libre publicité constitue ainsi chez le jeune Marx l'universalisation, ou la politisation, immanente à la sphère sociale, des intérêts qui lui sont propres. C'est par cette voie libérale de la publicité que Marx donne une solution provisoire au problème libéral du rapport entre l'État et une société censée être inchoativement politique³⁴⁴.

Cela est clairement manifeste lors de la publication d'articles se rapportant à la condition misérable des vignerons de la Moselle. Marx soutient que toutes les mesures adoptées par l'administration publique ont été insuffisantes pour la résolution de ce problème. Pour lui, seule l'activité de la presse pourrait signaler les moyens nécessaires au dépassement de ces adversités, car cet organe ne se borne guère aux nécessités bureaucratiques, ni ne représente les intérêts égoïstes de la société civile.

Pour résoudre la difficulté, administration et administrés réclament au même titre un tiers élément qui, *politique* sans être officiel, ne sacrifie pas aux exigences bureaucratiques et soit en même temps civil sans être directement mêlé aux intérêts privés et à leurs besoins. Cet élément complémentaire dont la tête est *politique* et le cœur civil, c'est la *presse libre*. Dans le domaine de la presse, administration et administrés peuvent, à titre égal, critiquer leurs principes et revendications, non plus dans un rapport de subordination, mais à égalité de statut politique et civil [...] seule la « presse libre » peut changer un intérêt particulier en intérêt général, elle seule peut faire de la détresse de la région mosellane un objet de l'attention générale et de la sympathie générale de la patrie, elle seule peut adoucir la détresse par le simple fait de communiquer à tous le sentiment de cette détresse³⁴⁵.

Force est de constater dans ces textes de la *Gazette Rhénane* une *continuité entre la théorie de l'émancipation exprimée ici et dans la thèse de doctorat*. L'arme émancipatrice est la même, la philosophie ou la raison. Toutefois, dans cette lutte pour la liberté de la presse et pour la liberté tout court, Marx s'est trouvé confronté pour la première fois aux questions économiques et politiques révélées par les intérêts particuliers représentés dans la Diète rhénane. Face à l'énorme distance existant entre l'État conçu par Hegel et l'État prussien, Marx défend ce que seraient les conditions politiques et juridiques nécessaires à une vie émancipée. Il est particulièrement intéressant pour notre thèse de comprendre de quelle façon il envisage ces conditions. À partir de ce point, nous serons à même de saisir la dimension du changement radical de sa pensée relative au droit et à la politique après son départ du journal.

³⁴⁴ P. Clochec, « Le Libéralisme de Marx », *op. cit.*, , p. 114

³⁴⁵ K. Marx, *Liberté de la presse et liberté humaine (1842-1843)* in *œuvres complètes, tome III – Philosophie*, *op. cit.* p. 1410.

II. Pour la défense de l'État rationnel contre l'intérêt privé

La lutte de Marx contre les conditions politiques de l'Allemagne de la première moitié du XIXe siècle, conditions connues sous le terme de « misère allemande » utilisé par Lukacs³⁴⁶, a pris forme dans la dénonciation du caractère irrationnel de l'État prussien. Même s'il s'est éloigné de ses collègues berlinois, on peut dire que la façon dont Marx s'est confronté à la réalité politique allemande, en la comparant à ce que devrait être l'État dans l'idéal, démontre que notre auteur demeure encore dans le même spectre que celui du jeune hégélianisme. Ou, comme le signale José Chasin, à l'intérieur de *l'idéalisme actif*³⁴⁷. Marx proteste inlassablement contre le retard allemand concernant les principes politiques modernes déjà développés dans les territoires français et anglais, et la philosophie politique hégélienne, car dans cet État règnent encore les privilèges et l'intervention de la religion³⁴⁸.

Quel était le fondement de la pensée de Hegel exposée dans son œuvre « *Principes de la philosophie du droit* » que Marx s'est approprié ? De façon générale, Hegel considère que la société civile, dans laquelle les individus entrent en rapport direct dans leur lutte pour la survie, est le domaine de l'égoïsme et de la nécessité, où rien d'autre que le désordre ne peut s'établir³⁴⁹. Selon lui, l'existence de la famille et de la société civile, où règnent les intérêts privés, était permise par l'idée d'État. L'État, doté d'une bureaucratie et de son pouvoir politique, représenterait les intérêts universels et organiserait rationnellement la vie sociale, dépassant ainsi l'anarchie de la société civile. Ainsi la pensée hégélienne conçoit-elle l'État comme le fondateur de la société et comme « principe supérieur de l'ordonnance rationnelle »³⁵⁰.

Marx affirme que la théorie hégélienne est bien plus profonde que les théories développées par les théories classiques du jurnaturalisme de base individualiste, car l'idée d'État se construit non pas à partir de la raison individuelle, des instincts humains ou de

³⁴⁶ G. Lukacs, *Die Zerstörung der Vernunft*, Werke, Band 9, Luchterland, Berlin, 1972, p. 65.

³⁴⁷ J. Chasin, *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, Boitempo, São Paulo, 2009, p. 45.

³⁴⁸ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome II – Du libéralisme démocratique au Communisme – La « Gazette Rhénane » et les « Annales Franco-allemandes » 1842-1844*, op. cit., p. 13.

³⁴⁹ M. Lowy, *La Théorie de la Révolution chez le Jeune Marx*, op. cit., p. 60 ; I. Tonet, *Do conceito de sociedade civil*, [En ligne] www.ivotonet.xp3.biz/arquivos/do_conceito_de_sociedade_civil (consulté le 21 novembre 2021), p. 2 : « Pour Hegel, la société civile est le moment qui succède à la famille comme lieu de satisfaction des besoins. De la dissolution de l'unité familiale surgissent les classes sociales et une multiplicité d'oppositions entre différents groupes, ayant tous pour base les intérêts économiques. Dans la mesure où chacun de ces groupes a pour objectif principal la défense de ses intérêts, la tendance est à l'établissement d'une anarchie généralisée, un « *bellum omnium contra omnes* » mettant en péril la survie même de la société ».

³⁵⁰ I. Tonet, *Do conceito de sociedade civil*, op. cit., p. 3.

l'ambition, mais dérive de la raison de la société comme un tout, de la totalité³⁵¹. Le disciple suit le maître au cours de cette période et considère que l'État est l'espace de résolution des conflits de toute l'humanité et de la réalisation de la liberté en général :

Elle [la théorie de Hegel] considère l'État comme le grand organisme où la liberté juridique, morale et politique doit trouver sa réalisation et où chaque citoyen, en obéissant aux lois de l'État, ne fait qu'obéir aux lois naturelles de sa propre raison, de la raison humaine. *Sapienti sat*, à bon entendeur salut !³⁵²

Dans ce sens, il y a dans sa théorie une valorisation de la politique et de la sphère de l'État au détriment de la sphère de la société civile³⁵³. Marx condamne une conception purement individualiste de la citoyenneté, n'existant que pour préserver les droits naturels de l'individu. Selon ses mots : « Le droit du citoyen individuel n'est que folie, si le droit de l'État n'est pas reconnu »³⁵⁴. Pour lui, l'État doit, par le biais du droit, structurer une véritable communauté au sein de laquelle les individus vivent en harmonie. Ce n'est qu'à partir de cette communauté que la liberté individuelle cesserait d'être « une folie »³⁵⁵.

Cet aspect se manifeste bien plus clairement dans l'article « *Les débats sur la loi relative aux vols de bois* », dans lequel Marx s'est soucié pour la première fois d'une « question sociale »³⁵⁶. Elle aborde la situation absurde dans laquelle la coutume des paysans de ramasser du bois mort est traitée comme un crime. Marx analyse le comportement du gouvernement prussien et les débats échangés à la Diète rhénane, montrant comment, dans ce cas, l'élément de la propriété privée corrompt l'État prussien, l'éloignant de ce fait du concept d'État rationnel. Au lieu d'agir en faveur de la construction rationnelle de la convivialité humaine, par la résolution des conflits présents dans la société civile en vue de représenter l'intérêt universel, la Diète recourt à ses moyens pour privilégier l'intérêt particulier des propriétaires fonciers.

³⁵¹ K. Marx, *Liberté de la presse et liberté humaine (1842-1843) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.* p.220 : « Or, si autrefois les professeurs philosophes de droit public ont construit l'idée de l'Etat en partant des instincts, soit de l'ambition, soit de la sociabilité, ou parfois même de la raison, mais de la raison individuelle et non de la raison de la société, en revanche la philosophie la plus récente, aux conceptions plus idéales et plus profondes, l'a construite en partant de l'idée du Tout ».

³⁵² *Ibid.*, *Ibidem*.

³⁵³ V. Sartori, « Política, Gênero humano e direitos humanos na formação do pensamento de Karl Marx », in *Revista Direito e Práxis*, v. 11, n. 4 (2020), p. 9 – Nous sommes en désaccord sur ce point avec la these de Pauline Clochec sur le caractère antihierarchique ou antibureaucratique du libéralisme de Marx dans *La Gazette Rhénane*. P. Clochec, « Le Libéralisme de Marx », *op. cit.*, p. 113.

³⁵⁴ K. Marx, *Liberté de la presse et liberté humaine (1842-1843) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 188.

³⁵⁵ *Ibid.*, *Idem.* : « La forme inférieure de la liberté est tout naturellement proclamée hors la loi, quand la forme supérieure est déchue de ses droits. Le droit du citoyen individuel n'est que folie, si le droit de l'État n'est pas reconnu ».

³⁵⁶ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome II – Du libéralisme démocratique au Communisme – La « Gazette Rhénane » et les « Annales Franco-allemandes » 1842-1844, op. cit.*, p. 75.

Marx souligne que, dans ce cas-ci, l'État prussien ne se place nullement dans une position conciliatrice face aux antagonismes toujours existants dans la vie civile. Cela est dû au fait que l'État n'adopte pas un *droit égal* entre les deux ordres. Tels sont ses mots :

Au lieu d'égaliser la différence entre les droits du voleur de bois et les prétentions du propriétaire de forêts, on ne la juge pas assez grande. On ne cherche pas à ramener à une seule mesure la protection du propriétaire de forêt et celle du voleur de bois ; on cherche à protéger également le grand et le petit propriétaire de forêt. [...] L'Etat ne dispose pas seulement des moyens d'agir d'une manière qui soit conforme à sa raison, à son universalité et à sa dignité autant qu'au droit, à la vie et à la propriété du citoyen incriminé ; c'est son devoir absolu de posséder ces moyens et d'en faire usage. Cela, personne ne l'exigera du propriétaire de forêts, dont la forêt n'est pas l'Etat et dont l'âme n'est pas l'âme de l'Etat. – **Qu'en conclut-on ? que puisque la propriété privée n'a pas les moyens de s'élever au point de vue de l'Etat, l'Etat a le devoir de s'abaisser aux moyens contraires à la raison et au droit, de la propriété privée**³⁵⁷.

Observons que la lutte de Marx contre l'État prussien à ce moment-là consiste à s'opposer au caractère prémoderne de cette institution. Marx est ici un partisan résolu des préceptes libéraux de l'organisation de l'État. Pour lui, les vestiges féodaux encore en vigueur dans la Prusse de cette époque empêchent que l'État agisse selon son concept et le forcent à adopter la position « la plus bornée et la plus misérable » propre à l'intérêt privé, ayant pour résultat un « avilissement de l'État »³⁵⁸. Pour lui, un État moderne, autrement dit, un État correspondant minimalement à son concept, empêcherait une telle activité législative qui privilégie la propriété privée au détriment des droits du citoyen³⁵⁹. Comme l'affirme le juriste Manuel Atienza, la position de Marx à cette époque

se fondait – pour lui – sur le fait que les ordres, les rangs, introduisaient un élément de particularité dans l'État ; autrement dit, ces éléments introduisaient les intérêts particuliers dans ce qui devrait être la sphère des fins et des intérêts universels et, partant, égaux. [...]

³⁵⁷ K. Marx, *Liberté de la presse et liberté humaine (1842-1843) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 253-254

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 254-255

³⁵⁹ *Ibid.*, *Idem* : « Cette prétention de l'intérêt privé, dont jamais l'âme indigente n'a été illuminée ni traversée par une pensée d'Etat, constitue pour l'Etat une leçon grave et profonde. Que l'Etat s'abaisse, ne fût-ce que sur un seul point, à agir non pas selon le mode qui lui est propre, mais sur le mode de l'intérêt privé, et il lui faudra aussitôt s'adapter, dans la forme de ses moyens, aux limites de la propriété privée. L'intérêt privé est assez retors pour pousser cette conséquence au point de s'ériger, sous son aspect le plus borné et le plus misérable, en limite et en règle de l'action de l'Etat ; il en résulte, inversement, outre le total avilissement de l'Etat, que les moyens les plus contraires à la raison et au droit seront mis en œuvre contre l'accusé, car le respect excessif qu'on témoigne à l'intérêt borné de la propriété privée se transforme nécessairement en un mépris absolu de l'intérêt de l'accusé. Or, s'il se confirme ici clairement que l'intérêt privé tend nécessairement à ravalier l'Etat au niveau de ses propres moyens n'est-il pas logique qu'une *représentation des intérêts privés*, des ordres sociaux, veuille et doive ravalier l'Etat au niveau des idées de l'intérêt privé ? Tout Etat moderne, si peu qu'il réponde à son concept, sera obligé de s'exclamer, dès la première tentative pratique d'un tel pouvoir législatif : « Tes voies ne sont pas mes voies, et tes idées ne sont pas mes Idées ».

Dans l'ensemble, il semble que Marx défendît dans tous ses écrits de cette époque une idéologie libérale bourgeoise, quoique non dépourvue de radicalisme³⁶⁰.

Marx ne critique donc pas ici l'idée de l'État, son « concept ». Pour l'instant, dans sa trajectoire intellectuelle, il ne considérait pas la sphère d'État comme un élément susceptible d'être éliminé de la sociabilité humaine et par elle dépassé. Le jeune rédacteur d'articles identifiait l'État comme une catégorie dotée de rationalité, universalité et liberté, capable de concilier les intérêts particuliers en conflit au sein de la société civile. Selon la formule de José Chasin, Marx se rattache au volet classique de la philosophie politique, qui présente une « conception onto-positive de la politicit   »³⁶¹. En d'autres termes, *l'État est un élément essentiel et indéracinable de l'humanité*. Dans la mesure où l'état rationnel insère les individus en tant que citoyens conscients d'une éthique nécessaire à la vie collective, sa structure elle-même possède une fonction transformatrice, capable de dépasser les conflits terrestres inhérents à la vie pratique à travers une activité éducative. Comme il le dit dans une discussion sur l'interférence de la religion dans la vie publique :

Or, la véritable éducation « publique » de l'Etat, c'est avant tout l'existence rationnelle et publique de l'Etat ; même l'Etat éduque ses membres en faisant d'eux de véritables membres de l'Etat, en transformant les buts de l'individu en buts généraux, l'instinct grossier en aspiration morale, l'indépendance naturelle en liberté spirituelle ; c'est que l'individu trouve sa jouissance dans la vie de l'ensemble, et l'ensemble trouve sa jouissance dans la conviction de l'individu. En revanche, l'article de tête ne considère pas l'Etat comme une association d'hommes libres qui s'éduquent mutuellement³⁶².

Par conséquent, sa critique adressée à la Diète rhénane est qu'elle ne se propose pas de « donner à chaque problème matériel une *solution politique*, c'est-à-dire en rapport avec toute la raison de l'état et toute la morale de l'  tat »³⁶³. Cette solution politique serait la résolution du conflit de la manière la plus libre et la plus universelle, surmontant les vicissitudes de la sphère de la société civile. La Diète, au contraire, agit en se rabaissant au niveau et aux finalités de l'intérêt privé : « La Diète s'est donc pleinement acquittée de sa mission. Fidèle à sa vocation, elle a défendu un intérêt particulier bien déterminé et l'a traité comme une fin en soi »³⁶⁴. Pour parvenir à cette fin, ajoute Marx, « tous les organes de l'état deviennent des oreilles, des yeux, des bras et des jamb  s avec lesquels l'intérêt du propriétaire écoute,   pie,

³⁶⁰ M. Atienza, *Marx y los derechos humanos*, Lima, Palestra Editores, 2008, p. 38-40.

³⁶¹ J. Chasin, *Marx: estatuto ontologico e resolu  o metodologica*, op. cit., p. 51.

³⁶² K. Marx, *Liberté de la presse et liberté humaine (1842-1843) in œuvres complètes, tome III – Philosophie*, op. cit., p. 209-10.

³⁶³ *Ibid.*, p. 279.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 278.

calcule, protège, saisit et court »³⁶⁵. Bref, la Diète rhénane s'est révélée être une « *assemblée représentative des intérêts particuliers* »³⁶⁶ ; elle « ravale le pouvoir exécutif, les autorités administratives, la vie de l'accusé, l'idée de l'État, le crime même et la peine au rang d'*instruments matériels de l'intérêt privé* »³⁶⁷ ; le contraire de ce que devrait être un *État rationnel*.

III. Le droit en tant qu' « existence positive de la liberté »

Passons maintenant à une analyse de la conception de Marx sur le droit et la liberté. Les idées contenues dans les articles de la *Gazette Rhénane* sur le droit ressemblent beaucoup à celles qui se rapportent à la politique. Le raisonnement de Marx reste en accord avec celui des juristes et des politologues modernes. Pour ce qui est des sujets juridiques, sa position contraire aux privilèges en vigueur dans l'État prussien est marquante. Pour Marx, le privilège est exactement ce qui est immédiatement contraire au droit. C'est ainsi qu'il considère la division représentative par ordres des diètes provinciales allemandes : « *Les privilèges des ordres provinciaux ne sont pas des droits de la province*. Bien au contraire, les droits de la province cessent précisément à l'instant même où ils deviennent les privilèges des ordres provinciaux »³⁶⁸. Cela est exprimé de façon plus classique quand Marx aborde la question de la loi sur le vol du bois. Dans ce cas, notre jeune auteur se prononce spécifiquement sur diverses questions juridiques. L'objet général de sa critique est l'usage pratique que font les propriétaires terriens du droit positif, le déviant de sa finalité qui est de réaliser la liberté universelle afin de satisfaire leurs intérêts privés. La position de Marx sur l'État prussien est que l'influence des propriétaires fonciers, l'État retire tout ce que l'esprit du droit avait d'éthique pour le transformer en un privilège légal :

Voici comment raisonne le propriétaire pratique : cet article de loi est bon dans la mesure où il sert mon intérêt, car le bien, c'est mon intérêt. Cet article de loi est superflu, nuisible, peu pratique, dans la mesure où, par pur caprice de théorie juridique, on s'aviserait de l'appliquer également à l'accusé³⁶⁹.

Cet esprit « pratique » heurte même des principes de droit processuel déjà reconnus dans le territoire prussien pour appliquer une peine plus grave au « voleur de bois ». La Diète rhénane

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 259-260.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 279.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 275

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 154

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 259

élimine la nécessité qu'une sentence devienne exécutoire afin qu'une peine plus sévère soit appliquée en cas de récidive³⁷⁰. Ainsi l'État transforme-t-il totalement le procès pénal pour qu'il serve à ses intérêts pratiques :

Le jugement n'a de raison d'être que pour constater la récidive. Dans sa convoitise inquiète, **l'intérêt privé considère les formes judiciaires comme des obstacles gênants et superflus imposés par une étiquette tatillonne. Simple préliminaire à l'exécution, le procès ne sert qu'à acheminer plus sûrement l'adversaire vers la prison [...]** En s'acharnant à faire valoir son intérêt personnel, **on se heurte au droit même comme à un obstacle, et c'est en obstacle qu'on traite le droit**³⁷¹.

Concernant encore le droit procédural, Marx souligne le rapport étroit entre la forme et le contenu du droit. C'est le cas par exemple lorsqu'il affirme que, dans la mesure où le législateur crée un droit matériel entièrement en accord avec les intérêts dominants de la société civile, il contraint le juge lui-même à juger de manière totalement partielle. La forme du droit perdrait ainsi toute sa valeur, se rendant vide et devenant simplement un instrument de protection des propriétaires terriens dans le cas prussien :

L'impartialité constitue alors la forme du jugement, elle n'en est qu'une formalité vide, cette bagatelle de pure forme n'a pas de valeur en soi. Suivant cette conception, le droit chinois deviendrait du droit français, si on l'enserrait dans la procédure française, mais le *droit matériel* possède sa *procédure nécessaire, innée*, et tout comme le bâton est nécessaire dans le droit chinois et que la torture fait partie, à titre de forme de procès, de l'ancien code criminel, **le procès public et libre présuppose tout aussi nécessairement un fond intrinsèquement public, dicté par la liberté et non par l'intérêt privé.** [...] à nos yeux, le devoir de tous les Rhénans, et plus particulièrement des juristes rhénans, consiste, dans le moment présent, à consacrer le maximum d'attention au *fond du droit*, pour qu'il ne nous en reste pas finalement le masque vide. **La forme est sans valeur, si elle n'est pas la forme du fond**³⁷².

Les innombrables condamnations de cette forme pratique de concevoir et d'utiliser le droit par les groupes dominants représentés à la Diète rhénane témoignent du fait que le jeune journaliste avait une *conception positive du droit*. À ce stade-ci, une question s'impose : qu'entendait Marx par droit rationnel ? Pour lui, le droit implique égalité et universalité, il englobe les normes objectives devant être appliquées également auprès de tous les citoyens,

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 275 « La commission désire supprimer dans l'article 6 le mot *exécutoire*, car son adoption, en cas de jugement par défaut, offrirait aux voleurs de bois un moyen de se soustraire à toute aggravation de peine, quand il y a récidive ; mais plusieurs députés protestent en faisant remarquer qu'il faut s'opposer à l'abandon proposé de l'expression *jugement exécutoire* dans l'article 6 du projet [...] Le rapporteur réplique qu'"étant donné que l'ensemble constitue une loi d'exception, on peut bien y admettre une *disposition exceptionnelle* telle qu'elle est proposée". 'La proposition de la commission tendant à la suppression du terme 'exécutoire' est adoptée.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 276-277

³⁷² *Ibid.*, p. 277

indépendamment de leur classe sociale, qu'ils soient propriétaires ou pas³⁷³. En outre, le droit est identifié en tant que liberté. Dans ce sens, la loi est un moyen de reconnaissance légale de la liberté ;³⁷⁴ c'est l'outil que possède l'État d'attester et de rendre impersonnelle la liberté déjà existante dans le monde objectif.

À la vérité, les lois sont les normes positives, lumineuses et universelles dans lesquelles la liberté a conquis une existence impersonnelle, théorique, indépendante de l'arbitraire des individus. Un code est la bible de la liberté d'un peuple³⁷⁵.

Malgré toute cette apologie de la loi, Marx ne l'identifie pas au droit. Parfois, la loi correspond au droit, plus précisément quand elle est « existence positive de la liberté »³⁷⁶. Dans ce cas-là, la loi est l'apothéose de la liberté, puisqu'elle est le moment où la liberté s'est déclarée comme une condition universelle des individus d'une nation déterminée. Toutefois, quand les législations ne correspondent pas à ces qualités d'universalité, d'égalité et de liberté, il ne s'agit plus de droits, mais d'une utilisation de la forme légale pour commettre des abus³⁷⁷.

Par conséquent, nous ne pouvons comprendre la conception positive du droit présent chez le jeune Marx en prenant simplement comme base le droit positif. Certes, il y a une constante opposition aux privilèges dans ses articles de la *Gazette Rhénane*. Le système juridique qui contient des privilèges ne pourrait jamais atteindre la forme de loi universelle à cause de son contenu inévitablement partiel et limité³⁷⁸. Mais il n'y a pas de condamnation en soi du droit coutumier. Dans sa critique de la réalité allemande, notre auteur se demande comment les législations « à demi modernes » de la Prusse, lorsqu'elles jugent de manière égale certains types de propriété tels que les bois et les couvents, traitent différemment les droits de la noblesse et ceux de la pauvreté, négligeant le caractère incertain de ces propriétés. Par

³⁷³ *Ibid.*, p.272 : « Cependant, le principe reconnu, c'est 'le sentiment de justice et d'équité qui veut qu'on défende l'intérêt du propriétaire de la forêt', et ce sentiment-là est directement opposé au sentiment de justice et d'équité qui veut qu'on défende l'intérêt du propriétaire de la vie, du propriétaire de la liberté, du propriétaire de l'humanité, du propriétaire de l'Etat, de l'homme qui n'est propriétaire que de lui-même ».

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 175. « La loi de la presse est donc la reconnaissance légale de la liberté de la presse ».

³⁷⁵ *Ibid.*, *idem*.

³⁷⁶ *Ibid.*, *idem*. « La loi sur la presse est une loi réelle, parce qu'elle est l'existence positive de la liberté. [...] Elle est du droit, parce qu'elle est existence positive de la liberté ».

³⁷⁷ *Ibid.*, p.174. « Dans la loi sur la presse, c'est la liberté qui punit ; dans la loi de censure, c'est à liberté qui est punie. La loi de censure est une loi de suspicion contre la liberté. La loi sur la presse est un vote de confiance que la liberté s'accorde à elle-même. La loi sur la presse punit l'abus de la liberté. La loi de censure punit la liberté comme un abus. Elle traite la liberté en criminelle, car ne considère-t-on pas, dans toutes les sphères, comme une peine infamante le fait d'être placé sous surveillance policière ? La loi de censure n'a de la loi que la forme ».

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 243 « Les nobles droits coutumiers se refusent par leur fond à la forme de la loi générale. Produits de l'absence de loi, ils ne peuvent prendre forme de loi. Répugnant par leur fond à la forme de la loi, à l'universalité et à la nécessité, ces droits coutumiers prouvent justement qu'ils sont des injustices coutumières qu'il importe non de faire valoir en opposition à la loi, mais d'abroger et même, occasionnellement, de châtier parce que contraires à la loi ».

exemple, la sécularisation des propriétés des couvents lui paraît juste, mais rien n'a été fait pour compenser la perte du soutien que les pauvres recevaient des couvents. Il se produit la même chose concernant les bois, qui n'étaient pas propriété commune, ni même propriété privée. Qu'a fait la législation prussienne de ce « mélange de droit privé et de droit public, tel que nous le rencontrons dans toutes les institutions du Moyen Âge » ?³⁷⁹ Elle a oublié, du fait de cette « nature bâtarde, dualiste et divisée », « qu'il existe des objets de la propriété » qui sont sujets au « droit d'occupation de la classe que ce même droit exclut précisément de toute autre propriété »³⁸⁰. En d'autres termes, le résultat de l'application de cette législation produite à ce moment-là est toujours l'exclusion des pauvres qui avaient le droit d'occuper et d'utiliser ces propriétés pour maintenir et reproduire leur existence.

Pour dépasser cette injustice organisée par l'État prussien contre les pauvres, Marx revendique le droit coutumier, non seulement germanique, mais le droit coutumier universel³⁸¹. Pour lui, ces coutumes historiques de la classe pauvre ont eu la capacité de saisir l'essence réelle de la propriété afin de lui donner un usage en accord avec le droit. Autrement dit, l'« instinct de droit » de la classe pauvre n'a pas seulement en vue de satisfaire une nécessité naturelle, mais il la satisfait de manière libre, sans léser le riche propriétaire. Dans le cas du ramassage du bois mort utilisé pour les besoins de chauffage et de cuisson, le pauvre éprouve une affinité avec la pauvreté naturelle, il ne s'approprie pas de la richesse « physique et organique » de l'arbre vivant. D'ailleurs, il ramasse des branchages morts, sans dérober nulle part de la richesse au propriétaire³⁸². Dans ce sens, Marx affirme que la forme de droit coutumier est, pour les

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 244-246. « Il suffit de peu de réflexion pour mesurer toute la *partialité* avec laquelle les législations éclairées ont traité et ont dû forcément traiter les *droits coutumiers des pauvres*, dont les différents *droits germaniques* sont sans doute la source la plus riche. [...] L'entendement a supprimé les formes bâtardes et imprécises de la propriété en utilisant les catégories existantes du droit privé abstrait, dont le schéma se présentait dans le droit romain. Et l'entendement législatif se croyait d'autant plus autorisé à libérer cette propriété indécise de ses obligations envers la classe des plus pauvres, qu'il en supprimait également les privilèges publics. Il oubliait cependant que, même du strict point de vue du droit privé, on était en présence d'un double droit privé, celui du propriétaire et celui du non-propriétaire, sans compter que nulle législation n'a aboli les privilèges que le droit public accordait à la propriété, mais qu'elle les a simplement dépouillés de leur caractère hasardeux pour leur conférer un caractère civil ».

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 246.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 242. « Nous revendiquons pour les pauvres le *droit coutumier*, plus exactement un droit coutumier qui n'est pas celui d'un lieu, mais un droit coutumier qui est celui de la pauvreté dans tous les pays. Nous allons plus loin encore et nous soutenons que, par sa nature, le droit coutumier *ne peut être que* le droit de cette masse élémentaire qui ne possède rien ».

³⁸² *Ibid.*, p. 246. « On pourra constater que les coutumes, qui sont des coutumes de l'ensemble de la classe pauvre, savent toujours, avec un sûr instinct, prendre la propriété par son côté *indéterminé*, et l'on apprendra non seulement que cette classe tend instinctivement à satisfaire un besoin de nature, mais qu'elle aspire tout autant à satisfaire un instinct de droit. Le bois mort va nous servir d'exemple. Il n'a pas plus de lien organique avec l'arbre vivant que la dépouille du serpent n'en a avec le serpent. Dans le contraste des ramilles et rameaux secs, brisés, séparés de la vie organique, et des arbres aux fûts solidement enracinés, gorgés de sève, s'assimilant organiquement l'air, la

pauvres, sa forme naturelle. Car, étant donné que l'État n'est pas rationnellement organisé et que, par conséquent, il ne réalise pas encore sa vocation éthique de surmonter les conflits de la société civile, l'existence des pauvres continue à être une coutume de cette société elle-même.

Ainsi survit, dans ces coutumes de la classe pauvre, un sens instinctif de la justice ; leur racine est positive et légitime, et la forme du *droit coutumier* est ici d'autant plus naturelle que **l'existence de la classe pauvre a été jusqu'à ce jour une simple coutume de la société civile, qui n'a pas encore acquis un rang adéquat dans l'organisation consciente de l'État**³⁸³.

N'ayant pas de forme légale, le droit coutumier des pauvres est donc qualifié comme un droit par le jeune penseur allemand. Même si elles n'atteignent pas encore la forme « impersonnelle, théorique, indépendante de l'arbitraire des individus », les coutumes des pauvres ne sont pas contraires à la forme légale³⁸⁴. Le droit coutumier des pauvres présente les mêmes attributs que Marx a utilisé pour évaluer les lois sur la presse allemande. C'est à partir de la comparaison de ceux-ci avec les privilèges (« *coutumes contraires au droit* ») que Marx va défendre les droits humains. Pour notre auteur, le monde moderne est un monde humanisé, régi par un droit rationnel. Cette définition de ce qu'est l'humain inclut une notion évolutive, par laquelle l'humanité sort d'un stade de pure animalité et commence à se reconnaître en tant que genre. Dans un stade antérieur, le féodalisme, l'ensemble de l'humanité est « compartimenté », considéré simplement en tant qu'espèce partagée en plusieurs races. Dans ce monde, l'inégalité elle-même entre les individus est fixée par la loi, à partir des privilèges octroyés à certains rangs. Du fait de son manque d'universalité, empêchée par le traitement inégal entre les rangs, les privilèges sont contraires au droit et à la nature humaine elle-même³⁸⁵.

En revanche, dans un monde humanisé, tous les êtres humains sont traités de façon indifférenciée. Le concept de personne est alors universalisé non seulement par la religion chrétienne, mais encore par la politique et par le droit. *C'est à partir de ce lien entre nature*

lumière, l'eau et la terre pour les incorporer dans leur propre forme et dans leur vie individuelle, la nature elle-même figure en quelque sorte le contraste de la pauvreté et de la richesse. C'est une image physique de la pauvreté et de la richesse. La pauvreté humaine ressent cette affinité, et de ce sentiment d'affinité elle dérive son droit de propriété ; et si elle reconnaît la richesse physique et organique du propriétaire par préméditation, elle revendique en revanche la pauvreté physique pour le besoin et ses hasards ».

³⁸³ *Ibid.*, p. 247.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 244. « Toutefois, si ces nobles droits coutumiers sont des coutumes contraires à la notion du droit rationnel, les droits coutumiers de la misère sont des droits contraires à la coutume du droit positif. Ce n'est pas contre la forme légale que leur fond se raidit ; il se raidit plutôt contre sa propre difformité. Il n'a pas en face de lui la forme de la loi, car cette forme, il ne l'a pas encore atteinte ».

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 242. « Par ce qu'on nomme coutumes des privilégiés, on entend généralement des *coutumes contraires au droit*. La date de leur naissance se situe dans la période où l'histoire de l'humanité constitue une partie de l'*histoire naturelle* et où, confirmant la légende égyptienne, tous les dieux se cachent sous des figures d'animaux. L'humanité se présente divisée en un nombre de races animales dont le lien n'est pas l'égalité, mais l'inégalité, une inégalité fixée par les lois ».

*humaine et universalité du droit que Marx défend les droits humains*³⁸⁶. Nous avons abordé précédemment le lien entre droit et liberté – il réapparaît dans cette discussion. Le droit humain prend le contre-pied des privilèges dans la mesure où ceux-ci n'assurent la liberté qu'à une classe particulière, alors que les droits humains se portent garant de la liberté universelle de la nature humaine³⁸⁷. Le droit humain est la confirmation propre de l'existence de la liberté. Dans un monde réglementé de manière humaine, les individus seraient libres de se différencier dans le domaine personnel, garantissant l'égalité dans le domaine social et politique :

Un monde d'où la liberté est bannie réclame des droits d'asservissement, car si **le droit humain confirme l'existence de la liberté**, le droit animal confirme l'existence de la servitude. La *féodalité*, au sens le plus large, c'est le *règne de l'esprit animal*, le monde de l'humanité divisée, par opposition au monde de l'humanité qui se différencie elle-même, dont l'inégalité n'est rien d'autre que la réfraction des couleurs de l'égalité³⁸⁸.

Nous avons ici une affirmation claire du rapport entre droit, liberté et égalité dans la pensée du jeune Marx. Le journaliste se rattache à la tradition politique moderne qui attribue un élément émancipateur au droit. Dans le monde féodal animalisé, à partir de la figure des privilèges, la liberté et l'égalité ne pouvaient exister que de façon particulière, entre individus de la même caste ou du même rang³⁸⁹. Alors que, dans un monde humanisé, régi par le droit humain, la liberté atteint sa réalisation universelle. Cela présuppose une humanité libérée des privilèges et de la servitude, généralisant la figure du citoyen entre tous les êtres humains et permettant la différenciation entre eux dans le domaine personnel. Tel est le contenu humain du droit, qui, à partir de sa positivité législative, atteindrait sa forme authentique³⁹⁰.

Pour résumer, nous avons abordé sous ce titre la période de la pensée jus-politique marxienne que nous pouvons qualifier de « libérale », étant donné sa défense des thèses politiques modernes et sa participation directe dans le mouvement libéral allemand. Qui plus

³⁸⁶ V. Sartori, « Política, Gênero humano e direitos humanos na formação do pensamento de Karl Marx », *op. cit.*, p. 10.

³⁸⁷ K. Marx, *Liberté de la presse et liberté humaine (1842-1843) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 162-164. « Pour sauver les libertés particulières du privilège, ils proscrivent la liberté universelle de la nature humaine. [...] La liberté est à ce point essentielle aux hommes que même ses adversaires la réalisent, tout en combattant sa réalité ; qu'ils voudraient s'approprier comme parure très précieuse ce qu'ils ont rejeté comme parure de la nature humaine. Nul homme ne combat la liberté ; tout au plus combat-il la liberté des autres. Toute espèce de liberté a donc toujours existé, mais tantôt comme un privilège particulier, tantôt comme un droit universel ».

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 242.

³⁸⁹ *Ibid.*, *idem.* « La seule égalité qui émerge dans la vie réelle des animaux, c'est l'égalité d'un animal avec les autres animaux de son espèce déterminée, l'égalité de l'espèce déterminée avec elle-même, mais non pas l'égalité du genre. Le genre animal lui-même se manifeste dans le comportement hostile des différentes espèces animales, qui font valoir les unes contre les autres leurs propriétés particulières et *distinctives* ».

³⁹⁰ *Ibid.*, *idem.* « Quand la loi est réellement loi, quand elle est présence de la liberté, elle est existence réelle de la liberté de l'homme ».

est, dès le début de sa formation intellectuelle, le jeune penseur n'esquiva guère le débat public. Pour lui, la philosophie avait une fonction sociale très claire et devait se joindre au mouvement politique libéral contre le conservatisme religieux dominant en Prusse. L'émancipation allemande ne pouvait être atteinte que par le truchement de la raison présente dans la philosophie. Cette conception demeurera tout au long de son expérience de journaliste à la *Gazette Rhénane*. Dans ce journal, Marx réalisa son « apprentissage politique »³⁹¹, il s'est positionné sur les questions politiques et sociales les plus importantes de la Prusse en tant que libéral radical. Dans le but de rationaliser la réalité prussienne, il a adopté une approche juridique et philosophique pour analyser ces questions en vue de défendre la liberté et l'égalité sous divers aspects³⁹². Nous nous sommes penchés principalement sur la défense de la liberté de la presse, de la liberté politique et de l'égalité juridique. Dans toutes ses prises de position sur ces thèmes liés à la question de l'émancipation, Marx a toujours considéré le droit comme étant un moment de confirmation ou de réalisation de la liberté humaine. Il n'y a guère de constatation qui soit plus claire que celle de l'auteur lui-même sur le thème des droits humains : « Le droit humain confirme l'existence de la liberté »³⁹³. Sans nul doute, à ce moment de son œuvre, Marx présente une conception positive du droit où celui-ci ne se trouve nullement en contradiction avec l'émancipation humaine. Son combat tourné vers la liberté allemande, par la modernisation de ses institutions et par l'égalité sociale, garde toujours le droit comme paramètre et point d'arrivée du développement social.

Un sujet mérite réflexion avant que nous ne passions au titre suivant : nous ne trouvons, dans les textes de la *Gazette Rhénane*, aucune critique concernant le droit de propriété. Ce qui fait alors l'objet de sa critique, ce sont les conséquences néfastes de son abus réglé par le caractère unilatéral de l'« entendement législatif » dans la transition du droit médiéval vers les codifications légales, lesquelles ont ignoré que les pauvres possédaient le droit d'occupation de certains types de propriété. La solution revendiquée serait l'accueil du droit coutumier des pauvres par l'État qui, s'il reconnaissait le contenu humain de ce droit, donnerait une forme légale et rendrait la liberté indépendante de l'arbitre individuel. Soulignons aussi que sa première incursion dans les questions économiques a plongé le jeune penseur dans une nouvelle crise intellectuelle qui menaçait principalement sa compréhension du rapport entre la politique (et, conséquemment, le droit) et les questions sociales. C'est exactement du rapport entre le

³⁹¹ E. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, op. cit., p. 71.

³⁹² J. D. L. Trindade, *História social dos direitos humanos*, São Paulo, Editora Peiropolis, 2011, p. 43.

³⁹³ K. Marx, *Liberté de la presse et liberté humaine (1842-1843) in œuvres complètes, tome III – Philosophie*, op. cit., p. 242.

politique et le social dont Marx va s'occuper après son départ de la *Gazette Rhénane* et dont les résultats auront un impact considérable sur sa pensée concernant les droits humains³⁹⁴.

³⁹⁴ K. Marx, *Critique de l'économie politique*, (1859) in *œuvres complètes*, tome I – *Economie*, op. cit., p. 271.

TITRE 2

RUPTURE ET CRITIQUE DES DROITS DE L'HOMME (1843-1844)

La lutte pour la réalisation des droits de l'homme et de l'État rationnel par le biais du journalisme libéral a laissé des traces profondes dans la pensée de Marx. On peut dire que l'échec subi par Marx à cause de l'association entre les propriétaires fonciers et l'État prussien l'a amené à une deuxième crise intellectuelle, qui a été totalement déterminante pour l'évolution ultérieure de sa pensée. Au sortir de cette crise, Marx rompra avec son libéralisme politique, basé principalement sur la pensée de Hegel, pour créer une vision innovatrice des catégories juridiques et politiques. Cette nouvelle trajectoire commence par une critique de l'État moderne (Chapitre 3) pour ensuite condamner la sociabilité moderne dans son ensemble à travers la figure des droits de l'homme (Chapitre 4).

CHAPITRE 1

LE DÉVELOPPEMENT DU DÉBAT PHILOSOPHIQUE ALLEMAND ET LA CRITIQUE DE L'ÉTAT MODERNE

Après son départ de la *Gazette Rhénane* à l'âge de 25 ans, Karl Marx commence un processus profond de transformation dans sa pensée. L'obligation de donner son point de vue sur les dits « intérêts matériels » qu'il a affrontés en tant que journaliste a semé plusieurs doutes dans l'appareil conceptuel que lui-même utilisait pour traiter des questions politiques. La « philosophie du droit » de Hegel, qui était la base de sa pensée, était devenue son objet central d'analyse critique pour refonder la façon de comprendre le rapport entre la politique et les intérêts matériels³⁹⁵. Il va profiter des quatre mois de sa lune de miel dans la station balnéaire de Kreuznach pour tenter de résoudre ces questions qui tourmentaient sa réflexion. Outre son incursion dans le champ de la théorie politique, le jeune penseur va renforcer sa relation avec d'autres intellectuels, principalement avec Arnold Ruge, afin de fonder une revue et poursuivre son combat politique contre le conservatisme. Au cours de cette période, Marx ne présente pas une réflexion spécifique sur les droits humains mais ce processus de profonde transformation de sa pensée politique est essentiel pour la compréhension de sa théorie innovatrice sur le rapport entre les droits humains et l'émancipation qu'il formulera par la suite.

Pour expliciter cette évolution fondamentale de la pensée de Marx, il est nécessaire d'exposer le fondement philosophique de ce tournant intellectuel, à savoir la pensée de Feuerbach (Section 1), puis d'analyser les implications de ce nouveau matérialisme allemand dans la critique de la philosophie du droit de Hegel effectuée par Marx (Section 2).

³⁹⁵ K. Marx, *Critique de l'économie politique*, (1859) in *œuvres complètes*, tome I – *Economie*, op. cit., p. 272.

SECTION 1 – LA « RÉVOLUTION THÉORIQUE RÉELLE »³⁹⁶ DE FEUERBACH DANS LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE

Après la fin de la *Gazette Rhénane*, les intellectuels allemands se divisent encore plus radicalement. D'un côté, les *Affranchis de Berlin* se détournent davantage des débats politiques et se mettent à placer l'autonomie absolue de l'individu et l'athéisme au premier plan de leurs revendications. Ce mouvement les conduit de plus en plus vers l'anarchisme et l'individualisme. De l'autre côté, Marx, Ruge, Hess et Engels cherchent les moyens de continuer leur lutte pour la liberté et le progrès social. Pour ce groupe, l'année 1843 sera marquée par la tentative de fonder une revue, qui ne sera publiée qu'en 1844, les *Annales Franco-allemandes*³⁹⁷. Entre-temps, ils seront profondément influencés par la philosophie de Ludwig Feuerbach, le premier philosophe à avoir développé une critique de l'ensemble de la philosophie de Hegel. Cela poussera une partie de ce groupe vers une critique radicale de l'État moderne et de la philosophie de Hegel. Les principaux apports de la philosophie de Feuerbach à la pensée politique de Marx sont au nombre de deux : la critique de la pensée spéculative (I) et sa théorie de l'aliénation (II).

I. La critique de la spéculation

Feuerbach est généralement considéré comme un penseur de la gauche hégélienne parce qu'il s'est proposé de développer la philosophie de Hegel, la considérant comme inachevée. Cependant, moins préoccupé avec la création d'une philosophie de l'action, le philosophe n'a pas participé à la lutte politique en vue du progrès en Allemagne. Et pendant tout le temps de résistance contre la monarchie prussienne dans les journaux, il est demeuré isolé à Bruckberg, un petit village allemand³⁹⁸. En dépit de son isolement, son activité philosophique n'a pas été stérile pour la société allemande. En 1841, il publiait déjà un livre polémique qui a influencé une grande partie des jeunes hégéliens dans les discussions sur la religion, *L'essence du christianisme*³⁹⁹. Pourtant, l'aspect le plus important pour la présente étude, l'influence de

³⁹⁶K. Marx, *Économie et Philosophie (1844) in œuvres complètes, tome II – Économie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1962, p. 5.

³⁹⁷ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome II – Du libéralisme démocratique au Communisme – La « Gazette Rhénane » et les « Annales Franco-allemandes » 1842-1844*, op. cit., p. 106, p. 222.

³⁹⁸ C. Frederico, *O jovem Marx, as origens da ontologia do ser social 43-44*, op. cit., p. 25.

³⁹⁹ F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, op. cit., p.25 : « L'enthousiasme fut général, nous fûmes tous momentanément des feuerbachiens ».

Feuerbach dans la pensée de Marx, s'est exercé surtout après la publication des *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, c'est-à-dire au début de 1843⁴⁰⁰.

La contribution de ce philosophe répond à la conception critique de Hegel que Marx a présentée dans sa thèse de doctorat, la critique des principes de la philosophie du maître Hegel, le « spéculatif *par excellence* »⁴⁰¹. Feuerbach sera le premier à tenter de créer une philosophie originale en opposition à l'idéalisme de Hegel. C'est pourquoi la première question qu'il lui fallait résoudre était celle du point de départ de la logique de Hegel : son concept d'Être. Plus spécifiquement, dans la spéculation, on part d'un être indéterminé, universellement abstrait, séparé de toute détermination. Autrement dit, « Hegel part de la pensée pure, qui est une pensée vide, sans contenu réel. [...] Hegel ne part pas de l'Être, mais de la pensée de l'Être »⁴⁰². En rejetant l'être concret ou la nature comme point de départ, ce mode de raisonnement n'était pas capable d'atteindre la connaissance du réel, juste de prouver ses propres thèses.

La marche suivie jusqu'ici par la philosophie spéculative de l'abstrait au concret, de l'idéal au réel est une marche à rebours. On n'arrive jamais par cette voie à la *réalité vraie*, mais toujours, au contraire, à la *réalisation de ses propres abstractions*⁴⁰³.

Contre cette vision de monde inversé, Feuerbach revendique que la philosophie du futur devrait suivre le chemin contraire de la tradition de l'idéalisme allemand : elle devrait partir de la nature et de l'homme dans leur réalité concrète pour aboutir à l'unité des concepts. Ainsi, l'union entre la science et la philosophie serait réalisée et la connaissance du réel serait atteinte⁴⁰⁴. De la sorte, il serait possible de concevoir la réalité des relations humaines comme le droit, la liberté ou la personnalité⁴⁰⁵.

À partir de cette analyse, Feuerbach va opérer une inversion de la pensée de Hegel sur la question essentielle de la philosophie allemande, à savoir le rapport entre être et pensée. Pour Hegel, la pensée est le moteur du développement. L'Être et la nature eux-mêmes sont créés par la pensée ; ils sont les objets de la pensée qu'est le sujet. Pour Feuerbach, cette réflexion

⁴⁰⁰ G. Lukács, *Le jeune Marx : Son évolution philosophique de 1840 à 1844*, op. cit., p. 43.

⁴⁰¹ K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841)* in *œuvres complètes*, tome III – Philosophie, op. cit., p. 13-14.

⁴⁰² E. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, op. cit., p. 86.

⁴⁰³ L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Paris, Librairie Internationale, 1864, p. 381.

⁴⁰⁴ L. Feuerbach, *Manifestes Philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1973, p. 125 : « Toutes les sciences doivent se fonder sur la nature. Tant qu'elle n'a pas trouvé sa base naturelle, une théorie n'est qu'une hypothèse. [...] La philosophie doit à nouveau s'unir aux sciences de la nature, et les sciences de la nature à la philosophie ».

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 126 : « Toute spéculation sur le Droit, la Liberté, la Personnalité faite sans l'homme, en dehors ou même au-dessus de lui est une spéculation dépourvue d'unité et de nécessité, qui n'a ni substance, ni fondement, ni réalité. C'est l'homme qui constitue l'existence de la Liberté de la Personnalité, du Droit ».

spéculative sur le monde n'est que la dernière expression de la théologie. Il propose de laisser de côté cette façon abstraite de concevoir le monde et de créer une ontologie antithétique à la philosophie classique allemande. Pour lui, « le vrai rapport de la pensée à l'être se réduit à ceci : l'être est le sujet, la pensée le prédicat. La pensée provient de l'être, et non l'être de la pensée, etc »⁴⁰⁶. Cette affirmation représente le fondement du matérialisme allemand et la critique initiale de toute structure de l'idéalisme. Pour le dire encore différemment, cette nouvelle vision de monde reconnaît la primauté de la réalité objective, concrète et sensible. Le monde extérieur à la conscience existe antérieurement et indépendamment des idées. L'intuition sensible est l'instrument qui est capable de guider la philosophie dans son itinéraire jusqu'à la vérité concrète. Cette critique de la vision hégélienne du monde a eu un impact considérable sur Marx, qui se l'est appropriée pour approfondir ses études politiques.

II. La théorie de l'aliénation

Marx profitera d'une bonne partie de cette inversion feuerbachienne pour réaliser sa propre critique de la philosophie du droit de Hegel. Mais, au-delà de l'inversion matérialiste opérée par Feuerbach, une autre de ses théories fera partie de la base intellectuelle de notre penseur. Il s'agit de la théorie de l'aliénation, développée à partir du recours à l'inversion matérialiste pour l'étude de la religion⁴⁰⁷. À partir de ce procédé, le philosophe de Bruckberg arrive à dévoiler la « vérité pure et nue » de la religion et peut comparer de nouveau le mécanisme de la religion à celui de la philosophie spéculative, étant donné que le point de départ de Hegel est le principe d'abstraction. Ainsi l'idéalisme apparaît-il comme le fruit de « l'aliénation philosophique ». Si l'on part de l'abstraction et que l'on tente de comprendre l'homme en dehors de lui-même, au-delà de l'homme dans ses rapports concrets avec la nature, le résultat est une connaissance aliénée, étrangère à l'homme réel⁴⁰⁸.

La première observation du philosophe sur la question est que la méthode matérialiste permettrait à la réflexion d'arriver au fondement de la religion. Il en vient ainsi à constater que

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 108-109 : « La méthode de la critique réformatrice de la philosophie spéculative en général ne se distingue pas de la méthode déjà employée dans la philosophie de la religion. Nous n'avons qu'à faire du prédicat le sujet, et de ce sujet l'objet et le principe, nous n'avons donc qu'à renverser la philosophie spéculative, pour avoir la vérité dévoilée, la vérité pure et nue ».

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 107 : « Abstraire c'est poser l'essence de la Nature en dehors de la Nature, l'essence de l'homme en dehors de l'homme, l'essence de la pensée en dehors de la pensée. La philosophie hégélienne a rendu l'homme étranger à lui-même en fondant son système sur ce procédé d'abstraction ».

dans la nature, seul l'homme possède une religion, de sorte que le phénomène religieux est le fruit de la conscience, la seule qualité particulière de l'humanité. Seul l'homme est capable de réfléchir consciemment sur sa propre espèce, de se mettre à la place d'un autre homme et d'avoir conscience de la société en tant que « genre humain ». Mais, dans le domaine religieux, il le fait sous forme de rêve, le « rêve de l'esprit humain »⁴⁰⁹.

Feuerbach fait valoir que cette caractéristique de la religion est révélée par le christianisme. Dans cette religion, le Christ est l'être humain pourvu des meilleures qualités qui ne se retrouvent pas dans la nature : justice, amour, bonté, etc. Il représente les attributs qui sont particuliers à l'espèce humaine. La religion en général a recours à ce procédé d'abstraction. Pour prendre conscience de son espèce, l'homme se projette dans un concept divin qui va le représenter. Il projette ses propres attributs dans une figure fictive. Dieu apparaît comme l'essence de l'homme objectivée, séparée de l'homme⁴¹⁰. Le problème de cette forme d'aliénation est que l'homme ne parvient pas à reconnaître ses propres attributs comme lui appartenant. Il entre en rapport avec son essence comme si elle lui était étrangère. Toute la richesse de l'homme ne lui appartient pas, mais n'appartient qu'à un Dieu. Ainsi, pour Feuerbach, à partir de l'aliénation religieuse, l'homme se transforme-t-il en créature de sa création⁴¹¹.

Face à cette condition de soumission, Feuerbach propose une solution, certes équivoque. Pour se libérer, dit-il, l'homme doit remplacer le culte de Dieu par celui du genre humain. Il prend la défense des valeurs chrétiennes avec une conscience athée et déclare que la suppression de cette aliénation religieuse se fera au moyen de la philosophie, en la subordonnant à la raison humaine. Pour lui, la philosophie serait une nouvelle religion qui mettrait en place l'homme comme puissance créatrice. « Ce qui aujourd'hui est tenu comme athéisme sera tenu demain comme religion »⁴¹². En bref, Feuerbach a beau être allé au-delà de Hegel dans son innovation philosophique, il n'empêche que sa façon d'agir correspondait encore à celle des jeunes hégéliens, se bornant à la clarification comme forme d'émancipation⁴¹³.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 31.

⁴¹⁰ C. Frederico, *O jovem Marx, as origens da ontologia do ser social* 43-44, São Paulo, Expressão Popular, 2009, p. 43.

⁴¹¹ *Ibid.*, *idem*.

⁴¹² L. Feuerbach, *Manifestes Philosophiques*, *op. cit.*, p. 141.

⁴¹³ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome II – Du libéralisme démocratique au Communisme – La « Gazette Rhénane » et les « Annales Franco-allemandes » 1842-1844*, *op. cit.*, p. 341. « Considérant que la tare fondamentale de la société était l'aliénation en Dieu des qualités éminentes de l'espèce

Bien que Feuerbach ne présente aucune innovation dans sa façon d'émanciper le peuple allemand, Marx attribue une immense importance à la critique faite par Feuerbach de la philosophie de Hegel et de la religion. La critique de l'aliénation religieuse apparaît dans l'un de ses premiers textes publiés sur la misère allemande après avoir quitté la Gazette Rhénane, en tant que condition élémentaire pour une philosophie émancipatrice : « Pour l'Allemagne, *la critique de la religion* est pour l'essentiel achevée, et la critique de la religion est la condition de toute critique »⁴¹⁴. Il résume ainsi la critique de Feuerbach contre la religion :

Voici le fondement de la critique irréligieuse : **c'est l'homme qui fait la religion, et non la religion qui fait l'homme**. À la vérité, la religion est la conscience de soi et le sentiment de soi de l'homme qui, ou bien ne s'est pas encore conquis, ou bien s'est déjà de nouveau perdu⁴¹⁵.

La révolution philosophique de Feuerbach, de caractère « humaniste et naturaliste positive »⁴¹⁶, est la suivante : à partir de son intervention dans le débat allemand, le monde humain ne peut plus être pensé comme œuvre d'une raison absolue ou simplement de Dieu. L'être humain doit reconnaître que les rapports sociaux et principalement les idées (là est le point central de Feuerbach) sont des créations des hommes eux-mêmes. Mais le souci principal de Marx n'était plus la religion. Ce qui le préoccupait réellement, c'étaient les problèmes qui empêchaient l'homme d'être libre au-delà de la conscience, dans la vie pratique. En 1843, les grandes difficultés que Marx constatait étaient l'État et le droit. Ceux-ci étaient tenus comme des « *formes profanes* » de l'aliénation qui devaient être comprises dans leur concrétion comme des créations humaines à partir de la critique. C'est pourquoi il ajoute dans le même texte :

C'est donc la *tâche de l'histoire*, une fois l'au-delà de la vérité disparu, d'établir la vérité de l'ici-bas. **Et c'est tout d'abord la tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, de démasquer l'aliénation de soi dans ses formes profanes, une fois démasquée la forme sacrée de l'aliénation de l'homme. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie, en critique de la politique**⁴¹⁷.

humaine, qui, en faisant de Dieu l'incarnation illusoire de celle-ci, sépare l'homme de la collectivité et fait de lui un individu isolé et égoïste, Feuerbach pensait que la tâche primordiale, qui se posait à l'humanité, était de rendre à l'homme, par l'abolition de la religion, les qualités de l'espèce aliénées en Dieu et de lui permettre ainsi, en l'intégrant à nouveau dans la collectivité, de mener une vie conforme à sa vraie nature ».

⁴¹⁴ K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), in *œuvres complètes, tome III – Philosophie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982, p. 382.

⁴¹⁵ *Ibid.*, *idem*.

⁴¹⁶ K. Marx, *Économie et Philosophie* (1844) in *œuvres complètes, tome II – Économie*, op. cit., p. 5.

⁴¹⁷ K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), in *œuvres complètes, tome III – Philosophie*, op. cit., p. 382.

C'est à partir de l'assimilation critique de cette énorme innovation philosophique entreprise par Feuerbach que Marx entreprend sa critique de la philosophie du droit d'Hegel.

SECTION 2 – CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT DE HEGEL

La lecture de Feuerbach faite par Marx ouvre la voie à l'expansion de sa pensée politique au-delà des formulations hégéliennes. Si le jeune auteur, avant l'expérience journalistique, était en désaccord avec son maître en ce qui concerne la forme politique de la communauté humaine (la monarchie constitutionnelle pour Hegel), il se rendra compte que tout le contenu de la réflexion de Hegel sur la politique était inversé. Le jeune homme s'appuiera ensuite sur le concept d'aliénation tel que formulé par Feuerbach pour examiner les questions politiques, en formulant une théorie de l'aliénation politique (I). Sachant que Marx est toujours préoccupé par la question de la liberté, il ne lui suffit pas de condamner le présent ; il lui faut aussi trouver les moyens pour l'humanité de s'émanciper. À cette époque, Marx propose la forme d'une « vraie démocratie » afin que la souveraineté et la liberté du peuple puissent se concrétiser (II).

I. L'aliénation politique

C'est à travers le concept d'aliénation politique que Marx découvre l'oppression de la politique moderne sur les individus. Nous expliciterons le processus d'élaboration de ce concept en partant de la découverte marxienne de l'inversion de la relation entre la société civile et l'État dans la philosophie hégélienne (A), pour ensuite passer à la critique par Marx du principe de représentation présent dans l'État moderne (B).

A) L'usage de Feuerbach dans l'analyse de la philosophie du droit de Hegel

Contrairement au philosophe de Bruckberg, Marx affirme très précocement la nécessité de l'union entre la théorie et la pratique. En l'Allemagne au début de la décennie de 1840, ces deux pôles étaient concrètement la philosophie et le « parti libéral ». Du fait de sa position d'intellectuel impliqué dans les problèmes quotidiens du peuple allemand, son départ de la *Gazette Rhénane* vers son « cabinet d'études » n'a pas eu pour but une mise à distance des questions politiques. Son objectif, en analysant du point de vue critique la philosophie du droit de Hegel, était d'avancer dans sa compréhension du rapport de l'État avec les problèmes sociaux. Du côté de Feuerbach, sa faible disposition intellectuelle à comprendre les tensions politiques de la société allemande le mène à une conception totalement ingénue de la politique

et de l'État prussien, adoptant pratiquement la même formulation que Hegel⁴¹⁸. C'est la raison pour laquelle le jeune Karl Marx ne pouvait s'approprier la philosophie de Feuerbach que de manière critique. Dès le début, il a adhéré à ses propositions avec réserve, comme il l'exprime dans une lettre à Ruge en mars 1843⁴¹⁹.

Ajoutons que dans une lettre antérieure, écrite aussi en mars 1843, Marx commence à concevoir la nécessité d'une révolution pour qu'il y ait du progrès dans la société allemande. Sa thèse est que l'absence de citoyenneté dans l'État allemand est un motif de honte pour son peuple. Mais ce sentiment politique aurait un rôle révolutionnaire⁴²⁰. « L'État est une chose trop grave pour qu'on en fasse une arlequinade » et ce « ridicule » système politique est dirigé par Frédéric-Guillaume IV comme une « nef de fous » qui, en cas de collision avec la réalité, peut réveiller les Allemands de leur patriotisme infondé et les mener vers une révolution instauratrice des principes politiques modernes sur leur territoire⁴²¹.

Ce que nous voulons suggérer par-là, c'est qu'il s'est produit un changement dans la pensée politique de Marx après son départ de la *Gazette Rhénane*. Il ne croit plus que la transformation sociale sera l'œuvre de la presse libre à partir de sa capacité à transformer un intérêt particulier en un intérêt général et ainsi aider l'État rationnel à résoudre les contradictions sociales. Marx se met à défendre l'idée d'une révolution, mais il s'agirait encore d'une révolution inspirée par la Grande Révolution Française, capable d'instaurer une république

⁴¹⁸ G. Lukács, *Le jeune Marx: Son évolution philosophique de 1840 à 1844*, op. cit., p. 45. Comme le dit Lukács : « Feuerbach décrit ici [dans les Thèses] l'État comme "la totalité réalisée, élaborée et explicitée de l'essence humaine". Il déclare que dans l'État, "les qualités et les activités essentielles de l'homme se réalisent dans des ordres sociaux particuliers, pour être à nouveau ramenées à l'identité dans la personne du chef de l'État". Il statue de manière purement abstraite, sans prendre en compte les luttes politiques réelles de son temps : "Le chef de l'État doit représenter sans distinction tous les ordres sociaux ; ils sont tous devant lui également nécessaires, également justifiés. Le chef de l'État est le représentant de l'homme universel" ».

⁴¹⁹ Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844*, op. cit., p. 289-290 : « Les aphorismes de Feuerbach n'ont qu'un tort à mes yeux : ils renvoient trop à la nature et trop peu à la politique. C'est pourtant la seule alliance qui peut permettre à la philosophie d'aujourd'hui de devenir vérité. Mais il en ira bel et bien comme au XVI^e siècle, où aux enthousiastes de la nature correspondait une autre série d'enthousiastes de la politique ».

⁴²⁰ Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844*, op. cit., p. 289-290 : « Vous me regardez en souriant et vous dites : la belle affaire ! Ce n'est point par honte que l'on fait une révolution. Je réponds : la honte est déjà une révolution ; elle est vraiment la victoire de la Révolution française sur le patriotisme allemand qui en a triomphé en 1813. La honte est une sorte de colère, la colère rentrée. Et si toute une nation avait tellement honte, elle serait comme le lion qui se ramasse sur lui-même pour bondir ».

⁴²¹ Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844*, op. cit., p. 289-290 : « Même la honte, je l'avoue, n'existe pas encore en Allemagne ; bien au contraire, ces misérables sont toujours patriotes. Mais quel système pourrait exorciser leur patriotisme, sinon ce système ridicule du nouveau chevalier ? La comédie du despotisme qu'on joue avec nous est aussi dangereuse pour lui que le fut jadis la tragédie du despotisme pour les Stuarts et les Bourbons. Et quand on persisterait, longtemps encore, à ne pas voir qu'il s'agit d'une comédie, la comédie serait déjà une révolution. L'État est chose trop sérieuse pour qu'on en fasse une arlequinade. Sans doute pourrait-on, durant un bon moment, abandonner au gré du vent un bateau rempli de fous ; il voguerait cependant vers sa destinée justement parce que les fous n'en croiraient rien. Cette destinée, c'est la révolution qui nous attend ».

moderne et les droits humains. Cette position demeure dans sa lettre à Arnold Ruge rédigée en mai 1843. Dans celle-ci, Marx discute d'un nouveau projet intellectuel et revient sur la comparaison entre la société féodale et la société moderne, aboutissant au même résultat que ses discussions sur les privilèges dans la *Gazette Rhénane* : l'opposition du monde humain au monde *animalisé*. Pour notre auteur, la *politisation* ou *humanisation* de la société allemande reste encore la solution à ses contradictions⁴²². En définitive, ce que Marx défend, c'est le « régime de l'humanité libre », synonyme de démocratie républicaine :

Des *Hommes*, ce seraient des êtres vivants par l'esprit ; **des hommes libres, ce seraient des républicains** [...] Il faudrait avant toutes chose réveiller dans le cœur de ces hommes le sens que l'homme a de sa propre dignité, c'est-à-dire **la liberté**. **Seul ce sentiment**, disparu du monde réel avec les Grecs et dans les vapeurs bleutées du Ciel avec le christianisme, **peut refaire de notre société une communauté où les hommes réaliseraient leurs destinées les plus hautes, un État démocratique**⁴²³.

Cette conception de la politique va subir des modifications au cours du nouveau plan d'études qui commence à Kreuznach. Durant cette période, qui va de mai à octobre 1843, Marx s'attelle à l'étude des grands classiques de la politique et de l'histoire politique disponibles à l'époque, susceptibles de lui apporter une réponse à la grande question philosophique de l'époque en Allemagne : pourquoi les principes philosophiques de Hegel l'ont-ils conduit à justifier l'État prussien ? Cependant, pour ce nouveau projet, Marx ne se penchera pas seulement sur l'analyse de la monarchie absolutiste, comme il l'avait annoncé à Ruge en 1842. Il orientera sa critique sur le rapport entre la « société civile » et l'État dans la philosophie du droit de Hegel. Nous avons déjà commenté précédemment le rapport entre ces deux catégories dans la pensée hégélienne. En guise de rappel : l'existence de la société civile ainsi que celle de la famille n'est rendue possible que par la capacité de l'État à régler les conflits existants dans ces autres sphères. L'État, pour le philosophe souabe, est le résultat de l'objectivation des normes qui rendent possible la liberté des individus, du développement du concept lui-même de liberté. En dernier ressort, c'est l'existence elle-même de l'État qui détermine les libertés privées existant dans la société civile, comme le contrat⁴²⁴.

⁴²² *Ibid.*, *idem* : « Le monde du philistin est le règne animal en politique. [...] Celui-ci a été engendré et façonné par des siècles de barbarie, et voilà maintenant formant un système cohérent, dont le principe est le monde déshumanisé. La perfection de l'univers philistin, notre Allemagne, devait tout naturellement demeurer loin en arrière de la Révolution française, laquelle a restauré l'Homme. Et l'Aristote allemand qui voudrait écrire une « Politique » à partir de la réalité allemande devrait inscrire en tête ces mots : « L'homme est un animal sociable, mais totalement apolitique ». ».

⁴²³ *Ibid.*, *idem*.

⁴²⁴ C. Frederico et B. A. Sampaio, « Marx: estado, sociedade civil e horizontes metodológicos na « crítica da filosofia do direito », in *Crítica Marxista*, São Paulo, Brasiliense, v.1, n.1, 1994, p. 81.

Pour Marx, suivant les enseignements de Feuerbach, cette méditation spécifique de Hegel sur la politique est un exemple parfait du caractère spéculatif de sa réflexion. Quand il perçoit que Hegel achemine sa discussion de manière fort semblable à celle de sa « Science de la logique », Marx relie le concept d' « idée » au concept d' « État » et parvient au résultat que, comme dans sa logique, Hegel inverse aussi sujet et prédicat. Tant et si bien que pour Marx, Hegel pratique un logicisme mystificateur dans lequel la société civile et la famille n'acquièrent de sens qu'en tant que moments de l'État, étant dépourvus de leur propre vérité ou personnalité. Elles ne font partie de la pensée philosophique que pour prouver ce concept universalisant qu'est l'État⁴²⁵. Pour Marx, ce n'est pas l'État qui conditionne la société civile, c'est plutôt l'inverse, : c'est la société civile qui conditionne l'État.

L'idée est faite sujet, et le rapport réel de la famille et de la société civile à l'État est conçu comme l'activité intérieure imaginaire de l'Idée. **Famille et société civile sont les fondements de l'État ; C'est elles qui agissent vraiment ; mais la spéculation inverse ce rapport.** Lorsque l'idée est faite sujet, les sujets réels – société civile, famille [...] deviennent éléments objectifs de l'Idée, éléments qui changent de signification, éléments irréels⁴²⁶.

À partir de la constatation de cette inversion opérée par la philosophie politique spéculative, Marx conclut qu'il y a ici aussi une pensée politique aliénée, qui considère l'État comme créateur de l'organisation sociale, quand, en vérité, il est le produit de la vie humaine⁴²⁷. Nous aborderons bientôt plus longuement cette aliénation. Ce qui retient présentement notre attention, c'est le fait qu'en suivant Feuerbach, Marx réalise cette grande découverte qui transforme toute sa pensée politique. Dès cet instant, Marx suit une trajectoire totalement originale dans sa pensée politique, car elle s'inscrit dans une voie auparavant inexploitée où l'État n'est pas le fruit du développement autonome de l'esprit, ni non plus l'accord de volontés d'individus isolés. L'Etat est vu désormais comme le produit historique des relations des individus avec la richesse sociale, qui conditionnent la forme spécifique qu'adoptent les relations juridiques en général. Autrement dit, Marx considère la société civile comme le demiurge des catégories politiques, prenant exactement le contre-pied de Hegel dans sa

⁴²⁵ K. Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel* (1843) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982, p. 886 : « Ce qui importe vraiment, ce n'est pas la Philosophie du droit, mais la Logique. Le travail philosophique ne consiste pas à concrétiser la pensée dans des déterminations politiques, mais à laisser les déterminations politiques existantes se volatiliser dans des idées abstraites. Le point de vue philosophique, ce n'est pas la logique des faits mais le fait de la logique. La Logique ne sert pas à démontrer l'Etat ; c'est au contraire l'Etat qui sert à démontrer la Logique ».

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 875.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 876 : « C'est dire que l'Etat politique ne peut exister sans la base naturelle de la famille et sans la base artificielle de la société civile ; elles en sont une condition *sine qua non* ; mais la condition est posée comme le conditionné, le déterminant comme le déterminé, le produisant comme le produit de son produit ».

philosophie du droit qui présumait que l'existence sociale n'était rendue possible que par l'entremise de l'État. Ainsi déclare-t-il dans son compte rendu biographique le plus important :

Pour résoudre les doutes qui m'assaillaient, j'entrepris un premier travail, une révision critique de la philosophie du droit de Hegel, travail dont l'introduction parut dans les *Deutsch-Französischer Jahrbücher*, publiés à Paris en 1844. Mes recherches aboutirent au résultat que voici : Les rapports juridiques, pas plus que les formes de l'État, ne peuvent s'expliquer ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain ; bien plutôt, ils prennent leurs racines dans les conditions matérielles de la vie que Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIIIe siècle, comprend dans leur ensemble sous le nom de « société civile » ; et c'est dans l'économie politique qu'il convient de chercher l'anatomie de la société civile⁴²⁸.

Les mois à Kreuznach ont sans aucun doute été de la plus grande importance dans l'évolution intellectuelle de Marx. Il s'installe dans son cabinet et cherche une compréhension du phénomène politique à travers la critique de la philosophie de Hegel. Mais il arrive au résultat qu'il y aurait bien davantage à analyser pour parvenir à un entendement de ce qu'est l'État (dans sa dynamique et dans ses aspects structurels et fonctionnels). Comme il l'indique, il lui faudrait comprendre « l'anatomie de la société civile » pour appréhender l'État dans sa totalité. Et cela ne serait possible qu'à partir d'une incursion dans la science économique. Autrement dit, cette année de 1843 est une année d'aventure intellectuelle qui atteint une réponse non conclusive. Marx pose simplement, pour ainsi dire, les mêmes problèmes provenant de son expérience journalistique à un autre niveau d'analyse. Les études plus spécifiques qui seront traitées plus loin dans ce chapitre ne se rapportent pas à ce niveau d'analyse. Mais, rien qu'avec les éléments politiques et philosophiques appropriés en 1843, le jeune philosophe procède à un grand virage dans sa pensée politique, virage qui aura d'énormes répercussions dans sa conception des droits de l'homme.

B) La critique du principe de la représentation

L'intérêt de Marx pour la critique de la mystification hégélienne du rapport entre la société civile et l'État va au-delà du simple objectif de déconstruire une fausse théorie. Il veut démontrer comment ce rapport s'inscrit dans la réalité moderne, où ces deux pôles s'opposent⁴²⁹. Pour prouver cette thèse, il se charge de la tâche de décrire la genèse de la séparation entre ces opposés. Il comprend qu'il s'agit d'un fruit historique qui mûrit pleinement lors de la Révolution française. Les anciennes formes d'État, comme celles du Moyen-Âge, ne

⁴²⁸ K. Marx, *Critique de l'économie politique*, (1859) in *œuvres complètes*, tome I – *Economie*, p. 272.

⁴²⁹ K. Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel* (1843) in *œuvres complètes*, tome III – *Philosophie*, op. cit., p. 951 : « Hegel suppose la séparation de la 'société civile' et de l' 'État politique' en tant que deux sphères réellement différentes, absolument opposées. À vrai dire, cette séparation existe *réellement* dans l'État *moderne* ».

comprenaient pas l'indépendance, ni la liberté de leurs sphères privées. Elles existaient sans une différenciation entre le social et le politique. À vrai dire, dans ces sociétés, les intérêts privés comprenaient un caractère immédiatement politique dans la mesure où ils étaient déterminants pour l'organisation rationnelle de la société. Inversement, la sphère politique autonome, l'État, n'avait pas encore la prétention de représenter les intérêts universels de la société. C'était l'État d'une seule classe. Il manquait encore une transformation sociale séparant la vie privée de la vie publique ou qui soit capable d'abstraire le caractère politique de la vie privée, et de retirer les réglementations d'État de cette sphère. Ainsi dit-il : « *L'État comme tel*, cette abstraction, n'appartient qu'aux Temps Modernes, parce que la vie privée, cette abstraction, n'appartient qu'aux Temps Modernes. *L'État politique*, cette abstraction, est un produit moderne »⁴³⁰.

Pour Marx, cette abstraction réelle de la vie privée en tant que telle et la subséquente création de l'État politique ont été produites après un long processus commencé dans la phase de la monarchie absolue et de l'assemblée des États généraux. La bureaucratie moderne instaurée à ce moment-là apparaît comme un corps indépendant qui agit en faveur de l'universalité du peuple et non d'une classe particulière. L'État se sépare progressivement des intérêts privés en vigueur dans la vie économique de la société. Cependant, au cours de cette même phase, les ordres qui se faisaient représenter au sein de l'État se distinguaient encore dans leur vie sociale moyennant une activité politique ; leurs activités privées étaient encore réglées universellement par l'entremise de l'État. L'abstraction de la vie privée n'avait donc pas encore été conclue⁴³¹. Ce processus a été conclu par la Révolution française qui, en supprimant les ordres, a fait en sorte que les différences de la vie socio-économique présentes parmi la population soient abstraites de la vie d'État. De manière inverse, Marx interprète à ce moment-là que le caractère politique des activités économiques a aussi été supprimé.

⁴³⁰ *Ibid.*, 904 : « Là où le commerce et la propriété foncière ne sont pas libres et ne sont pas encore devenus autonomes, la constitution politique ne l'est pas non plus. Le moyen Âge était la démocratie de la non-liberté. L'État comme tel, cette abstraction, n'appartient qu'aux Temps Modernes, parce que la vie privée, cette abstraction, n'appartient qu'aux Temps Modernes. L'État politique, cette abstraction, est un produit moderne. Au Moyen Âge, il y avait des serfs, la propriété féodale, la corporation des gens de métier, la corporation des savants, etc. ; autrement dit, au Moyen Âge, la propriété, le commerce, la société, l'homme sont politiques ; le contenu matériel de l'État est posé par sa forme ; chaque sphère privée possède un caractère politique ; elle est une sphère politique, ou encore la politique est aussi le caractère des sphères privées. Au Moyen Âge, la constitution politique est la constitution de la propriété privée, mais uniquement parce que la constitution de la propriété privée est une constitution politique. Au Moyen Âge, vie du peuple et vie de l'État sont identiques. L'homme est le principe réel de l'État, mais cet homme n'est pas libre. L'État est donc la démocratie de la non-liberté, l'aliénation parachevée ».

⁴³¹ *Ibid.*, p. 959-960 : « La transformation proprement dite des ordres politiques en ordres civils s'est opérée dans la monarchie absolue. La bureaucratie faisait valoir l'idée de l'unité contre les différents États dans l'État. Cependant, à côté même de la bureaucratie du pouvoir gouvernemental absolu, la différence sociale des ordres restait une différence politique, et cela au sein même et tout à côté de cette bureaucratie ».

C'est seulement la Révolution française qui a achevé la transformation des ordres politiques en ordres sociaux, autrement dit, elle a changé les différences des ordres de la société civile en différences purement sociales, en différences de la vie privée, insignifiantes dans la vie politique⁴³².

L'importance de prouver l'effectivité de cette séparation entre État et société civile réside dans la démonstration de l'existence d'une *aliénation politique*. En quoi consiste cette forme spécifique d'aliénation ? Suivant l'empirisme de Feuerbach, le concret est valorisé face à l'abstrait, c'est ce que l'on tient pour vrai. Pour notre auteur, « l'État est chose abstraite. Seul le peuple est chose concrète »⁴³³. De cette façon, en déconsidérant le contenu de la vie privée du peuple, l'« État politique » se transforme en un être dématérialisé. La vie politique, dépourvue de concrétude, devient juste la « *vie aérienne*, la région éthérée de la Société civile »⁴³⁴. S'appuyant sur l'interprétation feuerbachienne de la religion, Marx compare l'« État politique » à la sphère céleste de l'imaginaire religieux, où toutes les inégalités présentes sur terre étaient idéalement dépassées, par le recours à l'abstraction. Ainsi les inégalités entre les « ordres sociaux » sont-elles annulées, mais juste formellement, par ce recours⁴³⁵.

La séparation entre État et société civile se présente aussi de manière objective dans la vie des individus modernes⁴³⁶. Ce processus, qui se produit en concomitance avec la création de l'« État politique » abstrait, fait avancer une discussion fondamentale sur la question principale de ce chapitre concernant la genèse de la critique de Marx sur les droits humains : la scission entre le citoyen et l'homme concret (ou bourgeois). Pour le jeune philosophe, la figure du citoyen est créée à partir de l'abstraction de qui sont les individus dans la vie réelle, dans la vie empirique. Autrement dit, en tant que citoyen, l'individu se sépare de toutes les déterminations de sa vie réelle et devient un être privé de son essence, un être éthéré⁴³⁷.

⁴³² *Ibid.*, p. 959-960.

⁴³³ *Ibid.*, p. 899.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 959-960.

⁴³⁵ *Ibid.*, *idem* : « C'est par un progrès de l'histoire que les *ordres politiques* ont été changés en ordres *sociaux*, si bien que les différents membres du peuple, tels les chrétiens qui sont égaux dans le ciel et inégaux sur terre, sont égaux dans le ciel de leurs univers politique, et inégaux dans l'existence terrestre de la société ».

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 956 : « l'individu isolé reflète ici la nature de la *loi générale*. La société civile et l'État étant séparés, le citoyen membre de l'État et le citoyen membre de la société civile sont, eux aussi, séparés ».

⁴³⁷ *Ibid.*, *idem* : « Il faut donc que l'individu effectue une *séparation essentielle* d'avec lui-même. En tant que citoyen réel, il se trouve dans une organisation double, 1° *bureaucratique* – attribut extérieur et formel de l'État transcendant, du pouvoir gouvernemental, qui ne concerne ni lui ni sa réalité indépendante -, et 2° *sociale*, l'organisation de la société civile, dans laquelle cependant il est placé comme homme privé, hors de l'État, car elle n'affecte pas l'État politique comme tel. [...] Par conséquent, pour se comporter en sujet réel de l'État, acquérir importance et efficacité politiques, il doit abandonner sa réalité civique, en faire abstraction, se retirer de toute cette organisation pour se réfugier dans son individualité ; car il ne lui reste plus, pour affirmer sa citoyenneté, que son individualité pure et nue [...] ».

Par ailleurs, l'aliénation politique s'exprime matériellement en tant que domination du peuple dans la constitution. Nous avons ici un nouvel élément de critique de Hegel, car Marx affirme que pour Hegel, la constitution signifiait le moment de médiation entre l'État et la société civile, l'instrument permettant de résoudre les contradictions qui existaient entre ces deux pôles. Marx rompt ici avec cette idée d'État en tant qu'« institution rationnelle »⁴³⁸. Tandis que la pensée spéculative considérait que seule la présence de l'État permettait l'existence et la conservation de la société civile, Marx considérait que la structure politique moderne renfermait en soi un rapport de domination. Il aborde la constitution comme l'instrument d'accommodement entre les pouvoirs de « l'État non politique » (la société civile, le peuple) et « l'État politique »⁴³⁹. Mais dans la pratique, la constitution de « l'État politique », soit sous la forme de république représentative moderne, soit sous la forme de monarchie constitutionnelle, soumet le peuple à sa domination. Selon Marx, l'État domine le peuple dans la sociabilité moderne parce qu'il agit comme si le peuple, qui est la véritable totalité concrète, n'était qu'une partie de l'ensemble. C'est l'État qui apparaît comme le moment de l'universalité, concentrant le pouvoir de décision des règles sociales et subordonnant la société civile, qui est la « société politique réelle »⁴⁴⁰.

Autrement dit, ce qui est fondamental dans cette critique de l'aliénation politique réalisée en 1843, c'est l'idée que *l'effectivité du principe représentatif de l'État moderne implique une domination du pouvoir constitué sur le pouvoir constituant*. Le peuple (qui apparaît dans la société moderne non pas comme totalité, mais comme partie) se trouve dans l'impossibilité de modifier cette constitution à partir de sa création. « Ici, la loi ne peut donc pas proclamer que l'un de ces pouvoirs, une partie de la constitution, s'arroe le droit de modifier la constitution, c'est-à-dire le tout »⁴⁴¹. Ce fait constitue une domination du créateur par sa créature ; il est la matérialisation de cette *forme profane* d'aliénation. Tout comme Feuerbach, Marx parvient à sa critique de l'État moderne en mettant en rapport ce phénomène avec la religion : « la constitution politique était, jusqu'ici, la sphère religieuse, la religion de la vie populaire, le ciel de sa généralité en face de l'existence terrestre de sa réalité »⁴⁴².

⁴³⁸ M. Rubel, *chronologie*, in *Marx, oeuvres complètes*, tome I, économie, *op. cit.*, LXIV.

⁴³⁹ K. Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel* (1843) in *œuvres complètes*, tome III – Philosophie, *op. cit.*, p. 934 : « « La constitution n'étant qu'un compromis entre l'État politique et l'État non politique forme nécessairement en elle-même un contrat entre des pouvoirs essentiellement hétérogènes ».

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 1008.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 934.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 904.

Observons que cette incursion dans l'œuvre politique hégélienne a entraîné chez Marx une transformation de ses positions par rapport à l'État. Le critique de l'Ancien Régime et des privilèges existant dans la société prussienne se fait critique directe de la politique moderne et de son principe représentatif. Maintenant, l'État moderne se présente chez lui comme une usurpation du pouvoir de décision du peuple, une aliénation de ce pouvoir. Ce pouvoir tyrannique que l'État moderne assume à travers sa bureaucratie est le centre de la critique présente dans les manuscrits de Kreuznach. Mais, comme nous l'avons déjà annoncé, Marx ne se limite pas à une description de la réalité. La question de l'émancipation humaine apparaît comme un objectif pratique à tous les moments de son œuvre. Nous allons voir maintenant comment il a conçu une solution émancipatrice au problème de l'aliénation politique de l'État moderne.

II. La « vraie démocratie »

Après l'expérience frustrante du libéralisme allemand de la *Gazette Rhénane*, Marx a rompu avec la bourgeoisie allemande et sa position lâche de conciliation avec la monarchie absolue (*juste milieu*). Il est donc clair qu'il lui fallait réviser son programme philosophique et modifier son soutien au parti libéral comme base politique du mouvement progressiste allemand⁴⁴³. Après avoir soutenu la bourgeoisie libérale, Marx a pris parti pour les masses souffrantes à la fin de sa participation à la *Gazette Rhénane*. Celles-ci, conjointement avec les intellectuels, seraient les forces susceptibles de permettre à l'Allemagne de mettre fin à son retard politique par rapport à la France et à l'Angleterre⁴⁴⁴. Marx signale un nouvel acteur social progressiste en Allemagne. Il en résulte une substitution du programme politique exprimé dans sa thèse de doctorat, c'est-à-dire l'union de la philosophie avec le parti libéral. Il considère maintenant que les éléments capables de transformer le régime politique allemand sont les « hommes qui pensent et tous ceux qui souffrent »⁴⁴⁵. Qui plus est, dans ses discussions de

⁴⁴³ G. Lukács, *Le jeune Marx : Son évolution philosophique de 1840 à 1844*, op. cit., p. 59.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, idem.

⁴⁴⁵ K. Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844*, op. cit., p. 296 : « J'attire votre attention sur le fait que les ennemis du philistinisme, en un mot tous les hommes qui pensent et tous ceux qui souffrent, sont parvenus à une entente dont les moyens leur ont fait jusqu'ici défaut, et que même la vieille machine à produire et reproduire les sujets aboutit à recruter chaque jour des hommes pour le service de l'Humanité nouvelle. Mais le système du profit et du négoce, de la propriété et de l'exploitation de l'homme provoque, bien plus rapidement encore que l'augmentation de la population, à l'intérieur de la société actuelle une déchirure que l'ancien système est incapable de guérir, parce que de façon générale il ne guérit ni ne crée rien, mais se contente d'exister et de jouir. L'existence d'une humanité souffrante qui pense et d'une humanité pensante qui est opprimée est pour le monde animal des philistins, passif et jouissant sans penser, quelque chose qu'il ne pourra nécessairement ni supporter ni absorber ».

planification d'un nouveau projet journalistique avec Arnold Ruge, Marx considère que seule une révolution peut transformer le *statu quo* allemand.

Les difficultés affrontées pour comprendre l'action de l'État prussien dans le cas de la loi sur le vol du bois ont eu aussi pour effet de stimuler sa recherche sur la philosophie du droit. Cela dit, cette nouvelle position politique (celle de s'allier aux masses souffrantes) prend corps et densité théorique à partir des manuscrits rédigés à Kreuznach. Il convient de rappeler que la grande découverte de Marx dans cette période – le fait que la compréhension de l'État se trouve dans les conditions matérielles de l'existence, dans la société civile – est faite à travers de la critique feuerbachienne du rapport sujet-objet dans la philosophie spéculative.

Dans ce sens, l'une des critiques fondamentales adressées par Marx à la conception politique de Hegel (et qui mène aussi à une critique de l'État moderne) réside dans le rapport entre propriété privée et État. Dans l'exemple spécifique du majorat, qui est conçu comme la propriété privée « parvenue au faîte de son développement et de son autonomie », Marx expose l'inversion opérée par son maître : « Hegel représente le majorat comme le pouvoir de l'État politique sur la propriété privée ; il transforme la cause en effet et l'effet en cause, le déterminant en déterminé et le déterminé en déterminant »⁴⁴⁶. Et c'est à partir de cette méthode critique que notre auteur va dévoiler l'importance du rôle de la propriété privée dans la constitution de la vie politique. Outre le fait qu'elle est la substance de l'État politique⁴⁴⁷, elle est la raison de l'apparente autonomie de l'État face à la société civile qu'exprime l'aliénation politique⁴⁴⁸. Ainsi, si dans sa période libérale notre jeune journaliste défendait la régulation et l'élimination des excès de la propriété privée par le truchement de l'État, il envisage désormais la propriété privée en général comme essentiellement problématique et intimement liée aux privilèges⁴⁴⁹.

C'est aussi du fait de ce changement de conception que Marx laisse de côté l'option d'une révolution républicaine qui consiste surtout à dépasser les déficiences politiques de

⁴⁴⁶ K. Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel* (1843) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit., p. 983.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, *idem* : « à son point culminant, la constitution politique est, par conséquent, la constitution de la propriété privée. L'esprit politique le plus élevé, c'est l'esprit de la propriété privée ».

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 992 : « L'indépendance politique ne découle donc pas *ex proprio sinu*, du sein même de l'État politique, elle n'est pas un don de l'État politique à ses membres, ni l'esprit qui l'anime. Ce sont, au contraire, les membres de l'État politique qui reçoivent leur indépendance d'une essence qui n'est pas l'essence de l'État politique, d'une essence du droit privé abstrait, de la propriété privée abstraite. L'indépendance politique est un accident de la propriété privée et non la substance de l'État politique ».

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 995 : « On a souvent dit qu'au Moyen Âge, toute manifestation du droit, de la liberté, de l'existence sociale apparaît comme un privilège, comme une exception à la règle. On ne pouvait donc ignorer le fait empirique que ces privilèges prennent tous l'aspect de la propriété privée. Quelle est la raison générale de cette coïncidence ? La propriété privée est l'existence générique du privilège, du droit en tant qu'exception ».

l'Ancien Régime, comme il l'a exprimé dans ses lettres à Ruge avant qu'il ne réalise sa révision critique de la philosophie du droit de Hegel⁴⁵⁰. Cette forme politique de la république démocratique bourgeoise est critiquée parce qu'elle conserve l'aliénation de l'État purement politique qui, dans son contenu, est déterminé par l'empirie de la vie civile⁴⁵¹. De plus, *Marx condamne le principe de la représentation formelle qui se réalise pleinement dans la république*. Dans celle-ci, tout comme dans le cas de la constitution, les délégués du peuple (les députés) acquièrent une autonomie dans leur fonction et se mettent à exercer le pouvoir en tant que commissaires du peuple, représentants de l'intérêt *général*, mais à titre *personnel*. Il n'y a aucun mécanisme qui soumette les représentants aux représentés, les élus aux électeurs, tout juste la confiance. Cette situation présente une certaine « hiérarchie du savoir », dans laquelle les députés cessent d'être les mandataires, pour devenir les mandants d'eux-mêmes⁴⁵². Telle est la « contradiction formelle » de l'État moderne⁴⁵³. Notre jeune auteur signale encore une autre impossibilité qui empêche que la souveraineté populaire s'accomplisse à travers le principe de la représentation. Ce principe fait simplement en sorte que la société civile se représente elle-même, étant la forme politique de l'existence de cette même société. Donc, bien loin de représenter les *intérêts universels* qui dépassent les vicissitudes de la vie civile, les députés représentent uniquement les *intérêts privés* de la société civile⁴⁵⁴.

⁴⁵⁰ K. Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844, op. cit.*, p. 292. Ainsi, en parlant de l'Allemagne : « Le monde du philistin est le règne animal en politique. [...] Celui-ci a été engendré et façonné par des siècles de barbarie, et voilà maintenant formant un système cohérent, dont le principe est le monde déshumanisé. La perfection de l'univers philistin, notre Allemagne, devait tout naturellement demeurer loin en arrière de la Révolution française, laquelle a restauré l'Homme. Et l'Aristote allemand qui voudrait écrire une "Politique" à partir de la réalité allemande devrait inscrire en tête ces mots : "L'homme est un animal sociable, mais totalement apolitique" ».

⁴⁵¹ K. Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel* (1843) in *œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 903. En bref : « Le conflit de la monarchie et de la république reste lui-même un conflit à l'intérieur de l'État abstrait. La république politique est la démocratie à l'intérieur de la forme d'État abstraite. » Réitérant ce point de vue, Marx soutient que la république et la monarchie ont le même contenu lorsqu'elles sont placées dans le contexte de l'État abstrait : « La propriété, etc., bref tout le contenu du droit et de l'Etat, est la même en Amérique du Nord qu'en Prusse, à quelques différences près. La *république* est donc là-bas une simple *forme* d'Etat, comme l'est ici la monarchie. La substance de l'Etat se trouve en dehors de ces constitutions ».

⁴⁵² *Ibid.*, p. 1012 : « La 'députation' doit 'signifier' que 'la confiance désigne pour ce rôle des individus qui sont mieux avertis de ces affaires que leurs mandants' ; il s'ensuivrait, de nouveau, que les députés ne remplissent pas le rôle de 'mandataires' ».

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 1012-1013 : « Les délégués de la société civile sont une société dont les membres ne sont pas en relation avec leurs commettants par le moyen de l' 'instruction', du mandat. Ils sont commis formellement, mais, dès qu'ils sont *réels*, ils ne sont plus *commis*. Ils doivent être *députés*, et ils ne le sont *pas* ».

⁴⁵⁴ *Ibid.*, *idem* : « Les députés de la société civile se constituent en une 'assemblée', et c'est celle-ci qui est l'*existence politique* réelle et le *vouloir* de la société civile. La séparation de l'Etat politique et de la société civile apparaît comme la séparation des députés et de leurs mandants. La société ne fait que détacher d'elle-même les éléments nécessaires à son existence politique. [...] Par rapport aux intérêts. [...] Ici, c'est l'inverse qui a lieu. Ils sont commis pour représenter les affaires *générales*, mais en réalité ils représentent des affaires *particulières* ».

Il va plus loin dans le texte de sa critique de la philosophie de Hegel. Il développe un concept différent de démocratie pendant ces études à Kreuznach. Il considère qu'un nouveau type d'État démocratique, encore inexistant, doit être instauré. Revenant au thème de la constitution, Marx pose une question fondamentale pour que la souveraineté populaire typique de la démocratie soit instaurée : « Le peuple a-t-il le droit de se donner une nouvelle constitution ? La réponse ne peut être qu'affirmative, parce que la constitution, dès qu'elle a cessé d'être l'expression réelle de la volonté populaire, est devenue, dans le fait, une illusion »⁴⁵⁵. Autrement dit, Marx défend le droit à l'autodétermination politique et juridique du peuple de manière absolue, acceptant même les conséquences révolutionnaires de la dissolution d'un pouvoir constitué, afin que se réalise la liberté humaine. L'établissement de la « vraie démocratie » et la suppression de l'aliénation politique ont leur centre dans le changement du rôle de la constitution par rapport aux individus réels dans leurs particularités. Là où la démocratie n'existe pas, la constitution, créature de l'homme, s'oppose à l'homme réel, qui ne peut plus l'altérer. Comme il le dit : « Dans tous les États distincts de la démocratie, le facteur dominant est l'*État* – la loi, la constitution »⁴⁵⁶. Mais dans la véritable démocratie :

La constitution est non seulement *en soi*, selon son essence, mais selon l'*existence*, la réalité, constamment ramenée à son fondement réel, l'*homme réel*, le *peuple réel*, et elle est posée comme l'œuvre *propre* de celui-ci. La constitution apparaît comme ce qu'elle est, le libre produit de l'homme ; [...] la constitution est ici uniquement *un* des facteurs de l'existence du peuple ; ce n'est pas la *constitution politique* comme telle qui forme l'État. [...] De même que la religion ne crée pas l'homme, mais que l'homme crée la religion, ce n'est pas la constitution qui crée le peuple, mais le peuple qui crée la constitution »⁴⁵⁷.

Marx affirme que la démocratie se distingue fondamentalement des autres formes politiques par le contrôle de l'homme sur ses créations. Dans ce mode d'organisation politique, il parvient à imprimer dans la loi une signification humaine et non pas celle d'une force étrangère. Selon ses mots : « L'homme n'existe pas en raison de la loi, c'est la loi qui existe en raison de l'homme ; c'est une *existence humaine*, tandis que dans les autres formes, l'homme, c'est l'*existence selon la loi* »⁴⁵⁸. Tout comme l'« État rationnel » de l'époque de la *Gazette Rhénane*, la « vraie démocratie » apparaît ici comme une véritable communauté humaine, l'organisation sociale au sein de laquelle existe réellement la liberté. La différence essentielle est qu'à partir de ce moment, Marx ne voit plus de solution qui parte de cet « État politique »

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 900.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 901-903.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, *idem*.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 902.

séparé de la société civile. Il faut en finir avec le principe d'un État moderne, qui est une représentation purement formelle, avec les fausses médiations entre le peuple et l'État qui rendent ce dernier autonome, telle une force étrangère capable d'opprimer le peuple qui l'a créé. Car dans la « vraie démocratie » :

La signification du pouvoir législatif comme pouvoir représentatif disparaît complètement. Le pouvoir législatif est ici représentation, au sens où *chaque* fonction est représentative ; ainsi, par exemple, le cordonnier, qui satisfait un besoin social, est mon représentant ; ainsi, toute activité sociale déterminée représente, en tant qu'activité générique, uniquement le genre, c'est-à-dire une détermination de ma propre nature ; ainsi, **tout homme est le représentant de l'autre. Il est ici représentant non point en vertu de quelque chose d'étranger qu'il représente, mais en vertu de ce qu'il est et fait**⁴⁵⁹.

Ce qui est posé dans cette *véritable communauté humaine* est un *mode d'organisation sociale qui n'est pas en soi porteuse d'une contradiction entre individu et genre humain*. La « vraie démocratie » considère la société civile comme une « société politique *réelle* »⁴⁶⁰, ce qui veut dire que l'activité de n'importe quel individu est immédiatement importante pour tout le genre, comme dans l'exemple du cordonnier. Toute activité est représentative, mais elle ne l'est pas uniquement par une détermination *formelle* de « délégation ». L'activité législative, par exemple, ne serait pas la seule à être représentative de la volonté politique des hommes. Toutes les activités sont considérées comme étant essentielles pour le genre et donc, toutes politiques. Autrement dit, Marx croyait que la démocratie pouvait être atteinte par la réabsorption de la politique par la société civile, par la *politisation générale de la société*.

Ce à quoi Marx aspire n'est plus une sphère représentative susceptible de concilier les intérêts contradictoires présents dans la société civile. Il veut la fin de cet « État politique » séparé de la société civile, qui a le pouvoir de la dominer à partir de son principe constitutionnaire : la représentation. C'est elle qui donne l'apparence que l'État est la vraie totalité, et non de la vie civile : « dans la vraie démocratie, l'État politique disparaît », car il « ne représente pas le tout »⁴⁶¹. Dès lors que les hommes traitent consciemment la constitution et l'État comme création propre, comme partie de leur existence, l'opposition entre société civile et État devrait cesser. Les hommes réels ayant leurs particularités réussiraient enfin à organiser leur vie sans contradictions et à ne pas souffrir d'une opposition de la sphère d'État.

Dans la démocratie, le principe formel est en même temps le principe matériel. Elle est enfin, elle est la première, la vraie unité du général et du particulier. Dans la monarchie, par exemple, dans la république, forme d'État qui n'est que particulière,

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 1008.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, *idem*.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 903.

l'homme politique possède une existence particulière à côté de l'homme non politique, de l'homme privé. La propriété, le contrat, le mariage, la société civile apparaissent ici [...] comme des modes particuliers d'existence, à côté de l'État politique. [...] Dans la démocratie, l'État, chose particulière, n'est que chose particulière ; chose générale, il est la chose générale réelle, c'est-à-dire qu'il n'est rien qui soit déterminé par contraste avec l'autre contenu. [...] **Dans la démocratie, la constitution, la loi, l'État lui-même, pour autant qu'il est constitution politique, est uniquement une manière du peuple de se déterminer lui-même, et il est un contenu particulier du peuple**⁴⁶².

En substance, la proposition politique de Marx à Kreuznach est cette révolution qui instaure la « vraie démocratie ». Il veut une transformation politique qui surmonte l'abstraction de l'État moderne (ou son « image *théologique* »)⁴⁶³ afin d'en finir avec le pouvoir de domination de celui-ci sur le peuple et de le transformer en l'expression réelle de la vie quotidienne des individus. Durant ce processus de révision critique de la philosophie du droit de Hegel, notre jeune auteur a avancé radicalement dans sa conception concernant l'État et le droit. Alors qu'auparavant il considérait que l'État prussien ne correspondait pas au concept d'État, maintenant il explique la spécificité des formes d'État à partir de son rapport avec la société civile. Celle-ci est désormais le *locus* explicatif de l'État. Ce n'est qu'en assumant le fait que la vie réelle du peuple est créatrice de l'État ou qu'elle est le tout social, que l'État peut prendre sa place de particularité et servir comme instrument de production et d'exécution de règles créées par le peuple lui-même. C'est aussi considérant que toute activité individuelle est activité générique que disparaît la contradiction entre ces deux pôles. C'est la fin de la séparation entre l'État et la société civile à partir d'un rapport immédiat (et non plus d'une représentation théologique) qui dépasse l'aliénation politique. Contrairement à ce qu'affirme Michel Henry⁴⁶⁴, qui voit dans cette formulation théorique de Marx l'idéalisation d'un totalitarisme, la « vraie démocratie » est bien davantage une forme d'État capable d'accomplir exigences de la souveraineté populaire et de la liberté apportées par la modernité.

⁴⁶² *Ibid.*, 902-903

⁴⁶³ *Ibid.*, 1008

⁴⁶⁴ M. Henry, *Marx I : une philosophie de la réalité*, Gallimard, Paris, 1976.

CHAPITRE 2

ÉMANCIPATION POLITIQUE ET ÉMANCIPATION HUMAINE

Nous sommes ici arrivés à la première formulation de la critique des droits de l'homme par Marx. Son incursion dans la philosophie et l'histoire politique lui a permis d'analyser les questions concrètes de la réalité moderne. Les articles écrits sur la réalité allemande peu après son départ de Kreuznach contiennent une critique radicale de la sociabilité moderne dans son ensemble, opérée par la distinction entre « l'émancipation politique » (liberté concrétisée par la modernité) et « l'émancipation humaine » qui reste à réaliser. Dans ce chapitre, nous exposerons les débats dans lesquels Marx affirme sa nouvelle position révolutionnaire (Section 1) ; pour ensuite détailler le contenu de sa critique naissante des droits de l'homme (Section 2).

SECTION 1 - LES *ANNALES FRANCO-ALLEMANDES* ET LA NOUVELLE RÉOLUTION POLITICO-MÉTHODOLOGIQUE DE MARX

Pendant son séjour à Kreuznach, Marx a planifié avec Arnold Ruge un nouveau projet éditorial pour intervenir dans le débat public allemand. Ce projet prendra forme d'une revue, les « *Annales franco-allemandes* ». Les textes publiés par notre jeune auteur dans cette entreprise sont les premières expressions d'une nouvelle position philosophique et scientifique qui aboutira à une conception du monde complètement originale. C'est, comme l'affirme l'un de ses grands interprètes, le début de l'élaboration de sa propre pensée, quand « Marx se met debout sur ses propres pieds »⁴⁶⁵. En termes de contenu, nous identifions le changement suivant : alors que dans la révision critique de la philosophie du droit de Hegel, Marx estimait que le *locus* explicatif de l'État se trouvait dans les conditions matérielles de l'existence des individus, dans les *Annales franco-allemandes*, il part de cette résolution méthodologique pour investiguer des questions concrètes. Pour soutenir cet argument, nous montrerons les éléments qui ont incité Marx à adhérer à une position politique révolutionnaire vis-à-vis de la situation

⁴⁶⁵ J. Chasin, *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, op. cit., p. 63.

allemande (I). Nous expliciterons ensuite la position juridique et politique de Marx dans les débats spécifiques auxquels il a pris part dans cette nouvelle revue (II).

I. Le programme politique des *Annales franco-allemandes*

Pendant l'année 1843, Marx et Ruge vont discuter et programmer leur projet de revue politique. Il était clair que celui-ci ne pouvait être réalisé en Allemagne, où le combat pour la liberté de la presse avait échoué et où la censure se mettait en travers de la lutte contre la misère allemande. Après que Ruge a imaginé publier à Strasbourg et à Bruxelles, lui et Marx se mettent d'accord sur le fait que le meilleur siège pour la revue serait Paris⁴⁶⁶. Cette ville avait récemment attiré les regards des intellectuels allemands, surtout avec l'œuvre de *Lorenz von Stein* (1815-1890) intitulée *Sur le socialisme et le communisme dans la France d'aujourd'hui*, dans laquelle l'auteur procédait à une analyse des théories provenant des couches prolétaires de l'époque. Il avait fait connaître en Allemagne les théories d'*Étienne Cabet* (1788-1844), *Victor Considérant* (1808-1893), *Pierre Leroux* (1797-1871) et *Flora Tristan* (1803-1844). Les intellectuels allemands, notamment Moses Hess, se sont de plus en plus inspirés de la théorie et de la pratique politique produites par ce mouvement. Hess lui-même a rédigé un résumé critique du livre de Stein, lequel a rendu populaires les idées prolétaires en Allemagne. Marx a probablement pris connaissance du livre de Stein grâce à ce résumé. Un autre élément rapprochait Marx et Ruge de la France, inspirés par Feuerbach : l'orientation idéologique de la revue cherchait une synthèse entre la philosophie classique allemande et le matérialisme français, essayant par-là de faire passer définitivement la philosophie dans l'action politique⁴⁶⁷. C'est pourquoi ils ont adopté pour la revue le nom d'*Annales franco-allemandes*⁴⁶⁸.

Dans ce projet, les éditeurs Marx et Ruge ne partagent pas le même programme politique. L'échange de lettres publiées dans la revue elle-même montre que Marx entrevoit une inévitable révolution en Allemagne, alors que Ruge, lui, s'engage de plus en plus vers un

⁴⁶⁶ Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844, op. cit.*, p. 297 : « J'ai le plaisir de voir que vous êtes résolu et qu'après avoir tourné vos regards vers le passé, vous tendez vos pensées vers l'avenir, vers une entreprise nouvelle. Donc vous êtes à Paris, vieille École supérieure de la philosophie [...] et capitale du nouveau monde. [...] Mais, que l'entreprise soit menée ou non à bien, je serai de toute façon à la fin de ce mois à Paris, car avec l'air d'ici on attrape une mentalité d'esclave et il n'y a absolument pas place en Allemagne pour une activité libre ». En Allemagne tout est réprimé par la force ; une véritable anarchie de l'esprit, le règne de la bêtise incarnée se sont abattus sur nous, et Zurich obéit en cela aux consignes de Berlin. Il devient de plus en plus clair qu'il faut chercher un nouveau point de rassemblement pour les têtes qui pensent vraiment et les esprits vraiment libres ».

⁴⁶⁷ L. Feuerbach, *Manifestes Philosophiques, op. cit.*, p. 177 : « Le philosophe doit être de sang gallo-germanique. [...] L'inspiration du cœur [...] est française ; l'inspiration de la tête [...] est allemande. Le cœur fait les révolutions, la tête les réformes ; la tête met les choses en état, le cœur les met en mouvement ».

⁴⁶⁸ C. Frederico, *O jovem Marx, as origens da ontologia do ser social 43-44, op. Cit.*, p. 92-93.

horizon libéral démocrate ; il tend à ne plus croire en l'Allemagne à cause de la docilité et de l'impotence de la bourgeoisie prussienne⁴⁶⁹. La discussion que les deux maintiennent durant l'année 1843 est publiée dans la revue. Elle est éditée de telle sorte que Ruge semble se laisser convaincre par la position politique de Marx, ce dernier étant optimiste quant à la possibilité d'une révolution allemande. Pour atteindre cette fin, Marx propose de prendre parti dans la politique, dans les luttes pratiques⁴⁷⁰.

Contrairement au dogmatisme des jeunes hégéliens (et aussi des communistes connus grâce à Stein), Marx était en quête d'une intégration de plus en plus effective de la philosophie par rapport au monde⁴⁷¹. Ainsi envisageait-il de réaliser la critique philosophique à partir de la conscience réelle des parties impliquées dans leurs propres conflits. Les intellectuels devraient renoncer à construire des concepts idéaux, comme il l'avait fait lui-même dans sa défense de l'État rationnel, et se mettre à examiner les luttes ardentes de leur époque. Dans l'Allemagne du début de la décennie 1840, les deux thèmes les plus polémiques étaient la religion et la politique. Quand la philosophie se prononçait sur les conflits ayant rapport avec ces sujets, elle ne devait pas dicter au peuple la direction qu'il doit suivre, mais expliquer pourquoi ces conflits existaient⁴⁷². De cette façon, le peuple allemand pourrait développer sa conscience dans la lutte

⁴⁶⁹ K. Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844, op. cit.*, p. 290 : Cette différence est patente dans la réponse de Marx à Ruge, sur ses plaintes : « Votre lettre, mon cher ami, est une belle élogie, un chant funèbre à vous couper le souffle ; mais politiquement elle ne vaut strictement rien. Aucun peuple ne désespère, et même s'il doit, longtemps encore, n'espérer que par sottise, viendra pourtant le jour, après de longues années, où, par soudaine intelligence, il comblera tous ses pieux désirs. » Théoriquement, ces différentes conceptions sur la politique vont se heurter dans une dispute sur la signification de la première révolte ouvrière allemande, la révolte des tisserands de Silésie, en juillet 1844. Voy. K. Marx, *Gloses critiques marginales à un article le : le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un prussien. (1844) in œuvres complètes, tome III – Philosophie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982.

⁴⁷⁰ K. Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844, op. cit.*, p. 299 : « Rien ne nous empêche donc de prendre pour point d'application de notre critique la critique de la politique, la prise de position en politique, c'est-à-dire les luttes réelles, de l'identifier à ces luttes ».

⁴⁷¹ K. Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844, op. cit.*, p. 299. « L'avantage de la nouvelle tendance, c'est justement que nous ne voulons pas anticiper le monde dogmatiquement, mais qu'au contraire nous ne voulons trouver le monde nouveau qu'au terme de la critique de l'ancien. [...] La philosophie s'est sécularisée et la preuve la plus frappante en est que la conscience philosophique elle-même est impliquée maintenant dans les déchirements de la lutte non pas seulement de l'extérieur, mais aussi en son intérieur. Si construire l'avenir et dresser des plans définitifs pour l'éternité n'est pas notre affaire, ce que nous avons à réaliser dans le présent n'en est que plus évident ; je veux dire la critique radicale de tout l'ordre existant, radicale en ce sens qu'elle n'a pas peur de ses propres résultats, pas plus que des conflits avec les puissances établies. C'est pourquoi je ne suis pas d'avis que nous arborions un emblème dogmatique. Au contraire, nous devons nous efforcer d'aider les dogmatiques à voir clair dans leurs propres thèses ».

⁴⁷² K. Marx, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844, op. cit.*, p. 299-300 : « De plus nous voulons agir sur nous contemporains, et plus particulièrement sur nos contemporains allemands. La question est : comment s'y prendre ? Deux ordres de fait sont indéniables. La religion d'une part, la politique de l'autre sont les sujets qui sont au centre de l'intérêt dans L'Allemagne d'aujourd'hui ; il nous faut les prendre comme point de départ dans l'état où elles sont, et non pas leur opposer un système tout fait du genre du Voyage en Icarie. [...] Nous ne nous présentons pas au monde en doctrinaires avec un principe nouveau : voici la vérité, à genoux devant

contre le régime absolutiste prussien. Telle est la fonction de la philosophie intégrée au monde, c'est la réforme de la conscience du peuple et non plus une opposition au monde irrationnel. Elle aspire à l'entendement collectif de soi concernant les restrictions subies par le peuple en quête de la réalisation de ses désirs et de ses besoins :

La réforme de la conscience consiste simplement à donner au monde la conscience de lui-même, à le tirer du sommeil où il rêve de lui-même, à lui expliquer ses propres actes. [...] **Il nous faut donc prendre pour devise : réforme de la conscience, non par des dogmes, mais par l'analyse de la conscience mythifiée et obscure à elle-même, qu'elle apparaisse sous une forme religieuse ou politique.** [...] Nous pouvons donc résumer d'un mot la tendance de notre journal : prise de conscience, clarification opérée par le temps présent sur ses propres luttes et ses propres aspirations. C'est là un travail et pour le monde et pour nous. Il ne peut être que l'œuvre de beaucoup de forces réunies⁴⁷³.

C'est avec ces idées en tête que Marx arrive à Paris, capitale du XIXe siècle. Le mouvement politique était en pleine effervescence dans la capitale française. La maîtrise politique de l'aristocratie financière, conquise à partir de la révolution de Juillet 1830, avait favorisé le développement de la grande industrie et, partant, la dégradation des conditions de vie du prolétariat. Cela avait instauré un climat d'insatisfaction parmi les couches populaires et, conséquemment, le début d'une organisation autonome des travailleurs. Mais comme les révoltes antérieures n'avait pas garanti le droit d'association et de syndicat, cette organisation devait se réaliser sous forme de sociétés secrètes⁴⁷⁴. Les idées produites dans ces associations marquent une révolution dans l'histoire des idées politiques, l'invention du communisme. Pour la première fois, cette couche de la population moderne disposait d'une idéologie propre, indépendante de celle de la bourgeoisie⁴⁷⁵. Ce mouvement a aussi provoqué une augmentation du niveau intellectuel des ouvriers, qui étudiaient surtout l'histoire de la grande Révolution française de 1789. Ainsi les prolétaires cessaient-ils d'être éduqués par les idéologues des classes moyennes et commençaient-ils à écrire pour leurs propres journaux. Selon les récits, ce qui était alors manifeste, c'était l'apparition dans le mouvement ouvrier d'une immense « soif de savoir » des prolétaires⁴⁷⁶.

elle ! Nous apportons au monde les principes que le monde a lui-même développés dans son sein. Nous ne lui disons pas : laisse là tes combats, ce sont des fadaïses ; nous allons te crier le vrai mot d'ordre du combat. Nous lui montrons seulement pourquoi il combat exactement, et la conscience de lui-même est une chose qu'il devra acquérir, qu'il le veuille ou non ».

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 300.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁷⁵ M. Lowy, *La Théorie de la Révolution chez le Jeune Marx*, op. cit., p. 113.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 116. La grande présence des communistes à cette époque en France est exprimée par l'article enthousiaste d'Engels, écrit le 4 décembre 1843 : « Il y a pourtant plus d'un demi-million de communistes en France, sans compter les fouriéristes et autres réformistes sociaux d'inspirations moins radicale ». F. Engels, « La

Ayant quitté une Allemagne où le mouvement ouvrier ne s'était pas organisé politiquement à cause d'un processus d'industrialisation en retard, Marx arrive à Paris et connaît le « monde des travailleurs »⁴⁷⁷. Le moment ne pouvait pas être plus propice. Marx, qui venait de se désengager de la lutte politique aux côtés de la bourgeoisie, soutenait maintenant la nécessité d'une révolution conduite par une « humanité souffrante qui pense » et une « humanité pensante qui est opprimée »⁴⁷⁸. Son adhésion au socialisme ou au communisme n'a pas été immédiate, car il n'était pas entièrement d'accord avec la forme dogmatique d'agir des idéologues de ces mouvements. Mais sa sympathie à l'égard du prolétariat en tant que force sociale capable de réaliser la nécessaire révolution allemande se trouvait déjà affirmée dans ces *Annales*⁴⁷⁹.

II. Vers la critique du droit et de la politique

Compte tenu de l'urgence de la situation allemande ainsi que du caractère incomplet de ses nouvelles élaborations intellectuelles, Marx choisit d'écrire directement sur des questions plus importantes de la scène allemande : la question de l'égalité politique des Juifs et la question de l'héritage politique du mouvement hégélien.

A) La question juive

Outre les lettres qui démontrent le programme politique de son projet, Marx a aussi publié deux articles. Le premier, « *À propos de la question juive* », dont la rédaction a commencé à Kreuznach, renvoie à une question brûlante à l'époque en Allemagne⁴⁸⁰. Il s'agit d'un article polémique en réaction à l'opinion de son ancien partenaire et *mentor* intellectuel Bruno Bauer concernant la demande de la part des juifs allemands d'obtenir l'égalité civile et des droits politiques. L'opinion de Bauer, exposée dans deux articles publiés en 1843, était la suivante : d'abord, nul ne pouvait devenir citoyen en Prusse car le caractère lui-même de l'État

marche de la réforme sociale sur le continent », in *Écrits de Jeunesse – Vol. 2*, Paris, Éditions Sociales, 201, p. 113.

⁴⁷⁷ J. P. Netto, *Marx em Paris*, in *Cadernos de Paris & Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844*. São Paulo, Expressão Popular, 2015, p. 21.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 296.

⁴⁷⁹ K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), in *œuvres complètes, tome III – Philosophie*, op. cit., p. 397 : « De même que la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes matérielles, de même le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes spirituelles, et dès que l'éclair de la pensée se sera profondément enfoncé dans ce terrain vierge qu'est le peuple, l'émancipation des Allemands, désormais hommes, sera accomplie. [...] La tête de cette émancipation, c'est la philosophie, son cœur le prolétariat ».

⁴⁸⁰ G. S. Jones, *Karl Marx : Greatness and illusion*, op. cit., p. 152.

chrétien ne permettait pas l'existence de la citoyenneté. L'État chrétien traite tous les individus à partir de la médiation du privilège et non du droit. De cette façon, Bauer se prononce contre la lutte des peuples hébraïques pour la citoyenneté, parce que, selon lui, cela signifierait œuvrer pour une émancipation exclusiviste. S'il agissait ainsi, le « Juif » en viendrait à demander que l'État renonce à son préjugé religieux, tandis que lui-même continuerait à soutenir sa décision de vivre séparé de la communauté humaine⁴⁸¹. Il considère que cette demande de la communauté juive (à savoir que l'État prussien cesse d'exiger une profession de foi spécifique) est inadéquate car eux aussi continuent à exercer leur foi *particulière*⁴⁸².

Bauer développe ici un raisonnement déjà présenté dans ses discussions théologiques de la fin de la décennie 30. Pour lui, suivant en cela la théorie hégélienne de la religion comme moment de la conscience de soi du peuple, le christianisme était une religion plus développée que le judaïsme ; car la première avait élaboré une doctrine du salut de caractère universel, dépassant la doctrine juive du peuple élu qui donnerait forme à un nationalisme étroit⁴⁸³. De ce fait, le juif serait moins apte à s'émanciper que le chrétien. En bref, captif d'une conception théologique de la vie sociale, Bruno Bauer considère que la question de l'émancipation juive se présente comme un « antagonisme *religieux* » entre juifs et chrétiens. Mais cet antagonisme ne saurait être résolu à partir de l'adhésion des juifs au christianisme. Ceux-ci devraient plutôt travailler conjointement avec le reste de la population pour dépasser la religion au bénéfice de la raison philosophique⁴⁸⁴.

⁴⁸¹ B. Bauer, *Die Judenfrage*, [En Ligne] http://www.boitempo.com/colecao_marx.php. (Consulté le 11 février 2022): « La question est de savoir si le Juif, en tant que tel c'est-à-dire le Juif, qui avoue lui-même qu'il est contraint, par sa nature même, de vivre éternellement séparé des autres hommes, est capable d'acquiescer les droits généraux des hommes et de les conférer à d'autres. Sa religion, son mode de vie le contraignent à un éternel isolement... car ils constituent son être même, qui fait de lui non un homme, mais un Juif. ».

⁴⁸² B. Bauer, *Ibid.*, : « Le juif passera après le *citoyen*, il sera citoyen bien qu'il soit juif, bien qu'il doive rester juif ; autrement dit, il est et reste *juif*, bien qu'il soit *citoyen* et qu'il vive dans des conditions humaines communes à tous : sa nature juive, donc limitée, l'emporte toujours finalement sur ses obligations humaines et politiques. Le *préjugé* subsiste, bien qu'il soit surmonté par des principes *généraux*. Mais s'il subsiste, c'est lui qui surmonte tout le reste. Ce n'est que par un sophisme, c'est seulement en apparence, que le juif pourrait rester juif dans la vie politique ; par conséquent, s'il voulait rester juif, c'est la pure apparence qui deviendrait l'essentiel et qui l'emporterait. Autrement dit, sa *vie dans l'Etat* ne serait qu'apparence, ou entorse momentanée à l'essence et à la règle. ».

⁴⁸³ B. Bauer, *Ibid.* : « Si nous supprimons les barrières de la conscience nationale, nous avons à la place de l'Israélite, l'homme ».

⁴⁸⁴ K. Marx, *Sur la question juive (1843)*, in *œuvres complètes, tome III – Philosophie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982, p. 349 – Marx résume l'argument de Bruno Bauer : « Nous devons nous émanciper nous-mêmes, avant que nous puissions émanciper les autres. La forme la plus rigide de l'opposition entre le juif et le chrétien, c'est l'opposition *religieuse*. Or, comment résout-on une opposition ? En la rendant impossible. Et comment rend-on impossible une opposition *religieuse* ? En abolissant la religion. Du moment que juif et chrétien ne reconnaissent plus dans leurs religions respectives que des *étapes distinctes du développement de l'esprit humain*, des peaux de serpent rejetées par l'*histoire*, et qu'ils reconnaissent dans l'*homme* le serpent qui a fait peau neuve

La réponse donnée par Marx constitue le début d'un règlement de compte avec le mouvement philosophique dont il avait fait partie, le mouvement jeune-hégélien, et dont Bauer était une figure proéminente. Pour se confronter à lui, Marx a utilisé tout le cadre théorique développé à Kreuznach et orienté la discussion de la question juive vers le rapport entre religion, droit et émancipation. Pour notre auteur, les peuples israélites sont extrêmement cohérents dans leur revendication concernant leur égalité civile et leurs droits politiques sans devoir renoncer à leur religion. Marx accuse Bauer de n'avoir pas compris la nature du processus de formation de l'État politique, l'« émancipation politique », qui crée en même temps la figure du citoyen. Il prouve cela à partir d'une analyse qui ne se borne pas au rapport de l'État prussien avec la religion. Pour démontrer sa thèse, Marx analyse le rapport des formes de différents États modernes avec la religion, comme la France et les États-Unis. Il vérifie ainsi que, même dans ces États laïcs, la religion continue à exister. Par conséquent, en essayant de devenir des citoyens, les juifs n'auraient nul besoin de cesser d'être religieux. Pour Marx, son ancien partenaire confond « émancipation politique » et « émancipation humaine »⁴⁸⁵. Il affirme aussi que Bauer analyse la religion selon une approche théologique, alors que Marx, inspiré par Feuerbach, privilégie l'approche sociale. Conséquemment, la religion cesse d'être la cause de la misère humaine, étant considérée comme une « *manifestation* » de cette même misère. Ce n'est donc pas à partir de la fin de la religion, attendue par l'éclaircissement, que les individus parviendraient au plus haut degré de la liberté, une « émancipation générale de l'humanité », mais plutôt à partir du dépassement des « conditions matérielles de vie » qui exigent une conscience non véridique de l'existence⁴⁸⁶. En bref, le jeune philosophe soutient que cette

en évoluant, leur rapport cesse d'être religieux et devient purement critique, *scientifique*, humain. La *science* constitue alors leur unité. Or, les antinomies de la science sont résolues par la science elle-même. ».

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 351 : « Bauer exige-t-il, d'une part, que le juif renonce au judaïsme et, de façon générale, que l'homme renonce à la religion pour être émancipé *civilement*. D'autre part, l'abolition *politique* de la religion lui apparaît logiquement comme abolition de la religion tout court. Tout Etat qui a la religion pour principe n'est pas encore un Etat vrai, en Etat réel. [...] Ici apparaît la manière *bornée* d'envisager la question juive. Non, il n'était pas suffisant de se demander : Qui doit émanciper ? Qui doit être émancipé ? La critique avait une troisième chose à faire. Elle devait demander : de *quelle émancipation* s'agit-il ? Quelles conditions découlent de la nature de l'émancipation réclamée ? [...] Du fait qu'il n'élève pas la question à cette hauteur, Bauer tombe dans la contradiction. Il pose des conditions qui ne sont pas fondées dans la nature même de l'émancipation *politique*. Il soulève des questions étrangères à son problème, et il résout des problèmes qui laissent sa question non résolue. [...] il commet à notre avis l'erreur de soumettre à la critique l'Etat chrétien *seulement*, et non l'Etat tout court ; de ne pas analyser le rapport entre l'émancipation *politique* et l'émancipation *humaine* et de poser ainsi des conditions qu'on ne peut s'expliquer si l'on ne voit qu'il confond, par défaut de critique, l'émancipation politique et l'émancipation générale de l'humanité. Alors que Bauer demande aux juifs : avez-vous, de votre point de vue, le droit de réclamer l'émancipation *politique*, nous posons quant à nous, la question inverse : le point de vue de l'émancipation *politique* autorise-t-il à exiger du juif qu'il abandonne le judaïsme, ou à exiger de l'homme en général qu'il abandonne la religion ? ».

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 353 : « Puisque nous constatons que la religion non seulement *existe* dans le pays de l'émancipation politique la plus achevée, mais qu'elle y mène une existence *vivace* et *florissante*, la preuve est faite que la présence

« émancipation politique » menée à bien par les révolutions bourgeoises de la fin de XVIIIe siècle n'a guère réalisé l'« émancipation humaine » intégrale, celle qui dépasserait les contraintes terrestres et célestes de l'homme.

Marx a communément été accusé durant le XXe siècle de présenter dans ce texte un point de vue antisémite⁴⁸⁷. Mais cette imputation est, à notre sens, erronée. Plusieurs érudits provenant de la culture juive, tels que Daniel Bensaïd, Enzo Traverso et Michael Lowy, ont contredit cette interprétation⁴⁸⁸. Il est vrai qu'à un certain moment du texte, Marx a recours à un préjugé populaire assez courant dans le mouvement jeune-hégélien, selon lequel le judaïsme était nécessairement lié avec le commerce et l'argent⁴⁸⁹. Toutefois, une lecture objective du texte révèle clairement que Marx ne verse pas dans un raisonnement antisémite. En premier lieu, il affirme que ces caractéristiques proviennent de la vie matérielle elle-même et non pas de la culture juive. C'est ce qu'il nomme le « judaïsme pratique ». Et c'est ce « judaïsme pratique », et non pas la religion juive, que Marx conçoit comme étant un problème crucial devant être surmonté⁴⁹⁰. Finalement, et contredisant ainsi Bauer, Marx affirme que les juifs et les chrétiens sont égaux du point de vue de l'émancipation humaine. Autrement dit, ils sont identiquement aptes à se libérer totalement, car tous deux sont également humains⁴⁹¹.

B) « Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel »

de la religion n'est pas incompatible avec l'épanouissement de l'Etat. Mais comme la présence de la religion révèle l'existence d'une tare, la source de cette tare ne peut être recherchée que dans la *nature* même de l'Etat. La religion n'est plus pour nous le *fond* de la limitation profane, elle en est la *manifestation*. Voilà pourquoi nous expliquons les préventions religieuses des citoyens libres par leurs préventions profanes. Nous ne prétendons nullement qu'ils doivent surmonter leur limitation religieuse pour surmonter leur limite profane. Nous prétendons qu'ils surmontent leur limitation religieuse, du moment qu'ils surmontent leur limite profane. Nous ne transformons pas les questions profanes en questions théologiques. Nous transformons les questions théologiques en questions profanes. [...] La question du rapport de l'émancipation politique à la religion devient pour nous la question du rapport de l'émancipation politique à l'émancipation humaine. ».

⁴⁸⁷ J. P. Netto, *Karl Marx, uma biografia*, op. Cit., p. 74 ; M. Lowy, *La Théorie de la Révolution chez le Jeune Marx*, op. cit., p. 94.

⁴⁸⁸ E. Traverso, *Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat, 1845-1943*, Paris, La Brèche, 1990, p. 40 ; D. Bensaïd, « Dans et par l'histoire », *Retours sur la question juive* in K. Marx, *Sur la question juive*, Paris, La fabrique éditions, 2006, p. 90 ; M. Lowy, *La Théorie de la Révolution chez le Jeune Marx*, op. cit., p. 95.

⁴⁸⁹ M. Lowy, *La Théorie de la Révolution chez le Jeune Marx*, op. cit., p. 95.

⁴⁹⁰ K. Marx, *Sur la question juive (1843)*, in *œuvres complètes, tome III – Philosophie*, op. cit., p. 375 : « Eh bien ! En s'émancipant du trafic et de l'argent, donc du judaïsme réel et pratique, notre époque s'émanciperait du même coup ».

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 373 : Marx critique la façon dont Bauer conçoit le rapport entre judaïsme, christianisme et émancipation : « 'L'aptitude des juifs et des chrétiens d'aujourd'hui à devenir libres'. C'est sous cette forme que Bauer aborde la relation des religions juive et chrétienne, de même que leur rapport à la Critique. Leur rapport à la Critique est leur rapport 'à la capacité de devenir libres'. Voici ce qui en résulte : « Le chrétien n'a qu'un degré à franchir, à savoir sa religion, pour abandonner la religion tout court', donc pour devenir libre ; 'en revanche, le juif doit rompre non seulement avec sa nature juive, mais aussi avec le développement qui parachève sa religion, avec un développement qui lui est demeuré étranger' ».

Le second texte publié dans les *Annales* a le caractère d'un manifeste. Son titre « *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* » peut dissimuler ce caractère en suggérant un thème extrêmement théorique. Nous pouvons considérer cet article comme un aboutissement de l'itinéraire intellectuel de Marx et de l'*intelligentsia* allemande elle-même pendant les années abordées précédemment dans notre recherche. Il commence en effet par souligner l'importance de la théorie feuerbachienne de l'aliénation religieuse qui, en démêlant le secret de l'aliénation spirituelle, a eu le mérite de permettre à la philosophie de critiquer l'aliénation présente dans les conditions matérielles de la vie en vue de son dépassement. Ainsi, Feuerbach a permis le passage de la critique du ciel vers la critique de la terre. Autrement dit, et plus concrètement encore, la « *critique de la religion* » peut se transformer en « *critique du droit* », et la « *critique de la théologie en critique de la politique* »⁴⁹².

L'importance universelle de faire la critique du droit et de la politique à partir de sa représentation dans la philosophie de Hegel est directement liée au fait que Marx prend position sur la situation allemande de cette période, conçue par lui comme un « *anachronisme* »⁴⁹³. L'Allemagne fait l'expérience de cet « *anachronisme* » car à cette époque (en 1843), elle n'avait pas encore surmonté sa forme politique féodale, en même temps que sa philosophie était la conscience théorique des peuples modernes⁴⁹⁴. Selon le jugement de notre de notre jeune philosophe, cette condition obligeait les intellectuels allemands à se concentrer sur la critique des œuvres théoriques déjà produites sur leur sol, au cas où ils voudraient débattre des véritables problèmes de l'actualité. Autrement dit, pour maintenir le plus haut niveau dans la philosophie

⁴⁹² *Ibid.*, p. 382-383: Notons toutefois que Marx n'a pas un point de vue simplement opposé à la religion. Il n'est pas un athée militant comme Bruno Bauer. Pour lui, comme il l'a déjà dit dans sa polémique avec Bauer, la religion ne peut être supprimée qu'en surmontant les conditions sociales qui font que l'homme ait besoin de la religion. Dans cet article, connu pour avoir défini la religion comme « opium du peuple », Marx considère que la religion est aussi une protestation contre l'aliénation humaine : « Lutter contre la religion, c'est donc, indirectement, lutter contre ce monde-là, dont la religion est l'arôme spirituel. La misère religieuse est tout à la fois l'expression de la misère réelle et la protestation contre la misère réelle. ».

⁴⁹³ K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), in œuvres complètes, tome III – Philosophie, *op. cit.*, p. 383. « L'exposition suivant – contribution à cette entreprise – ne s'attache pas d'emblée à l'original mais à une copie : La philosophie allemande de l'État et du droit, et cela pour la simple raison qu'elle s'attache à l'Allemagne ».

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 384-387 – « Si l'on voulait commencer par le *statu quo* allemand lui-même, fût-ce de la seule manière appropriée, c'est-à-dire négativement, le résultat resterait toujours un *anachronisme*. Nous aurions beau renier notre présent politique : les peuples modernes, eux, l'ont déjà remis tout poussiéreux, au débarras de l'histoire. Si je renie les perruques poudrées, il me reste toujours les perruques non poudrées. Si je renie l'état des choses allemandes de 1843, j'en suis à peine, selon la chronologie française, en l'an 1789 ; il s'en faut que je sois au cœur du temps présent. [...] Par conséquent, si le développement allemand *dans son intégralité* ne dépassait pas le développement *politique* allemand, un Allemand pourrait participer aux problèmes du temps présent tout au plus comme le ferait un Russe. [...] De même que les peuples anciens ont vécu notre préhistoire en imagination dans la *mythologie*, de même, nous autres Allemands, nous avons vécu notre post-histoire en pensée, dans la *philosophie*. Nous sommes les contemporains *philosophiques* du présent, sans en être les contemporains *historiques*. La philosophie allemande est le *prolongement idéal* de l'histoire allemande. ».

politique moderne, au lieu de critiquer uniquement l'*Ancien Régime* allemand, mieux valait critiquer « la plus rigoureuse, la plus riche et définitive » élaboration théorique sur l'État et le droit : celle que Hegel a formulée⁴⁹⁵.

D'une certaine manière, Marx explicite ici les postulats théoriques de son itinéraire intellectuel, la pertinence de sa recherche à Kreuznach. Pour lui, critiquer la philosophie de Hegel, c'était en même temps comprendre la réalité politique des nations modernes. « En politique, les Allemands ont *pensé* ce que les autres peuples ont *fait*. L'Allemagne était leur *conscience théorique* »⁴⁹⁶. Comme nous l'avons déjà relevé, en critiquant la pensée hégélienne, Marx a découvert que l'État moderne, nommé « État politique » dans ses manuscrits, ne considère l'individu que d'une manière abstraite et non pas dans sa plénitude⁴⁹⁷. Étant donné le caractère introductif du texte, les méandres de l'aliénation politique ne sont pas développées. Mais la nécessité du dépassement de cet État moderne est reconnue. Et ainsi, tout comme dans sa discussion avec Bauer, Marx présente une nouvelle résolution de cette problématique en comparaison avec le manuscrit rédigé dans son « cabinet d'études ». Dans ce nouveau moment, il ne serait plus nécessaire d'en finir avec la séparation entre État et société civile à partir d'une représentation immédiate de l'activité des individus. La nouvelle position marxienne exige le dépassement des vicissitudes de la société civile bourgeoise elle-même, qui conditionnent l'aliénation humaine. Selon ses mots, la philosophie doit collaborer au bouleversement de « *tous les rapports* où l'homme est un être dégradé, asservi, abandonné, méprisable »⁴⁹⁸.

Marx soutient que cette transformation doit assumer une forme révolutionnaire nouvelle, ne se bornant pas à des altérations dans la sphère d'État comme ce fut le cas de la Révolution française mais au contraire supplanter les conditions de vie matérielles aliénées des individus. L'auteur affirme la nécessité que cette « révolution radicale » ait un « fondement

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 388-389: « C'est pourquoi, lorsque nous critiquons, au lieu des *œuvres incomplètes* de notre histoire réelle, les *œuvres posthumes* de notre histoire idéelle, la philosophie, notre critique se situe au centre des problèmes dont le présent dit : *That is the question*. Ce qui, chez les peuples avancés, constitue *pratiquement* une rupture avec les conditions politiques modernes est en Allemagne, où ces conditions n'existent même pas encore, une rupture *critique* avec leur reflet philosophique. La philosophie allemande du droit et de l'État est la seule histoire allemande qui soit au niveau du présent moderne *officiel*. ».

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 389.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 390 : « Si la philosophie spéculative du droit, cette *pensée* abstraite et transcendante de l'État moderne dont la réalité demeure un au-delà – cet au-delà ne fût-il qu'au-delà du Rhin –, n'était possible qu'en Allemagne, de même, et inversement, la conception *allemande* de l'État moderne, qui fait abstraction de l'*homme réel*, a été possible par la seule raison et dans la seule mesure où l'État moderne lui-même fait abstraction de l'homme réel ou ne satisfait l'homme *tout entier* que d'une manière illusoire. [...] ».

⁴⁹⁸ *Ibid.*, *Idem* : « La critique de la religion s'achève par la leçon que *l'homme est, pour l'homme, l'être suprême*, donc par *l'impératif catégorique de bouleverser tous les rapports* où l'homme est un être dégradé, asservi, abandonné, méprisable [...] ».

matériel », c'est-à-dire d'une classe dotée d'une « force matérielle » pour la réaliser⁴⁹⁹. Par la conjonction de sa critique de l'État moderne et de la société civile bourgeoise avec sa rencontre de l'univers du mouvement politique des travailleurs de Paris de la décennie de 1840, Marx voit dans le prolétariat la « possibilité positive de l'émancipation allemande »⁵⁰⁰. Cette classe a la capacité d'incarner ce rôle du fait qu'elle n'a aucun privilège à défendre et aucune autre classe à opprimer. Pour s'épanouir, le prolétariat est capable de surmonter le particularisme caractéristique de la « révolution *purement politique* », qui n'altère que la forme d'État du fait de « ses souffrances universelles »⁵⁰¹. Parce qu'il présente ce « caractère universel », le prolétariat apparaît comme la « force matérielle » capable de réaliser l'« émancipation humaine » conjointement avec la philosophie critique⁵⁰².

Cette mutation radicale de la pensée marxienne a été le résultat de divers facteurs, dont deux semblent particulièrement importants. D'abord, le règlement de compte de Marx avec sa base intellectuelle formée surtout par l'œuvre de Hegel et le mouvement jeune-hégélien. Ensuite, son émigration à Paris l'a aidé à comprendre la situation allemande et l'État moderne à partir du développement historique inégal parmi les nations européennes⁵⁰³. Ces deux facteurs ont conduit Marx à adopter un point de vue susceptible d'expliquer les phénomènes politiques et idéologiques par l'analyse des conditions matérielles de vie des individus. Ces éléments conjugués avec la rencontre de Marx avec le mouvement politique des travailleurs l'ont mené à identifier le prolétariat comme la force capable de réaliser la dite « émancipation humaine », qui dépasse les présupposés de la société civile bourgeoise, « l'argent et le négoce »⁵⁰⁴. C'est

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p.390-391.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p.391.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 393.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 396-397: « Mais alors, où trouver la possibilité positive de l'émancipation allemande ? Réponse : dans la formation d'une classe chargée de *chaines radicales*, d'une classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile, d'un ordre qui est la dissolution de tous les ordres, d'une sphère qui possède un caractère universel en raison de ses souffrances universelles, et qui ne revendique aucun *droit particulier*, parce qu'on lui fait subir non un *tort particulier*, mais le *tort absolu*, qui ne peut plus s'en rapporter à un titre *historique*, mais seulement à un titre *humain*, qui n'est pas en opposition partielle avec conséquences, mais en opposition totale avec les principes politiques de l'État allemand, d'une sphère, enfin, qui ne peut s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et, partant, sans les émanciper toutes ; en un mot, une sphère qui est la *perte totale* de l'homme et ne peut donc se reconquérir elle-même sans la *reconquête totale de l'homme*. Cette dissolution de la société, c'est, en tant que *Stand* particulier, le *prolétariat*. [...] De même que la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes *matérielles*, de même le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes *spirituelles*, et dès que l'éclair de la pensée se sera profondément enfoncé dans ce terrain vierge qu'est le peuple, l'émancipation des Allemands, désormais hommes, sera accomplie. [...] La tête de cette émancipation, c'est la *philosophie*, son cœur le *prolétariat*. ».

⁵⁰³ Istvan Meszáros, *Marx's theory of alienation*, op. cit., p. 62.

⁵⁰⁴ K. Marx, *Sur la question juive (1843)*, in *œuvres complètes*, tome III – Philosophie, op. cit., p. 375

dans ce contexte que Marx transite définitivement vers l'horizon idéologique communiste⁵⁰⁵. Et, élément qui nous intéresse particulièrement dans ce travail, les *Annales franco-allemandes* marquent également la genèse de la critique des droits humains dans son œuvre.

SECTION 2 – CRITIQUE DES DROITS DE L'HOMME

Avant de commencer l'explication de ce moment fondamental de l'œuvre de Marx – la critique des droits de l'homme –, précisons le caractère de cette idée de *critique* dans la pensée de Karl Marx. Pour lui, critiquer n'est pas exactement condamner, mais plutôt représenter idéalement le mouvement de l'objet analysé. Autrement dit, critiquer les droits humains revient, finalement, à comprendre la raison de leur existence et leur fonction sociale⁵⁰⁶. La critique des droits de l'homme n'amène pas Marx à négliger leur importance. Cela se confirme par son soutien à la revendication des juifs allemands pour l'égalité civile et politique. Nous allons montrer ici la façon dont le jeune philosophe conçoit la complexité des droits de l'homme dans leur unité, sans les valoriser ou sans les condamner de façon manichéenne. L'analyse marxienne cherche à comprendre la fonction sociale de toutes les formes sociales à partir de leur genèse et de leur développement.

Contrairement à une idée reçue, Marx n'était pas contre les droits humains. Ce point de vue est devenu courant depuis la publication de l'article de Steven Lukes « *Can a Marxist Believe in Human Rights ?* »⁵⁰⁷. En témoigne son soutien à la cause juive à travers la rédaction d'un article que nous examinerons et de sa signature à une pétition en faveur de cette cause en mars 1843⁵⁰⁸. Cela n'a pas été l'unique moment où Marx s'est prononcé en faveur des droits humains. Pour comprendre la vision de Marx des droits de l'homme et de la modernité, nous examinerons leurs éléments progressistes vis-à-vis de la société ancienne (I) ; les limites de la forme émancipatrice constituée par la politique (II) ; la nouvelle relation entre l'individu et la communauté exprimée par les droits de l'homme (III) ; et, enfin, la réflexion marxienne sur les conditions nécessaires pour atteindre la liberté humaine (IV).

⁵⁰⁵ M. Lowy, *La Théorie de la Révolution chez le Jeune Marx*, op. cit., p. 92. Dans cette œuvre, Michael Lowy affirme qu'à ce moment, Marx présente encore une vision philosophique du communisme.

⁵⁰⁶ G. Labica, *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, Paris, 2002, p.271.

⁵⁰⁷ S. Lukes, « Can a Marxist Believe in Human Rights », op. cit., p. 334-345.

⁵⁰⁸ Lettre de Marx à Ruge, Mars 1843, *Correspondance, Tome I, Novembre 1835- Décembre 1844*, op. cit., p.290 : « A l'instant même, je reçois la visita du chef de la communauté juive d'ici ; il me demande de rédiger pour les Juifs une pétition destinée à la Diète, et je vais le faire. ».

I. Modernité et progrès : le dépassement de l'État du souverain

Le premier pas de notre argument consiste à démontrer comment Marx pense la genèse historique des droits humains. Les déclarations des droits de l'homme et du citoyen écrites lors de la Révolution française sont considérées par lui comme un acte de naissance ou un « acte de baptême » de la société moderne⁵⁰⁹. C'est-à-dire qu'elles sont des documents qui reconnaissent les nouveaux rapports sociaux de cette époque historique, et plus spécifiquement encore, les nouveaux rapports des individus entre eux et avec l'État dans la modernité.

Pour mieux exprimer la radicalité de cette transformation reconnue par les déclarations, Marx recourt à l'analyse comparative, en examinant ce qui était essentiel dans l'« ancienne société », dans les sociétés prémodernes, et principalement au Moyen Âge. Dans ces formations sociales, l'État déterminait politiquement la place de chaque individu dans la société en général à partir de ses activités privées. Sa propriété, son travail ou sa famille étaient déterminants pour définir son mode de participation en tant qu'individu au sein de l'État. Cela se produisait à partir de la médiation des ordres ou des corporations. Par conséquent, comme il est souligné dans les cahiers de Kreuznach, la vie privée, cette « abstraction »⁵¹⁰ n'existait pas, car elle n'était pas encore isolée de la vie publique. Tout ce qui se rapportait aux activités privées des individus intéressait immédiatement dans son rapport avec le tout social. Autrement dit, dans une telle société, l'individu ne participait au tout de sa nation que par le biais de sa famille, de sa propriété ou encore de son métier qui prenaient forme dans la vie d'État à partir de « la seigneurie, des ordres et des corporations ». Marx résume cette comparaison dans les termes suivants : « L'ancienne société civile avait *directement* un caractère *politique* »⁵¹¹. Étant donné que les individus entraient en relation avec l'État à partir du groupe qu'ils composaient dans la société civile, leur rapport avec le tout social (c'est-à-dire, leur « rapport *politique* ») était un rapport

⁵⁰⁹ J.-C. Bourdin, « La critique du droit et de la politique chez le jeune Marx : l'idée d'émancipation », in *Droit et Liberté selon Marx*, PUF, Paris, 1986, p. 178.

⁵¹⁰ K. Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel* (1843) in *œuvres complètes*, tome III – Philosophie, *op. cit.*, p. 904.

⁵¹¹ K. Marx, *Sur la question juive* (1843), in *œuvres complètes*, tome III – Philosophie, *op. cit.*, p. 370 : « Quel était le caractère de l'ancienne société ? Un seul mot la caractérise : la féodalité. L'ancienne société civile avait directement un caractère politique, c'est-à-dire que les éléments de la vie civile tels que la propriété, ou la famille, ou le mode de travail, étaient promus, sous les formes de la seigneurie, des ordres et des corporations, éléments de la vie dans l'État ».

de séparation d'avec les autres groupes de la société civile. Tout cela était déterminé immédiatement par les éléments de la vie civile de chaque individu⁵¹².

Nous pourrions, à tort, croire que c'est cela que Marx considérait comme la fin de la séparation entre « société civile et État » ou comme la « véritable démocratie » dans sa critique de la philosophie du droit de Hegel. Mais dans la « véritable démocratie », les individus sont conscients du fait que l'activité de l'autre, du cordonnier par exemple, est immédiatement importante pour tout le genre humain⁵¹³. Quant à la critique adressée à la forme politique aliénée liée à la « féodalité » contenue dans la *Sur la question juive*, elle consiste à dire que les activités de la vie civile ne sont pas considérées comme une activité générique, mais plutôt comme des activités *particulières*, séparées et opposées aux activités des autres individus⁵¹⁴. Cette caractéristique donnait le ton à tous les rapports politiques de la période médiévale. Dès que la sociabilité transforme l'activité *particulière* de chaque individu en rapport général séparé des autres individus, l'État ne peut pas avoir la prétention d'être l'expression des intérêts universels du peuple. Par conséquent, dans la féodalité, le gouvernement d'un État apparaît toujours comme l'affaire particulière d'un souverain. Marx l'explique de la manière suivante :

Néanmoins, **les fonctions et les conditions vitales de la société civile restaient encore politiques**, tout au moins au sens de la féodalité, c'est-à-dire qu'elles isolaient l'individu de ce tout qu'est l'État ; **elles transformaient le rapport particulier entre sa corporation et l'État total en une relation générale de l'individu avec la vie du peuple**, de même qu'elles changeaient son activité et sa situation civiles déterminées en une activité et une situation générale. **En conséquence** de cette organisation, l'unité de l'État, aussi bien que la conscience, la volonté et l'activité de l'unité politique, **le pouvoir d'État général, apparaissent aussi nécessairement comme l'affaire particulière d'un souverain séparé du peuple et entouré de ses serviteurs**⁵¹⁵.

Le processus de libération de cette condition féodale a reçu de Marx le nom d'« émancipation politique ». Dans ce processus, et par le biais d'une révolution politique, se sont produits simultanément le renversement du pouvoir du souverain et la création de l'État

⁵¹² *Ibid.*, p. 370 : « Ils déterminaient, sous cette forme, le rapport de l'individu particulier au tout de l'État, c'est-à-dire son rapport *politique*, c'est-à-dire le rapport qui le sépare et l'exclut des autres éléments de la société ».

⁵¹³ K. Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel* (1843) in *œuvres complètes*, tome III – Philosophie, op. cit., p. 1008 : « La signification du pouvoir législatif comme pouvoir représentatif disparaît complètement. Le pouvoir législatif est ici représentation, au sens où chaque fonction est représentative ; ainsi, par exemple, le cordonnier, qui satisfait un besoin social, est mon représentant ; ainsi, toute activité sociale déterminée représente, en tant qu'activité générique, uniquement le genre, c'est-à-dire une détermination de ma propre nature ; ainsi, tout homme est le représentant de l'autre. Il est ici représentant non point en vertu de quelque chose d'étranger qu'il représente, mais en vertu de ce qu'il est et fait ».

⁵¹⁴ K. Marx, *Sur la question juive* (1843), in *œuvres complètes*, tome III – Philosophie, op. cit., p. 370 : « En effet, cette organisation de la vie du peuple n'éleva pas la propriété et le travail au rang d'éléments sociaux mais acheva plutôt de les *séparer* du corps de l'État pour en faire des sociétés *particulières* au sein de la société ».

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 370-371.

moderne comme État du peuple⁵¹⁶. Ainsi toute la féodalité a-t-elle été défaite. Les individus ont cessé de voir leur rapport à la société à partir d'un rapport de séparation de leurs classes et l'État a cessé de paraître une « affaire *particulière* d'un souverain ». L'État présentait désormais une image d'universalité, de représentation des intérêts généraux du peuple ; il serait d'« affaire *générale* »⁵¹⁷. Pour assumer cette caractéristique d'universalité, l'émancipation politique a détruit toutes les figures qui, dans la vie civile et politique, séparaient les individus du genre humain universel (« ordres, corporations, jurandes, privilèges »). Ainsi l'État moderne a-t-il cessé de considérer la vie privée de chaque homme comme une affaire politique, et a-t-il fini avec cette forme aliénée d'être en rapport avec le genre humain. À partir du moment où ils ont cessé d'être considérés par l'État en tant que membres d'une famille noble, serfs ou membres d'une corporation, les hommes ont été traités simplement en tant qu'individus ou citoyens⁵¹⁸.

Dans le cadre de cette évolution théorique de Marx, la conséquence la plus positive de ce processus de dépassement de la « féodalité » a été, selon lui, le fait que les individus soient désormais traités de manière égale en matière de droits politiques. La création de la figure du citoyen par l'émancipation politique est considérée par lui comme un *progrès*⁵¹⁹. L'émancipation politique « proclame que chaque membre du peuple participe, à *un titre égal*, à la souveraineté populaire »⁵²⁰. Les hommes pouvaient désormais décider de l'avenir de leur communauté politique sur la base de l'égalité et leur rapport avec l'État cessa d'être un rapport arbitré par leurs activités *particulières* pour devenir une « fonction générale ». C'est pourquoi, dans ce même moment, l'État apparaît alors comme le *locus* de représentation des intérêts universels du peuple qui l'a institué. Cela montre que la critique faite par Manuel Atienza – selon laquelle Marx n'a pas traité de l'aspect politique des droits de l'homme – est dépourvue de fondement⁵²¹. Ce processus de *suppression* de l'« esprit politique » de la société civile et son organisation dans une sphère politique autonome est synthétisé par Marx dans l'extrait suivant :

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 370 : « L'émancipation politique est [...] la *désagrégation* de l'ancienne société sur laquelle repose l'État devenu étranger au peuple – le pouvoir souverain ».

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 371 : « La révolution politique qui renversa ce pouvoir souverain et promut les affaires de l'État au rang d'affaires du peuple, qui constitua l'État politique en affaire générale, c'est-à-dire en État réel, brisa nécessairement tous les ordres, corporations, jurandes, privilèges, qui étaient autant d'expressions de la séparation du peuple d'avec la communauté ».

⁵¹⁸ *Ibid.*, *Idem.*

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 345 : « Les juifs allemands prétendent à l'émancipation. À quelle émancipation prétendent-ils ? L'Émancipation *civique, politique* ».

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 356.

⁵²¹ M. Atienza, *Marx y los derechos humanos, op. cit.*, p. 57.

Ainsi **la révolution politique supprima le caractère politique de la société civile**. Elle fit éclater la société civile en ses éléments simples, d'une part les *individus*, d'autre part les *éléments matériels et spirituels* qui forment la substance vitale de la situation civile de ces individus. Elle déchaîna l'esprit politique qui semblait s'être fragmenté, décomposé, dispersé dans les divers culs-de-sac de la société féodale ; **elle réunit les fragments épars de l'esprit politique, le libéra de la confusion avec la vie civile et le constitua en sphère de la communauté, de l'affaire générale du peuple dans l'indépendance idéale par rapport à ces éléments particuliers de la vie civile**. Telles activités *déterminées*, telles situations spécifiques de la vie déclineront jusqu'à n'avoir plus qu'une importance purement individuelle. Elles ne formèrent plus la relation générale de l'individu au tout de l'État. **L'affaire publique comme telle devint au contraire l'affaire générale de chaque individu, et la fonction politique la fonction générale de chacun**⁵²².

Par conséquent, ce que Marx nomme « émancipation politique » ou « émancipation civique » est le processus de dépassement de la forme politique liée à la « féodalité » et à la création de l'« État politique ». Dans cette analyse du processus de création de l'État moderne que fait Marx, soulignons la partie *positive* qu'est le dépassement de l'« État devenu étranger du peuple – le pouvoir du souverain ». Ce moment a permis la *création d'un État susceptible de traiter les individus de manière politiquement égale et d'aspirer à la représentation des intérêts universels de la communauté*. Examinons maintenant un autre aspect signalé par Marx.

II. Les limites de la « manière politique de s'émanciper »

La grande contradiction de cette modalité politique d'émancipation des aliénations est, selon Marx, qu'elle ne s'affranchit des éléments aliénés que de façon idéale. Il ne s'agit pas de l'émancipation des individus réels par rapport à ces éléments, mais d'une *émancipation formelle de l'État par rapport à eux*. Marx en fait la démonstration à partir de l'analyse des différentes manières des États d'être en rapport avec la religion, celle-ci étant considérée par lui comme l'expression de l'aliénation. En 1843, seuls les États-Unis avaient aboli toute religion officielle, la France conservant encore le christianisme comme une « *religion de la majorité* »⁵²³. Mais même en Amérique, où l'« État politique » était complet, où l'émancipation politique était achevée, la religion continuait à être présente dans la vie quotidienne des individus⁵²⁴. Ce que la constitution de l'« État politique » avait réalisé, c'est l'émancipation de

⁵²² K. Marx, *Sur la question juive (1843)*, in *œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 371.

⁵²³ *Ibid.*, p. 352. : « En France, dans l'État Constitutionnel, la question juive est la question du constitutionnalisme, la question de l'*inachèvement de l'émancipation politique*. Comme l'*apparence* d'une religion d'État subsiste ici, même si c'est sous la forme, vaine et en soi contradictoire, d'une *religion de la majorité* ».

⁵²⁴ G. de Beaumont auprès de Marx, *Ibid.*, p. 353 : « Il n'existe aux États-Unis ni religion de l'État, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'état est étranger à tous les cultes. Il existe même quelques États nord-américains où la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un

la « *religion d'État* »⁵²⁵. Cela revient à dire que la modalité politique de l'émancipation n'est pas exempte de contradictions, car elle n'émancipe pas vraiment l'homme de l'aliénation ; elle ne fait qu'émanciper, formellement, l'État⁵²⁶. Marx constate ainsi la grande limite de l'émancipation politique qui réside « dans le fait que l'État peut se libérer d'une entrave, sans que l'homme en soit vraiment libéré, que l'État peut être un État libre sans que l'homme soit un homme libre »⁵²⁷.

C'est la raison pour laquelle Marx affirme que l'« émancipation politique » présente un caractère religieux. Il s'en explique : la libération de l'homme de la religion et d'autres éléments *particuliers* (c'est-à-dire, appartenant au domaine privé) se réalise à partir d'un « médiateur ». Ce processus émancipateur est qualifié de politique, car il utilise l'État comme un moyen pour s'émanciper. On comprend pourquoi Marx dit que « l'État est le médiateur entre l'homme et la liberté de l'homme »⁵²⁸. L'usage de l'État comme instance libératrice apparaît pour l'auteur comme un « détour » qui restreint l'homme dans son émancipation. « Il s'ensuit que c'est par l'intermédiaire de l'État, donc *politiquement*, que l'homme se libère d'une entrave », explique-t-il, « il dépasse sa limite, en contradiction avec lui-même, d'une manière *abstraite* et *limitée*, donc *partielle* »⁵²⁹. Le caractère *idéal* du dépassement des « éléments *particuliers* » vaut aussi pour les éléments matériels, tels que la propriété privée. Par exemple, l'émancipation politique devient complète quand est décrétée la fin de la distinction censitaire entre citoyens actifs et passifs⁵³⁰. C'est à travers cette suppression des éléments *particuliers* que l'État peut réaliser l'égalité de tous les individus en tant que citoyens et proclamer que « chaque membre du peuple participe, à un titre égal, à la souveraineté populaire »⁵³¹. Cependant, l'abolition politique ne supprime *effectivement* ni la religion, ni la propriété privée. Au contraire, leurs existences sont

culte comme condition des privilèges politiques. Cependant on ne croit pas aux Etats-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme ».

⁵²⁵ K. Marx, *Sur la question juive* (1843), in *œuvres complètes*, tome III – Philosophie, op. cit., p. 354

⁵²⁶ *Ibid.*, *Idem* : « Sous sa forme particulière, selon le mode particulier à sa nature, l'État en tant que tel s'émancipe de la religion en s'émancipant de la *religion d'État*, c'est-à-dire quand, en tant qu'État, il ne professe aucune religion, mais professe plutôt qu'il est l'État. S'émanciper *politiquement* de la religion, ce n'est pas s'émanciper de façon parfaite et non contradictoire, parce que l'émancipation politique n'est pas le mode parfait, le mode non contradictoire de l'émancipation *humaine* ».

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 354.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 355.

⁵²⁹ *Ibid.*, *Idem*.

⁵³⁰ *Ibid.*, *Idem* : « L'élévation *politique* de l'homme au-dessus de la religion participe de toutes les insuffisances et de tous les avantages de l'élévation politique en général. Ainsi l'Etat en tant qu'Etat annule, par exemple, la *propriété privée*, et l'homme proclame, politiquement, l'*abolition* de la propriété privée, dès lors qu'il abolit le cens, tant pour élire que pour être élu [...]. La propriété privée n'est-elle pas supprimée idéalement quand le non-possédant est devenu le législateur du possédant ? Le cens est l'ultime manière *politique* de reconnaître la propriété privée ».

⁵³¹ *Ibid.*, p. 356.

présupposées. Et, ce qui est encore plus important, ces éléments particuliers sont laissés en libre activité, permettant ainsi à leur contenu de se développer librement, sans aucune contrainte communautaire. En vérité, donc, au lieu de supprimer ces différences, l'État politique n'existe qu'en déconsidérant leur existence et les conséquences pour la vie politique⁵³². Marx l'exprime clairement lorsqu'il écrit : « Assurément ! Ce n'est qu'en s'élevant ainsi au-dessus des éléments particuliers que l'État s'érige en universalité »⁵³³.

C'est ce caractère d'*universalité abstraite* qui fait en sorte que l'État politique constitué par cette manière restreinte de s'émanciper ressemble à la religion. Car cette *abstraction* des « éléments particuliers » est identique au dépassement de la misère terrestre par la religion. L'« État politique » est le ciel où tous les hommes sont égaux, tandis que toute l'inégalité terrestre se restreint alors au règne profane de la société civile. Mais, sur ce point, nous ne pouvons guère être d'accord avec François Furet pour qui l'égalité aurait, selon Marx, un caractère purement illusoire⁵³⁴. En fait, la réflexion marxienne ne traite pas la question de l'égalité universelle comme une illusion, comme une perception incorrecte de la réalité. Marx critique plutôt le caractère abstrait ou formel de cette égalité et affirme qu'elle agissait effectivement dans la réalité, car ce n'est qu'à partir d'elle qu'il a été possible de déconsidérer les éléments particuliers de la vie de chaque individu par rapport à sa communauté.

Dans ce sens, ce n'est qu'en libérant les éléments *particuliers*, en les laissant agir librement, que l'État politique parvient à atteindre cette *universalité*. Par conséquent, en réfléchissant sur la suppression du caractère immédiatement politique de la société civile, Marx affirme que la révolution politique a été, en fait, la « révolution de la société civile »⁵³⁵. Elle a dissocié la politique de la vie civile sans soumettre cette dernière à la critique, faisant en sorte

⁵³² *Ibid.*, p. 355 : « Toutefois, par l'annulation politique de la propriété privée, la propriété privée n'est pas abolie ; bien au contraire, elle est même présupposée. L'État abolit à sa manière les distinctions de naissance, de rang social, d'éducation, de profession, quand il décrète que naissance, rang social, éducation, profession sont des distinctions *non politiques* ; quand, sans tenir compte de ces différences, il proclame que chaque membre du peuple participe, à un titre égal, à la souveraineté populaire ; quand il traite tous les éléments de la vie réelle du peuple du point de vue de l'État. Et pourtant, l'État laisse la propriété privée, l'éducation et la profession agir à leur façon et affirmer leur nature particulière, c'est-à-dire en tant que propriété privée, éducation et profession. Loin de supprimer ces différences réelles, il n'existe en vérité que grâce à elles, il ne se sent *Etat politique* et ne peut affirmer son *universalité* qu'en s'opposant à ces éléments ».

⁵³³ *Ibid.*, p. 356.

⁵³⁴ F. Furet, J. Texier, « La question de l'égalité chez Marx », *Actuel Marx* 1991/1 n°9, p.195-199.

⁵³⁵ K. Marx, *Sur la question juive (1843)*, in *œuvres complètes*, tome III – Philosophie, op. cit., p. 370.

que l'État accepte la société civile comme sa raison d'être, comme sa « base *naturelle* »⁵³⁶, la dominant et faisant d'elle un moyen pour sa préservation :

L'État politique se comporte envers la société civile d'une manière aussi spiritualiste que le ciel envers la terre. **Il se trouve envers elle dans la même opposition, il en vient à bout de la même manière que la religion surmonte la limitation du monde profane, c'est-à-dire qu'il est de nouveau contraint de la reconnaître, de la rétablir et de se laisser lui-même dominer par elle**⁵³⁷.

La synthèse de la critique que fait Marx du processus de formation de l'État politique réside dans la mise en relief du caractère contradictoire de son unité : d'une part, se constitue une universalité abstraite ; d'autre part, se produit la libération du caractère politique des éléments particuliers présents dans la société civile. Ce processus a libéré l'« esprit égoïste » présent dans la société civile des anciennes attaches communautaires⁵³⁸, en finissant avec l'« *apparence* même d'un contenu universel » dans cette sphère sociale⁵³⁹. Quoi qu'il en soit, l'argument fondamental de Marx peut être résumé ainsi : le rapport entre État et société civile instauré par l'émancipation politique remet « l'antagonisme de l'intérêt universel et de l'intérêt privé » sous une autre forme⁵⁴⁰. Dans cette société, l'État politique est en fait l'« esclave » des rapports économiques en vigueur⁵⁴¹.

III. Les droits humains comme expression du rapport aliéné entre individu et communauté

Quelles ont été les conséquences de l'institution de cette nouvelle sociabilité pour les individus ? Telle est la question fondamentale qui amène Marx à intervenir sur la question juive.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 372 : « La révolution politique dissout la vie civile en ses éléments constitutifs sans révolutionner ces éléments eux-mêmes et sans les soumettre à la critique. Elle se rapporte à la société civile, au monde des besoins, du travail, des intérêts privés, du droit privé, comme au *fondement de son existence*, comme à un principe exempt de toute justification, donc comme à sa *base naturelle* ».

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 356.

⁵³⁸ Rappelons-nous la controverse sur la loi sur le vol de bois.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 371 : « Toutefois, le parachèvement de l'idéalisme de l'État fut en même temps le parachèvement du matérialisme de la société civile. En secouant le joug politique, on se délivra du même coup des liens qui entravaient l'esprit égoïste de la société civile. L'émancipation politique fut, en même temps, l'acte par lequel la société civile s'émancipa de la politique, de l'*apparence* même d'un contenu universel ».

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 357 : « Cet antagonisme profane, à quoi se réduit, en fin de compte, la question juive ; le rapport de l'État politique à ses propres principes, que ce soient des éléments matériels comme la propriété privée, etc., ou spirituels comme la culture, la religion ; l'antagonisme de l'intérêt universel et de l'intérêt privé, la séparation de l'*État politique* et de la *société civile* – ces oppositions profanes, Bauer les laisse subsister, alors qu'il polémique contre leur expression *religieuse* ».

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 377 : « Cette contradiction où se trouve la puissance politique pratique du juif par rapport à ses droits politiques, c'est tout bonnement la contradiction entre la politique et la puissance de l'argent en général. Tandis que la première est idéalement au-dessus de la seconde, elle en est devenue l'esclave dans le fait ».

Pour lui, l'« État politique » forge un antagonisme interne dans la vie de chaque individu. Cela est dû au fait que, au sein de la vie de l'État, un être humain se comporte comme un « être communautaire », autrement dit, comme quelqu'un qui vit en accord avec les intérêts universels du genre humain. Par contraste, dans la société civile (maintenant libérée des contraintes politiques imposées par la féodalité), l'individu cherche simplement à satisfaire ses intérêts particuliers tandis que la communauté apparaît comme simple moyen pour réaliser ces intérêts. Le rapport général entre les individus devient ainsi aliéné, dans la mesure où un individu peut être utilisé comme moyen pour d'autres individus en vue de satisfaire leurs intérêts⁵⁴². La vie politique étant soumise à la vie civile, l'universalité de la figure du citoyen voit sa force complètement vidée, tandis que la vie réelle, où l'individu se trouve de manière immédiate, est dépourvue de sens communautaire⁵⁴³. C'est pourquoi, de même qu'il existe une opposition entre État politique et société civile, il existe une opposition interne chez l'individu qui s'effectue à travers l'émancipation politique : l'opposition entre le « *citoyen* » et le « *bourgeois* »⁵⁴⁴. Par exemple, en professant une religion particulière, les individus se séparent de la vie communautaire qui est désormais centrée sur l'État ; a contrario, quand ils pensent intérêt collectif, les individus font abstraction de leurs intérêts les plus immédiats⁵⁴⁵.

Les « droits humains universels », qui ont été formalisés dans les déclarations de l'homme et du citoyen pendant la Révolution française, expriment cette contradiction présente dans la vie sociale des individus. Marx affirme que ces droits sont divisés en deux parties : l'une relative au *citoyen*, se rapportant aux droits politiques, directement liés à la participation des

⁵⁴² *Ibid.* p. 356 : « Là où l'État politique est parvenu à son épanouissement véritable, l'homme mène, non seulement dans la pensée, dans la conscience, mais dans la *réalité*, dans la *vie*, une vie double, une vie céleste et terrestre : la vie dans la *communauté politique* où il s'affirme comme un *être communautaire* et la vie dans la *société civile*, où il agit en *homme privé*, considère les autres comme des moyens, se ravale lui-même au rang de moyen et devient le jouet de puissance étrangères ».

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 357 : « Dans sa réalité *la plus immédiate*, dans la société civile, l'homme est un être profane. Et c'est justement là où, à ses propres yeux et aux yeux des autres, il passe pour un individu réel, où il est considéré comme un être générique, l'homme est le membre imaginaire d'une souveraineté illusoire, dépouillé de sa vie réelle d'individu et empli d'une universalité irréaliste ».

⁵⁴⁴ Nous ne pouvons omettre le fait que Marx présente déjà la notion de classe dans ces écrits publiés dans les *Annales franco-allemandes* même si elle est encore peu développée. Ici Marx considère comme opposition entre *citoyen* et *Bourgeois* la même opposition que nous pouvons trouver dans les déclarations de droit révolutionnaires entre *homme* et *citoyen*. Cette société moderne est déjà formée par la bourgeoisie en tant que classe.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 357 : « La différence entre l'homme religieux et le citoyen, c'est la différence entre le commerçant et le citoyen, entre le journalier et le citoyen, entre le propriétaire foncier et le citoyen, entre l'individu *vivant* et le *citoyen*. La contradiction où l'homme religieux se trouve avec l'homme politique, c'est la même contradiction où le *bourgeois* se trouve avec le *citoyen*, la même où le membre de la société civile se trouve avec sa *peau de lion politique* ».

individus dans la « communauté *politique* » (dans le « système d'État »)⁵⁴⁶ : l'autre, relative aux *droits de l'homme*, membre de la société civile bourgeoise dont les droits qui sont ceux de l'« homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté »⁵⁴⁷. Pour Marx, le fait que cette figure soit nommée simplement *homme*, tandis que le membre de la communauté politique est nommé *citoyen*, est signe que les documents eux-mêmes reconnaissent la naturalité, le caractère *immédiatement sensible* de la vie privée, en comparaison avec le caractère « artificiel et abstrait » de la moralité d'État⁵⁴⁸.

Pour prouver sa thèse selon laquelle les droits de l'homme expriment l'égoïsme de l'individu centré sur lui-même dans ses intérêts privés, son isolement de la communauté, le jeune philosophe analyse de manière synthétique les « droits naturels et imprescriptibles » énumérés par la déclaration contenue dans la constitution révolutionnaire la plus populaire : la constitution jacobine de 1793. Ces droits sont « l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété »⁵⁴⁹. La critique de la liberté négative reconnue par les déclarations de droits de la société moderne est le fondement de sa position face aux *droits de l'homme*. La liberté, dit Marx, constitue le droit « de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ». Il ajoute : « Les limites dans lesquelles chacun peut se mouvoir *sans préjudice* pour autrui sont fixées par la loi, comme le sont par le piquet d'une clôture les limites entre deux champs »⁵⁵⁰. En tant que droit naturel et imprescriptible, la liberté est ainsi un *droit de dissociation* de l'homme par rapport aux autres hommes. C'est le « droit de cette séparation, le droit de l'individu *borné*, enfermé en lui-même »⁵⁵¹. La critique de ce droit fondamental de l'ordre sociale moderne est une critique de la sociabilité moderne elle-même, dans laquelle la liberté d'un individu apparaît comme une limite à la liberté de

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 365 : « Considérons un instant ce qu'on appelle les droits de l'homme ; voyons ces droits sous leur forme authentique, sous la forme qu'ils possèdent chez leurs *révélateurs*, les Américains du Nord et les Français ! Ce sont, pour une part, des droits *politiques*, des droits qui ne peuvent être exercés qu'en association avec autrui. Leur contenu, c'est la *participation à la communauté*, plus exactement à la communauté *politique*, à la *vie de l'Etat* ».

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 366 : « On distingue les *droits de l'homme* comme tels des *droits du citoyen*. Quel est cet *homme* distinct du *citoyen* ? Nul autre que le *membre de la société civile*. [...] les *droits de l'homme* distingués des *droits du citoyen*, ne sont autres que les droits du membre de la société civile, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté. ».

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 372 : « Mais l'homme en tant que membre de la société civile, l'homme *non politique*, apparaît nécessairement comme l'homme *naturel*. Les *droits de l'homme* apparaissent comme des *droits naturels*, car l'activité *consciente* se concentre sur l'*acte politique*. L'homme *égoïste* est le résultat *passif*, tout trouvé, de la société dissoute, objet de la certitude immédiate, donc objet naturel. [...] Voilà enfin l'homme, membre de la société civile, qui s'affirme comme l'homme proprement dit, comme l'*homme* distinct du *citoyen*, car il est l'homme dans son existence *immédiate*, sensible et individuelle, tandis que l'homme *politique* n'est que l'homme abstrait, artificiel, l'homme comme personne *allégorique*, *morale*. L'homme réel n'est reconnu que sous l'aspect de l'individu *égoïste* et l'homme *vrai* que sous l'aspect du *citoyen abstrait* ».

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 367.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 368.

⁵⁵¹ *Ibid.*, *Idem* : Ou encore « Il s'agit de la liberté de l'homme comme monade isolée et repliée sur elle-même ».

l'autre, et non comme la possibilité de contribution à la réalisation de la liberté individuelle. Il n'est pas fondé sur la coopération des hommes entre eux, mais sur leur séparation réciproque. En ce sens, l'individu ne devient pas libre pour se développer, mais il se libère pour être déchargé de la communauté. C'est ce qu'explique Stefano Petrucciani :

Le point fondamental sur lequel Marx insiste dans le texte de *La Question juive*, c'est que le concept libéral de liberté naît d'une présupposition qui constitue sa base: la liberté de chacun n'est vue qu'en opposition avec la liberté d'autrui, comme une limite de la liberté des autres, comme une frontière qui protège l'individu de l'intrusion d'autrui⁵⁵².

Prenons par exemple le droit de propriété (Art. 16), qui est qualifié comme étant « l'application pratique du droit de l'homme à la liberté », décrit par la Constitution comme droit de l'homme à jouir arbitrairement de sa richesse. Ce droit est la capacité de satisfaire son intérêt particulier « sans se soucier d'autrui, indépendamment de la société »⁵⁵³. Marx affirme que ces deux droits, la propriété et la liberté, constituent la base de la société civile bourgeoise. Le droit à la liberté est défini négativement dans le système juridique moderne comme étant *le droit de ne pas être dérangé*, de ne pas être dérangé dans les limites de sa propriété.

Cette conception selon laquelle les *droits de l'homme* reconnaissent et assurent la liberté de l'égoïsme est confirmée par deux autres droits analysés par Marx. L'égalité impose à tous les hommes d'être traités comme des « monades », tandis que la sécurité renvoie au concept de police, la « plus haute notion sociale de la société civile », c'est-à-dire que l'organisation sociale n'existe que pour garantir le fonctionnement de cette logique antisociale, quitte à recourir à la violence pour y parvenir⁵⁵⁴.

L'auteur démontre cette thèse à partir de la prise de position apparemment énigmatique des législateurs révolutionnaires au moment des guerres révolutionnaires, au cours desquelles la dévotion envers la communauté politique oblige à ce que les intérêts de la société civile soient sacrifiés (1793)⁵⁵⁵. Cette situation peut être considérée comme énigmatique car, alors même que plusieurs *droits de l'homme* sont anéantis (secret de la correspondance, liberté de la presse,

⁵⁵² S. Petrucciani, *Marx critique du libéralisme*, Editions Mimésis, Paris, 2018, p. 20.

⁵⁵³ K. Marx, *Sur la question juive (1843)*, in *œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 367.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 368 : « La Sûreté est la plus haute notion sociale de la société civile, la notion de police d'après laquelle la société tout entière n'existe que pour garantir à chacun de ses membres la conservation de sa personne, de ses droits, de ses propriétés. [...] Par la notion de sûreté, la société civile ne s'élève pas au-dessus de son égoïsme. La sûreté, c'est plutôt l'assurance de son égoïsme ».

⁵⁵⁵ Nous pouvons avoir une idée de la gravité de la crise qui frappait la France dans le contexte de la confection de la Constitution de 1793 à partir de A. Soboul, *La Révolution française*, Paris, Editions Sociales, 1988, p. 297-335.

entre autres), les gouvernants les annulent au nom de la conservation de la société civile⁵⁵⁶. Nous pouvons regretter que Marx n'ait pas traité extensivement tous les droits énumérés dans les constitutions et les déclarations des droits de l'homme et du citoyen élaborées pendant la révolution, comme le font certains théoriciens tels qu'Atienza et Petrucciani⁵⁵⁷. Nonobstant, en traitant des droits naturels et imprescriptibles avec cette capacité d'analyse de la structure sociale qui était la sienne, il est indéniable que Marx a attaqué les bases-mêmes du droit moderne. En effet, suivant sa logique, même le droit le plus révolutionnaire, celui de résister à l'oppression, évoqué par la Déclaration de 1789, ne peut être revendiqué que pour protéger les droits naturels et imprescriptibles reconnus par les déclarations révolutionnaires.

Rappelons que la critique des droits humains apparaît dans l'élaboration théorique du jeune Marx comme un moment fondamental de sa critique de la sociabilité moderne et de la forme politique qui lui correspond. Son argument s'oppose radicalement à toute la philosophie politique moderne qui, dans le sillage de Thomas Hobbes, affirme que la liberté négative, la garantie d'une « sphère de non-empêchement », serait suffisante pour que l'individu soit « véritablement libre et épanoui dans sa propre volonté et dans sa propre personnalité »⁵⁵⁸. Pour le philosophe allemand, les individus ne sont pas associés volontairement en vue de la réalisation de la liberté humaine. La société apparaît essentiellement comme une contrainte à l'autonomie individuelle ; et les liens sociaux sont tous fondés sur la conservation de la propriété et de la réalisation des intérêts particuliers, ce qui met les hommes en conflit les uns avec les autres, et non pas dans un rapport harmonieux de réalisation de leur propre liberté :

Ainsi, aucun des prétendus droits de l'homme ne s'étend au-delà de l'homme égoïste, au-delà de l'homme comme membre de la société civile, à savoir un individu replié sur lui-même, sur son intérêt privé et son caprice privé, l'individu séparé de la communauté. **Bien loin que l'homme ait été considéré, dans ces droits-là, comme un être générique, c'est au contraire la vie générique elle-même, la société, qui apparaît comme un cadre extérieur aux individus, une entrave à leur indépendance originelle.** Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leur propriété et de leur personne égoïste⁵⁵⁹.

⁵⁵⁶ K. Marx, *Sur la question juive* (1843), in *œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 369 : « 'Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles' (Déclaration, etc., de 1793, art. I.). Ainsi, au moment même où son enthousiasme juvénile est porté au paroxysme sous la poussée des circonstances, la vie politique déclare n'être qu'un simple *moyen*, dont le but est la vie de la société civile ».

⁵⁵⁷ M. Atienza, *Marx y los derechos humanos, op. cit.*, p. 57 ; S. Petrucciani, *Marx critique du libéralisme, op. cit.*, p. 20.

⁵⁵⁸ S. Petrucciani, *Marx critique du libéralisme, op. cit.*, p. 11.

⁵⁵⁹ K. Marx, *Sur la question juive* (1843), in *œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 368.

En bref, la manière dont Marx entame sa critique des droits humains met en lumière les effets négatifs de la suppression du caractère politique autrefois attaché aux éléments de la vie sociale dans l'ancienne société. En intégrant la vie de l'État, ces éléments prenaient en compte, bien que de manière limitée, les autres individus et la communauté. Or, le processus d'émancipation politique relègue les éléments économiques (ou sociaux) au rang de simples composantes de la sphère privée. Cela se réalise quand ils sont bannis du « droit public » (dans leur forme féodale) et inscrit en droit privé⁵⁶⁰. Le droit remplace le privilège en tant que forme juridique régissant le rapport entre ces individus, qui se voient désormais indépendants de toute détermination communautaire (issue de leur appartenance à des ordres ou corporations)⁵⁶¹. Cependant, la conséquence négative de cette transformation sociale réside dans le fait que les individus se trouvent alors soumis chaque fois davantage aux éléments matériels et spirituels présents dans la société civile. Ce n'est qu'à partir de l'achèvement de l'« État politique » que l'égoïsme présent dans la société civile a pu se manifester « dans toute sa pureté »⁵⁶². Les facteurs négatifs ont été ainsi synthétisés par Marx :

En fait, **la liberté de l'homme égoïste et la reconnaissance de cette liberté, c'est plutôt la reconnaissance du mouvement effréné des éléments spirituels et matériels qui constituent le contenu de sa vie.** C'est pourquoi l'homme ne fut pas libéré de la religion : il obtint la liberté des cultes. Il ne fut pas libéré de la propriété ; il obtint la liberté de la propriété. Il ne fut pas libéré de l'égoïsme du métier, il obtint la liberté du métier⁵⁶³.

IV. Émancipation humaine ou les présupposés de la réalisation de la liberté humaine

La critique marxienne de la modernité et des droits de l'homme n'est pas une réflexion conservatrice, qui valoriserait la situation féodale face aux transformations sociales introduites dans cette nouvelle ère sociale. Dans ce nouveau moment de sa théorie de l'émancipation, Marx parie sur le progrès humain d'une manière différente de celle des rationalistes modernes. Les

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 358 : « L'homme s'émancipe *politiquement* de la religion en la bannissant de la sphère du droit public et en la reléguant dans celle du droit privé. La religion n'est plus l'esprit de l'*Etat*, où l'homme – serait-ce de manière bornée, sous une forme et dans une sphère particulière – se comporte en être générique, associé avec d'autres hommes ; elle est devenue l'esprit de la société civile, la sphère de l'égoïsme, du *bellum omnium contra omnes*. Elle n'est plus l'essence de la *communauté* mais celle de la *séparation* ».

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 372 : « La constitution de l'Etat politique et la désagrégation de la société civile en individus indépendants – dont le rapport a pour base le *droit*, tout comme le rapport des hommes, sous les ordres et les corporations, fut le *privilège* – s'accomplissent en un seul et même acte. ».

⁵⁶² *Ibid.*, p. 378 : « Le *besoin pratique*, l'*égoïsme*, voilà le principe de la *société bourgeoise*, et il se manifeste comme tel dans toute sa pureté dès que la société bourgeoise a achevé de mettre au monde l'Etat politique. »

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 372.

textes publiés dans les Annales franco-allemandes sont précisément l'expression de sa nouvelle théorie critique de la société moderne. Dans ces derniers, notre auteur se concentre sur l'identification des fausses voies indiquées par la vision libérale du monde et sur les principaux éléments à surmonter pour que la liberté s'établisse dans le monde des hommes.

A) L'impossibilité d'une résolution purement juridique ou politique du problème de la liberté

Quelle était l'intention de Marx lorsqu'il a formulé la critique du concept libéral de liberté ? C'était celle de découvrir ses limites et, conséquemment, les barrières devant être dépassées dans la réalité pour atteindre une liberté humaine *effective*. Il ne s'agissait pas de se positionner contre les droits de l'homme, mais plutôt d'établir une théorie qui puisse être menée dans la pratique au-delà de l'horizon de l'émancipation politique⁵⁶⁴.

La critique entreprise par Marx est à ce point significative pour penser la question du rapport entre droit moderne et émancipation que Bernard Bourgeois, grand érudit de la question des droits de l'homme, a affirmé que la contradiction entre *citoyen* et *bourgeois*, entre individu et genre humain, « doit détruire aussi la notion même de droit »⁵⁶⁵. Car, selon Bernard Bourgeois, le droit devrait nécessairement exprimer une « unité d'une valeur et d'une réalité, la valeur en tant qu'elle a réalité »⁵⁶⁶. Autrement dit, Le droit n'a de sens que s'il parvient à unir les normes générales à la pratique sociale. Sinon, il deviendra une simple abstraction, déconnectée des besoins et des conflits réels de la société. Comme l'expose Marx, dans les déclarations révolutionnaires, l'« homme réel n'est reconnu que sous l'aspect de l'individu *égoïste* et l'homme *vrai* que sous l'aspect du *citoyen abstrait* »⁵⁶⁷. Dans ce contexte contradictoire, le mouvement effréné de l'égoïsme dans la société civile empêche tout droit à vocation sociale ne peut être respectée durablement. Bien au contraire, le mouvement qui vise la satisfaction des intérêts privés *incite toujours à la négation de tels droits*⁵⁶⁸. Ce n'est donc

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 358 : « Assurément, l'émancipation *politique* constitue un grand progrès ; ce n'est certes pas la forme dernière de l'émancipation humaine en général, mais c'est la dernière forme atteinte par l'émancipation humaine à l'intérieur du monde tel qu'il a existé jusqu'ici. Entendons-nous bien : nous parlons ici de l'émancipation réelle, pratique. ».

⁵⁶⁵ B. Bourgeois, « Marx et les droits de l'homme », in *Droit et liberté selon Marx*, PUF, Paris, 1986, p. 13

⁵⁶⁶ *Ibid*, *ibidem* : « En effet, la vie *civique*, comme ciel de l'existence réelle, profane, a la valeur que l'homme reconnaît à l'universel, mais irréalisée par son opposition à la vie *humaine*, qui, elle, réalité de la réalité, se dénonce, par son égoïsme, comme 'sans vérité' ; valeur sans réalité et réalité sans valeur, le droit du citoyen et le droit de l'homme sont en fait le contraire du droit. ».

⁵⁶⁷ K. Marx, *Sur la question juive (1843)*, in *œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 372.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 379 : « En fait, ce monde ne peut se mouvoir dans le cadre de ses lois sans abolir constamment la loi ».

pas à partir d'un perfectionnement du cadre juridique appartenant à l'« État politique » que pourra être réalisée l'émancipation humaine.

De manière semblable, dans le débat sur la question juive, Marx tient pour établie l'impossibilité pour la *politique* d'être un moyen positif pour transcender cette contradiction fondamentale de la société moderne. La libération de l'humanité ne peut être réalisée sous la forme de l'« auto-libération politique » car ce mode émancipateur conserverait encore le présupposé de l'existence de la vie politique qu'est la société civile bourgeoise elle-même, la sphère des intérêts particuliers. Il y a une impossibilité nette de réaliser l'émancipation humaine par la voie de l'État. Pour étayer ses propos et illustrer cette détermination essentielle de la politique, Marx a recours une fois de plus à l'exemple de la Révolution française. Durant la période jacobine, nous dit-il, l'État a bien essayé d'abolir la religion et le caractère absolu de la propriété privée, mais il n'a pu le faire qu'en proclamant la révolution comme état *permanent*. Dans ces conditions, le degré d'ingérence de l'État est devenu non seulement insoutenable, mais aussi insupportable. Cet « assaut » contre ses présupposés a révélé l'impuissance politique à réaliser des transformations de cette nature, car la restauration de la religion et de la propriété privée en ont été des conséquences inévitables⁵⁶⁹.

Dans un autre essai, « *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* », publié dans les *Annales franco-allemandes*, Marx critique encore une fois cette impuissance d'une « révolution *purement politique* » face aux antagonismes de la société civile elle-même. Pour lui, cette révolution laisserait « subsister les piliers de la maison »⁵⁷⁰. En bref, l'une des grandes nouveautés de la pensée marxienne conçue alors est le fait que la politique est une manière aliénée de l'être humain reconnaître son être générique. À partir de la modalité politique d'émancipation, l'homme ne parvient à reconnaître le caractère communautaire de son être qu'à travers l'État, le *médiateur* formel entre l'individu et la communauté. Et, par

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 359 : « Sans doute, aux époques où l'Etat politique comme tel naît de la société civile dans la violence, où la libération de l'homme par lui-même tend à emprunter la forme de la libération de soi politique, l'Etat peut et doit aller jusqu'à l'abolition de la religion, voire jusqu'à l'anéantissement de la religion, mais uniquement de la manière dont il procède à l'abolition de la propriété privée, dont il proclame le maximum, la confiscation, l'impôt progressif, voire l'abolition de la vie, la guillotine. Dans ses moments d'exaltation, la vie politique cherche à étouffer le principe dont elle procède, la société civile et ses éléments, afin de s'imposer comme la vie réelle et harmonieuse de l'homme, sa vie générique. Mais pour y parvenir, il lui faut se dresser violemment contre ses propres conditions d'existence, proclamer que la révolution est permanente, et c'est pourquoi le drame politique s'achève par le rétablissement de la religion, de la propriété privée et de tous les éléments de la société civile, tout aussi nécessairement que la guerre s'achève par la paix. ».

⁵⁷⁰ K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), in *œuvres complètes*, tome III – Philosophie, *op. cit.*, p. 393 : « Ce n'est pas la révolution *radicale*, l'émancipation *universellement humaine*, qui est, pour l'Allemagne, un rêve utopique ; c'est, bien plutôt, la révolution partielle, la révolution *purement politique*, la révolution qui laisse subsister les piliers de la maison. ».

conséquent, les individus ne réussissent à le faire que de façon abstraite et séparée de leur vie pratique⁵⁷¹.

Nous aborderons plus loin les rôles possibles que la politique est capable d'exercer de manière indirecte (ou négative) dans une transformation sociale. Dans ce moment-ci de l'œuvre marxienne, la théorie des médiations révolutionnaires est très embryonnaire.

B) Le dépassement d'éléments sociaux contradictoires

Face à la question de l'émancipation humaine, Marx se demande ce qui doit être transformé pour que celle-ci soit réalisée. À ce sujet, il est opportun de rappeler que dans sa discussion avec Bauer, Marx avait chargé le vocable juif d'autant de préjugés que l'avaient fait les jeunes hégéliens : en faisant référence aux juifs, il faisait référence aux seigneurs de l'argent⁵⁷². Il reprenait là un stéréotype courant, certes, mais il serait excessif de qualifier cet acte d'antisémite. Outre le fait que Marx s'est manifesté dans cette discussion et dans beaucoup d'autres en faveur de la liberté du peuple hébreu, il a également insisté sur le fait que les chrétiens modernes se trouvent, eux aussi, dans cette même position d'avidité pécuniaire⁵⁷³. Marx affirme que ce n'est que sous la domination du christianisme, qui égalise et atomise les individus à partir du concept d'*âme*, que l'égoïsme a pu s'emparer de la société civile⁵⁷⁴. Pour éviter de tomber dans le même piège que Marx, nous emploierons dans le corps de notre texte le terme *bourgeois* quand nous nous rapportons à la figure de l'homme de la société civile, tourné uniquement vers ses propres intérêts. Ceci étant clarifié, revenons à la question formulée ci-dessus. Marx affirme que le « culte profane » de cet homme égoïste est le « *trafic* » et que son dieu est l'« argent ». C'est parce que Marx pensait que nous devions d'abord surmonter les problèmes terrestres plutôt que les problèmes spirituels, qu'il annonce : « Eh bien ! En

⁵⁷¹ K. Marx, *Sur la question juive* (1843), in *œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 373 : « L'émancipation politique est la réduction de l'homme d'une part au membre de la Société civile, à l'individu égoïste et indépendant, d'autre part au citoyen, à la personne morale ».

⁵⁷² *Ibid.*, p. 377 : « Le judaïsme s'est maintenu à côté du christianisme, non seulement comme critique religieuse du christianisme, non seulement comme doute incarné quant à l'origine religieuse du christianisme, mais tout autant parce que l'esprit pratique juif, parce que le judaïsme s'est maintenu dans la société chrétienne elle-même, et y a même atteint son plein épanouissement. Membre particulier de la société civile, le juif n'est que la manifestation particulière du judaïsme de la société bourgeoise ».

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 375 : « Nous essayons de briser le cadre théologique du problème. La question de la capacité d'émancipation du juif se change pour nous en la question : quel élément *social* particulier convient-il de vaincre pour surmonter le judaïsme ? [...] Considérons le juif profane tel qu'il est : non pas, à l'exemple de Bauer, le *juif du Sabbat*, mais le *juif de tous les jours* ».

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 379 : « C'est seulement sous le règne du christianisme, qui rend *étrangères* à l'homme *toutes* les relations nationales, naturelles, morales et théoriques, que la société civile put se séparer complètement de la vie de l'Etat, déchirer tous les liens génériques de l'homme, mettre à leur place l'égoïsme, le besoin intéressé, et transformer le monde des hommes en un monde atomistique d'individus qui s'affrontent en ennemis ».

s'émancipant du *trafic* et de l'*argent*, donc du *judaïsme* réel et pratique, notre époque s'émanciperait du même coup »⁵⁷⁵.

On notera que, dans cette déclaration, se trouve une conception de l'émancipation différente de celle présente dans tous les autres textes écrits avant son séjour parisien. Maintenant, pour atteindre la liberté, l'humanité doit transformer la société civile elle-même, la libérer du *commerce*, qui est considérée à ce stade comme étant le plus grand mal de la société, l'« expression *pratique suprême* de l'aliénation humaine »⁵⁷⁶. Dans une société dominée par l'échange, l'argent devient « la *valeur* universelle de toutes choses », capable de pervertir le monde entier et de transformer tout en objets vendables. La théorie marxienne de l'aliénation du travail commence à se dessiner quand il affirme que l'argent, une création de l'homme qui entre en rapport avec la sphère de la production de richesse, accapare et domine son existence. « L'argent, c'est l'essence aliénée du travail et de la vie de l'homme, et cette essence étrangère le domine, et il l'adore »⁵⁷⁷. Avec la *domination de l'argent sur la vie humaine*, il arrive même que la relation avec la nature et la relation entre l'homme et la femme soient objectivées et transformées en marchandises⁵⁷⁸. Confronté à cette condition humaine entièrement aliénée, Marx est persuadé que le chemin de l'émancipation humaine réside dans une réorganisation sociale « qui ferait disparaître les conditions du trafic, donc la possibilité du trafic »⁵⁷⁹.

Dans sa polémique avec Bauer, Marx a souligné ce besoin de dépasser le commerce et ses prémisses pour en finir avec la contradiction fondamentale de la société bourgeoise, qui est nulle autre que la contradiction entre développement individuel et développement générique⁵⁸⁰. Dans l'autre article portant sur la philosophie du droit de Hegel, Marx aborde le sujet social susceptible de réaliser cette émancipation humaine à partir d'une révolution sociale, à savoir : le prolétariat. Le prolétariat est la « force matérielle » capable d'être le protagoniste de cette

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 375.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, *idem*.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 378.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, *Idem* : « L'idée qu'on se fait de la nature, sous le règne de la propriété privée et de l'argent, c'est le mépris réel, l'avilissement pratique de la nature [...] Le rapport générique lui-même, la relation entre l'homme et la femme, etc., devient objet d'un commerce ! La femme est vendue à l'encan ».

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 375 : « Une organisation de la société qui ferait disparaître les conditions du trafic, donc la possibilité du trafic, aurait rendu le juif impossible. [...] En outre, si le juif reconnaît le néant de sa nature *pratique* et s'efforce de la vaincre, cet effort le libère de tout ce qui fut jusque-là son développement, il œuvre pour l'*émancipation humaine* tout court et se retourne contre l'expression *pratique suprême* de l'aliénation humaine ».

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 380-381 : « Du moment où la société réussit à faire disparaître l'essence *empirique* du judaïsme, le trafic et ses prémisses, le juif est devenu *impossible*, parce que sa conscience n'a plus d'objet, parce que la base subjective du judaïsme, le besoin pratique, s'est humanisée, parce que le conflit entre l'existence individuelle, sensible et l'existence générique de l'homme est surmontée ».

révolution en raison de son caractère universel, fruit de ses « souffrances universelles »⁵⁸¹. Il a suffisamment de raisons de s'opposer radicalement à la société moderne. En effet, cette couche sociale se trouve totalement dépourvue de richesse du fait direct de l'égoïsme de la société bourgeoise, et non pas à cause de difficultés naturelles⁵⁸². Le prolétariat est le « résultat négatif » de l'émancipation politique qui, en permettant que la propriété privée se déploie sans frein, a nié dans la pratique la propriété pour le prolétariat. En résumé, le caractère universel de la classe du prolétariat est exprimé par le fait que, étant en état de souffrance radicale, cette classe n'a pas la possibilité de revendiquer une solution partielle à ses problèmes⁵⁸³.

En revendiquant une solution universelle à ses problèmes, le prolétariat ne fera pas comme la bourgeoisie qui, en se plaçant en tant que représentante universelle de la société dans les révolutions modernes, a soumis les autres classes à sa domination⁵⁸⁴. Le prolétariat présente une incapacité à dominer d'autres classes du fait de sa position d'exploité dans la chaîne productive de la société civile bourgeoise. Une révolution qui en finirait avec la condition prolétaire serait donc effectivement une révolution qui est de l'intérêt de tous :

Mais alors, **où trouver la possibilité positive de l'émancipation allemande ? Réponse :** dans la formation d'une classe chargée de *chaines radicales*, d'une classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile, d'un ordre qui est la dissolution de tous les ordres, d'une sphère qui possède un caractère universel en raison de ses souffrances universelles, et qui ne revendique aucun *droit particulier*, parce qu'on lui fait subir non un *tort particulier*, mais le *tort absolu*, qui ne peut plus s'en rapporter à un titre *historique*, mais seulement à un titre *humain*, qui n'est pas en opposition partielle avec les conséquences, mais en opposition totale avec les principes politiques de l'État allemand, d'une sphère, enfin, qui ne peut s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et, partant, sans les émanciper toutes ; en un mot, une sphère qui est la *perte totale* de l'homme et ne peut donc se reconquérir elle-même sans la *reconquête totale de l'homme*. **Cette dissolution de la société, c'est, en tant que *Stand* particulier, le prolétariat**⁵⁸⁵.

⁵⁸¹ K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), in œuvres complètes, tome III – Philosophie, *op. cit.*, p.396

⁵⁸²*Ibid.*, *Idem*: « Pour l'Allemagne, c'est l'irruption du mouvement *industriel* qui fait surgir le prolétariat. Au vrai, ce qui forme le prolétariat, ce n'est pas la pauvreté née naturellement, mais la pauvreté *produite artificiellement* ».

⁵⁸³ J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Éditions du Seuil, 1955, p. 494. Selon les mots du père Calvez : « La contradiction de la société actuelle, la négation de cette société poussée à l'extrême, sont le résumé de la condition prolétarienne. Le prolétariat est cette société déjà niée. Il est ainsi, négativement, quelque chose d'universel. D'où l'ampleur de la révolution qu'il effectue ».

⁵⁸⁴K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), in œuvres complètes, tome III – Philosophie, *op. cit.*, p. 392 : « Sur quoi repose une révolution partielle, une révolution seulement politique ? Sur le fait qu'une partie de la société civile s'émancipe et parvient à la suprématie générale, qu'une classe déterminée entreprend, à partir de sa situation particulière, l'émancipation générale de la société. Cette classe libère la société tout entière, mais à la seule condition que la société tout entière se trouve dans la situation de cette classe ; à la condition, par exemple, qu'elle possède ou puisse acquérir à sa guise argent et culture ».

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 396.

Ce texte a été écrit quand Marx était arrivé à Paris à la fin de 1843 et qu'il a commencé à se mettre au courant des débats du mouvement ouvrier naissant. Sa réflexion critique sur le rapport de la politique et de ses présupposés lui a fait percevoir qu'un changement dans la société civile était nécessaire pour que la liberté humaine soit effective. L'un des principaux présupposés de cette émancipation menée par le prolétariat est que le prolétariat élimine dans la pratique (nie) tout ce que la société civile lui a déjà nié. Dit d'une manière plus directe, ce qui est en jeu principalement ici est l'extinction de la propriété privée :

Quand le prolétariat annonce la *dissolution de l'ordre présent du monde*, il ne fait qu'énoncer le secret de sa propre existence, car il est lui-même la dissolution effective de cet ordre du monde. **Quand le prolétariat exige la négation de la propriété privée, il ne fait qu'ériger en principe de la société ce que la société a érigé en principe pour lui** ; ce qui, sans même qu'il intervienne, est déjà incarné en lui comme résultat négatif de la société⁵⁸⁶.

À partir de là, se dessine une théorie de ce que serait cette « émancipation humaine » pour Marx en 1843/1844. Elle aspire à dépasser le commerce et ses présupposés, dont nous avons explicité la catégorie centrale de la propriété privée. Dans un autre moment, quand il se rapporte au contexte politique français et, plus spécifiquement, au début de l'organisation du prolétariat dans sa lutte pour l'émancipation, l'auteur souligne à nouveau la nécessité d'une réorganisation sociale ayant pour finalité la restauration d'une communauté humaine. Mais ce rétablissement n'est pas centré sur quelques « conditions extérieures ». Ce qui est fondamental dans ce processus c'est que « toutes les conditions de l'existence humaine » auront pour présupposé la « liberté sociale »⁵⁸⁷. Les deux textes se complètent sous différents aspects de la réflexion marxienne ; la dernière affirmation se fait plus compréhensible quand nous examinons le dernier paragraphe de *Sur la question juive* :

C'est seulement lorsque l'homme individuel, réel, aura recouvré en lui-même le citoyen abstrait et qu'il sera devenu, lui, homme individuel, un être générique dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels ; lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne retranchera donc plus de lui la force sociale sous l'aspect de la force politique ; c'est alors seulement que l'émancipation humaine sera accomplie⁵⁸⁸.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 396-397.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 395-396 : « En France, chaque classe du peuple est un *idéaliste politique* qui se considère, dès l'abord, non comme une classe particulière, mais comme le représentant des besoins sociaux tout court. Ainsi, le rôle d'*émancipateur* passe successivement, dans un mouvement dramatique, aux diverses classes du peuple français, pour échoir enfin à la classe qui réalise la liberté sociale, non plus en présupposant certaines conditions extérieures aux hommes et pourtant créées par la société humaine, mais plutôt en organisant toutes les conditions de l'existence humaine, en posant comme préalable la liberté sociale ».

⁵⁸⁸ K. Marx, *Sur la question juive (1843)*, in *œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 373

La première observation à faire sur ce paragraphe est l'exigence posée par Marx d'une concrétude dans la vie générique de l'homme. Pour lui, il est nécessaire que l'individu expérimente ses relations individuelles de manière harmonieuse avec le genre humain. Cette thèse n'est pas une nouveauté. Depuis son départ de la *Gazette Rhénane*, Marx a à cœur l'idée selon laquelle la fin de la contradiction entre individu et genre, exprimé concrètement dans l'État prussien, est indispensable pour obtenir la liberté individuelle. Cette idée est d'ailleurs présente de manière plus ou moins semblable depuis Kreuznach. Mais, la deuxième partie du paragraphe apporte une nouveauté fort importante : le fait que c'est par la réintégration de ce caractère générique dans les activités individuelles ou, selon les termes de notre auteur, « lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses *propres forces* comme *forces sociales* », que *la politique cessera d'exister*. En inversant les termes, on peut dire que *ce n'est que par l'abolition de la politique que* « l'émancipation humaine sera accomplie ».

En guise de conclusion, Marx considère la politique pour l'être humain comme étant liée à un mode aliéné de reconnaissance de son être générique. À partir de la modalité politique d'émancipation, l'homme ne réussit à reconnaître le caractère communautaire de son être qu'à travers l'État en tant que « *médiateur* »⁵⁸⁹. C'est ce rapport aliéné qui est reconnu par les déclarations des droits de l'homme. Ce qui caractérise l'émancipation humaine pour Marx, c'est la réorganisation sociale qui, en transformant l'individu dans sa vie quotidienne en un être générique, supprime le trafic et ses présupposés, telle la propriété privée. Quand les forces sociales seront réintégrées aux activités individuelles, l'être humain ne les séparera plus de lui sous la forme d'une force politique. La principale conséquence de ce schéma est que la communauté humaine ne sera plus considérée, sous certains aspects, comme une limite à la liberté individuelle, mais plutôt comme un moyen possible pour sa réalisation.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, *Idem* : « L'émancipation politique est la réduction de l'homme d'une part au membre de la société civile, à l'individu égoïste et indépendant, d'autre part au citoyen, à la personne morale ».

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE : LA GENÈSE DE LA CRITIQUE DES DROITS DE L'HOMME CHEZ LE JEUNE MARX (1835-1844)

Cette première partie avait trois objectifs : montrer que Marx a constamment été un penseur qui avait pour but, dans sa pratique intellectuelle, la réalisation de la liberté ou de l'émancipation humaine; exposer le mode spécifique par lequel la vision du droit Marx s'est transformée d'une vision positive du droit vers une critique des droits de l'homme ; 3) analyser en quoi consiste la critique adressée aux droits humains à ce moment-là, afin que nous puissions la comparer à la critique présente dans son œuvre de maturité. Nous avons montré que sa pensée éminemment émancipatrice a évolué à partir de différents concepts, car elle se fondait tout d'abord sur le rapport entre la raison et la liberté, puis entre l'État, le droit et la liberté ; ce n'est qu'au terme de ce processus qu'elle est parvenue à la possibilité de dépasser la politique.

Le premier titre a débuté avec la démonstration que Marx endossait une vision libérale du monde au début de son activité intellectuelle, aussi bien en philosophie qu'en politique. À partir de documents et d'études historiques et bibliographiques, nous avons montré comment la « première culture » de Marx a été formée sur la base du libéralisme rhénan dans sa période initiale, héritier de la tradition française des Lumières, qui concevait le sens du développement de l'humanité comme le perfectionnement des individus. En arrivant à Berlin, Marx s'est lancé avec sérieux dans les études juridiques et philosophiques, ce qui l'a mené à une critique radicale de la philosophie de Kant et de Fichte. La pensée spéculative de Hegel a été le chemin qu'il a trouvé pour surmonter les dilemmes rencontrés dans sa tentative d'élaboration d'une philosophie du droit, à savoir, l'« opposition entre être et devoir-être ». Quand il entre dans l'univers des débats impliquant la philosophie de Hegel, Marx prend position de façon originale quant à l'importance de l'héritage hégélien. Il affirme, dès ses premières prises de position intellectuelles, le besoin de dépasser le point de vue hégélien concernant la réalité, question qu'il va développer jusqu'à la fin de sa vie. Au cours de cette première grande élaboration intellectuelle, Marx a aussi recours à la philosophie d'Épicure pour affirmer la légitimité de la raison à se manifester sur les questions mondaines. En posant la raison comme moteur de la liberté humaine, la « liberté de la conscience de soi », Marx identifie la tendance philosophique dont il fait partie avec le libéralisme politique. Dans le deuxième chapitre, nous avons analysé

l'entrée de Marx dans la lutte politique à partir de ses activités dans le journal libéral la *Gazette Rhénane*. Nous trouvons là une application pratique des positions élaborées dans sa thèse de doctorat sur la philosophie de la nature d'Épicure. En effet, Marx défend de manière incisive les principes politiques libéraux à la manière de Hegel. Le rapport affirmé entre raison et liberté prend une forme pratique dans la lutte contre la censure et dans la détermination d'une presse libre comme moteur de progrès. À plusieurs reprises, Marx se prononce pour un « État rationnel » qui mettrait fin aux privilèges, en vue de parvenir à une véritable communauté humaine qui mettrait en œuvre la liberté à partir du droit. Ce moment clôt le premier titre de notre travail, moment où Marx se trouvait dans les rangs du mouvement libéral allemand et concevait la politique et le droit tel un hégélien.

Le second titre de cette première partie a porté sur la période de transition d'une conception positive du droit et de la politique vers une position négative, dans laquelle le droit se rapporte chaque fois davantage non plus à la liberté, mais à son contraire, c'est-à-dire à l'aliénation. Nous avons abordé la contribution de la philosophie de Feuerbach, laquelle a permis à Marx de critiquer la pensée spéculative de Hegel, dont le point de départ purement abstrait ne pouvait jamais aboutir à la connaissance du réel. Marx s'est aussi inspiré du traitement par Feuerbach de la question religieuse, la concevant comme une création humaine qui en vient à dominer l'homme – en bref, comme une aliénation. Marx s'approprie cette idée d'aliénation pour critiquer l'État moderne pour la première fois, dénonçant son principe représentatif, qui usurpe le pouvoir de décision des individus, les plaçant dans une sphère éloignée de la société civile, laquelle les domine. Le remède proposé est la représentation directe, la « vraie démocratie », dans laquelle chaque activité individuelle est reconnue comme immédiatement importante pour tout le genre humain, la politisation générale de la société.

Cette position sera délaissée au profit d'un certain « communisme philosophique »⁵⁹⁰ exprimé dans les *Annales franco-allemandes*, fruit de l'interaction de Marx avec le mouvement ouvrier parisien, et des résultats obtenus grâce à ses études sur la politique (principalement la philosophie du droit de Hegel). Le changement théorique le plus important à ce moment-là est une critique portant sur les fondements de la politique et des droits humains. Le jeune Marx condamne fermement les principes de la *politicité* moderne, qui permettent la libération de l'égoïsme et de la concurrence vis-à-vis de tout engagement communautaire qui existait dans les sociétés prémodernes. Selon cette conception, les droits humains apparaissent non pas en

⁵⁹⁰ M. Lowy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, op. cit., p. 92.

tant que réalisation de la liberté humaine, mais en tant qu'expression de ce mode de vie aliéné. Le sens de la genèse des droits humains réside dans l'abstraction de la vie privée des individus par rapport à leur vie communautaire. Ce rapport public est vécu à peine à travers la médiation politique abstraite qu'est la citoyenneté, celle-ci ayant pour finalité la préservation de la société civile bourgeoise elle-même. Dans la société civile règne l'empire de l'argent, qui en vient à dominer tous les rapports humains. La solution proposée par Marx à tous ces fléaux est la réincorporation de l'importance du genre humain dans la vie pratique des individus. À partir de là, l'être humain s'affranchirait de toutes les aliénations, telles que la propriété privée, la religion et l'État, de telle sorte que l'« émancipation humaine » serait complète.

La critique des droits de l'homme formulée par Marx est ici fondée sur la forme moderne de la contradiction entre particularité et universalité. Cependant, la problématique du rapport entre droit et émancipation de l'humanité n'appartient pas seulement à l'œuvre de jeunesse de Marx. Elle continue à se développer et à s'enrichir avec l'évolution de sa pensée. Comme il l'a signalé dans son texte autobiographique le plus important, il a compris, dans son cabinet d'études à Kreuznach, que les formes juridiques et politiques ne pouvaient être expliquées qu'à partir des conditions matérielles de l'existence. Et ces dernières n'auraient leur « anatomie » révélée que par l'étude critique de l'économie politique, dont le sujet de recherche central est la richesse humaine. Marx ne va commencer l'étude de cette matière qu'après la rédaction de ces deux articles que nous avons examinés (l'immense majorité des analyses concernant la conception marxienne des droits de l'homme n'abordent que ces textes). À ce stade, même si Marx entrevoyait déjà le chemin théorique à parcourir pour concevoir sa théorie sociale, il ne l'avait pas encore parcouru. C'est pourquoi Marx accorde une grande importance à l'argent, comme si l'argent ou le commerce pouvaient à eux seuls « pervertir » l'ensemble de l'humanité et que l'« homme de commerce » détenait tout le pouvoir social. Il lui manquait encore le substrat théorique nécessaire pour analyser les phénomènes sociaux de la manière qu'il jugeait convenable. Que la conception la plus riche de Marx concernant les droits de l'homme et leur rapport à l'émancipation se trouve dans l'ensemble de son œuvre de maturité est l'argument qui sera développé dans la prochaine partie de ce travail.

SECONDE PARTIE

DROIT ET EMANCIPATION SOUS LE PRISME DE LA CRITIQUE DE L'ECONOMIE POLITIQUE (1844-1883)

L'expérience de rédacteur en chef au journal libéral *La Gazette Rhénane*, obligeant Marx à prendre position sur le rapport entre l'État et les intérêts matériels, a introduit d'innombrables doutes dans la réflexion politique du jeune allemand. Marx s'est efforcé de les résoudre à partir de l'étude critique de l'œuvre qu'il estimait comme étant la théorie la plus sophistiquée concernant la politique moderne : la philosophie du droit de Hegel⁵⁹¹. À partir de cette analyse, il a découvert que les rapports politiques et juridiques étaient conditionnés par les « conditions matérielles de l'existence », c'est-à-dire tout le contraire de ce que soutenait Hegel, qui considérait l'État comme le facteur permettant l'existence de la « société civile ». Marx a pu présenter quelques résultats de sa recherche sous forme de polémique contre les opinions de son ancien partenaire Bruno Bauer, dans un texte sur l'émancipation juive. À cette occasion, Marx s'était déclaré pour l'égalité juridique et politique des juifs, bien qu'il ait souligné que l'émancipation politique, affirmée sous la forme des droits de l'homme, ne pouvait pas être confondue avec l'émancipation humaine. C'est à partir de cette polémique qu'est apparue, dans la pensée marxienne, une critique des droits de l'homme. Dans ce texte, les droits de l'homme cessent d'être conçus comme « l'existence positive de la liberté » et se présentent désormais à notre auteur comme la manifestation d'un processus limité d'émancipation, et ce, du point de vue des possibilités universelles de l'humanité. Ce que ce processus d'« émancipation politique » consolide, c'est le rapport moderne entre l'individu et la communauté, par lequel les

⁵⁹¹ K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), in œuvres complètes, tome III – Philosophie, *op. cit.*, p. 390 : « La critique de la philosophie allemande de l'État et du droit, à laquelle Hegel a donné sa forme la plus rigoureuse, la plus riche et définitive, est tout à la fois l'analyse critique de l'État moderne et de la réalité qui s'y attache, et la négation catégorique de tout mode traditionnel de la conscience allemande, politique et juridique, dont l'expression la plus distinguée et la plus universelle est précisément la *philosophie spéculative du droit* elle-même, élevée au rang de *science*. ».

êtres humains en tant qu'individus entrent en relation avec leur communauté uniquement afin de satisfaire leurs nécessités égoïstes.

Cette analyse sur les droits humains dans *Sur la question juive* est souvent considérée comme étant la vision de Marx sur les droits humains. Nous ne partageons pas ce point de vue, car, même si Marx avait déjà exprimé dans ce texte une position critique à l'égard des droits humains, il n'en était encore qu'au tout début de sa trajectoire intellectuelle et n'avait pas encore avancé de façon significative dans la formulation de son système philosophique. À ce moment, Marx a procédé à la critique des droits de l'homme en démontrant que son fondement matériel se trouve dans la société moderne, où le rapport entre la liberté individuelle et la communauté apparaît de façon contradictoire ; cependant, il n'a pas encore démontré la raison essentielle pour laquelle la société capitaliste a besoin des droits humains. En d'autres termes, il n'avait pas encore découvert la « nécessité historique » des droits de l'homme⁵⁹².

Il faut insister à ce stade que nous ne soutenons pas la thèse d'une coupure épistémologique dans l'évolution intellectuelle de Marx, comme l'ont fait Louis Althusser et ses adeptes dans « Pour Marx »⁵⁹³. Nous estimons plutôt que Marx reste un critique des droits humains jusqu'à la fin de sa carrière, mais que son raisonnement critique sur les droits humains ainsi que sa théorie de l'émancipation présents dans son œuvre de maturité sont incomparablement plus riches (car bien plus complexes) que ce qui est exposé dans les *Annales franco-allemands*. Cela découle du fait qu'en 1844, en même temps qu'il démystifiait la relation effective entre l'État et la société civile, l'auteur commençait à concevoir que seule l'étude de l'économie politique pouvait éclairer l'« anatomie » de l'ensemble des relations matérielles de la vie humaine. Par conséquent, sans un examen rigoureux de ce domaine scientifique, toute considération concernant l'État et le droit serait vouée à de l'imprécision. Le penseur allemand

⁵⁹² K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 463 : « Il est en effet bien plus facile de trouver par l'analyse, le contenu, le noyau terrestre des conceptions nuageuse des religions que de faire voir par une voie inverse comment les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée. C'est là la seule méthode matérialiste, par conséquent scientifique ».

⁵⁹³ M. Musto, *Repensar Marx e os marxismos*, op. cit. p.79-80 : « Althusser soutenait que, dans *L'Idéologie allemande* et les *Thèses sur Feuerbach*, il existait clairement une 'coupure épistémologique' qui 'constitue la critique de son ancienne conscience philosophique'. Sur la base de cette prétendue rupture, il subdivise la pensée de Marx en deux grandes périodes essentielles : la période encore 'idéologique', avant la coupure de 1845, et la période 'scientifique', après la coupure de 1845 ».

n'a pu commencer à surmonter les limites de sa pensée qu'après la publication de ses articles analysés dans la partie précédente de ce travail⁵⁹⁴.

Ce n'est qu'à Paris que Marx s'est penché plus sérieusement sur l'économie politique⁵⁹⁵. Cette « première rencontre » est enregistrée dans ses *Cahiers de Paris* et dans ses célèbres *Manuscripts Économico-philosophiques*. Dans ces derniers, qui constituent un ensemble de trois cahiers préfacés par l'auteur, nous pouvons voir pour la première fois dans son œuvre une analyse des formes concrètes des « conditions matérielles de l'existence », sujet central de l'économie politique. Il est important de souligner que ce qui a attiré Marx vers l'étude de ce domaine du savoir a été un besoin *politique* de réflexion sur la forme qu'ont les hommes de satisfaire leurs nécessités matérielles et de rendre possible leur existence sociale. Ce support théorique, à savoir l'étude critique de l'économie politique, a permis à Marx d'élaborer l'idée centrale qui structurera toute sa pensée dans le futur et, partant, sa réflexion concernant la question de l'émancipation. Cette idée est le concept d'« aliénation du travail »⁵⁹⁶ ; comme nous le démontrerons, il s'agit de l'idée maîtresse de toute l'œuvre de Marx et elle doit être prise au sérieux pour comprendre le sens et la portée de l'œuvre de Marx⁵⁹⁷. En ce qui concerne l'émancipation, cette nouvelle période est également de la plus grande importance, puisque le concept d'« aliénation du travail » permet au philosophe de répondre à deux questions essentielles sur ce thème : Pourquoi l'humanité n'est-elle pas libre ? Comment la liberté humaine peut-elle se réaliser ?

La première question nous occupera prioritairement dans le Titre 1, où nous nous pencherons sur les lignes fondamentales de la pensée de Marx concernant le droit et la liberté humaine, ainsi que sur la permanence (voire l'universalisation) de l'aliénation dans la société moderne au sein de laquelle se constituent les droits de l'homme. Le Titre 2 tentera de

⁵⁹⁴ K. Marx, *Critique de l'économie politique, (1859) in œuvres complètes, tome I – Economie, op. cit.*, p. 272 : « Pour résoudre les doutes qui m'assaillaient, j'entrepris un premier travail, une révision critique de la philosophie du droit de Hegel, travail dont l'introduction parut dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher*, publiés à Paris en 1844. Mes recherches aboutirent au résultat que voici : Les rapports juridiques, pas plus que les formes de l'Etat, ne peuvent s'expliquer ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain ; bien plutôt, ils prennent leurs racines dans les conditions matérielles de la vie que Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIIIe siècle, comprend dans leur ensemble sous le nom de « société civile » ; et c'est dans l'économie politique qu'il convient de chercher l'anatomie de la société civile ».

⁵⁹⁵ J. P. Netto, *Karl Marx: uma biografia*, São Paulo, Boitempo, 2021, p. 86 : « Depuis janvier 1844, son attention s'est portée sur l'économie politique : il a parcouru des milliers de pages d'économistes ; rien ne qu'entre janvier et août, il a examiné une vingtaine d'auteurs, dont Smith, Ricardo, Say, Mill, Boisguillebert et Law ».

⁵⁹⁶ Sur la permanence du concept d'aliénation dans l'œuvre de maturité de Marx, Voy. I. Meszáros, *Marx theory of alienation, op. cit.*, L. Sève, *Aliénation et émancipation, op. cit.*, e M. Musto, « Revisiter le concept d'aliénation chez Marx », *La Pensée*, n. 369, 2012, p. 137-155.

⁵⁹⁷ Nous pourrions même suggérer que l'œuvre de Marx peut être lue comme une critique de l'aliénation.

démontrer quelle réponse est apportée à la seconde question dans l'œuvre de maturité de notre penseur. Notre argumentation prendra la forme d'une analyse des différents aspects du concept d' « émancipation humaine » dans l'économie politique marxienne.

TITRE 1

LES DROITS DE L'HOMME, PARADIGME DE LA LIBERTE DANS LA MODERNITÉ

Nous nous concentrerons tout d'abord sur les changements fondamentaux de la théorie de Marx induits par l'appropriation des connaissances élaborées par les économistes classiques. Nous mettrons l'accent sur les impacts plus généraux, tels que la création d'un nouveau concept de l'être humain, ainsi que sa nouvelle réflexion sur la liberté et le droit (Chapitre 1). Dans un deuxième temps, nous démontrerons que la dialectique entre émancipation et aliénation est toujours l'élément central de l'analyse de Marx sur les droits de l'homme (Chapitre 2).

CHAPITRE 1

LE NOUVEAU STATUT DU DROIT ET DE LA LIBERTÉ DANS L'ŒUVRE DE MARX

Pour commencer toute discussion fondée sur l'œuvre de maturité de Marx, il ne faut pas négliger le fait que son plus grand ouvrage a pour titre *Le capital – Critique de l'économie politique*. Ce sous-titre explicite le fait que la rencontre de Marx avec ce domaine scientifique, l'économie politique, a été structurante dans son développement intellectuel. Il faut aussi rappeler que la position de l'auteur face à ce domaine n'est pas celle d'une totale adhésion, mais bien plutôt celle de critique. Autrement dit, Marx ne devient pas un économiste opposé à la philosophie dans sa maturité, comme le veulent certains de ses interprètes⁵⁹⁸.

Notre première tâche est donc de démontrer en quoi l'économie politique a été à ce point fondamentale pour la naissance du « système marxien », ayant un impact radical sur sa conception du phénomène humain (Section I). La rencontre avec ce domaine scientifique qui est devenu la base de la réflexion de Marx a transformé profondément sa conception du droit et de liberté. C'est pourquoi nous présenterons les balises indispensables pour comprendre ces concepts dans l'œuvre de maturité de Marx (Section II).

SECTION I – L'APPROPRIATION MARXIENNE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

Toute tentative de réflexion sur la pensée marxienne doit tenir compte de l'importance et de la spécificité du rapport entre théorie et pratique dans l'œuvre de Marx. Non seulement la théorie s'alimente-t-elle de la pratique, mais la pratique est la finalité de la théorie. Ce rapport est principalement connu par le biais de la onzième thèse sur Feuerbach : « Les philosophes

⁵⁹⁸ I. Meszáros, *Marx's theory of alienation*, op. cit., p.215 : « Par conséquent, il est tout simplement faux de dire que le Marx de la maturité n'avait pas le temps de s'intéresser aux problèmes de la philosophie ou qu'il ne s'y intéressait pas. Son intérêt pour la philosophie n'a jamais été 'philosophique' : il a toujours été pratico-humain. Son intérêt pour l'économie politique n'était pas non plus 'scientifique-économique' : il était également pratique-humain. Ainsi, pour lui, tant la philosophie que l'économie politique étaient immergées dès le départ dans une préoccupation pratico-humaine ».

n'ont fait qu'interpréter le monde ; il faut désormais le transformer »⁵⁹⁹. De la sorte, l'étude de tout aspect de la réalité (comme les droits humains) a pour Marx une finalité pratique : le dépassement de la propre aliénation et la réalisation de l'émancipation humaine.

La même chose s'applique à l'activité économique. Si la réflexion sur la production, la circulation et la consommation de la richesse matérielle puise son origine dans l'Antiquité, ce qui nous intéresse présentement (nous reviendrons dans le prochain chapitre sur l'importance d'Aristote dans la critique marxienne concernant l'économie politique), c'est l'économie politique classique, une tradition théorique élaborée par des penseurs d'une importance majeure pour la consolidation de la société moderne. Ses membres les plus connus sont : *William Petty* (1623-1687), *Adam Smith* (1723-1790) et *David Ricardo* (1772-1823). Ce groupe d'auteurs a acquis un certain prestige pour Marx d'abord à travers les assertions de Hegel concernant la « société civile » dans sa *Philosophie du droit* et, peu après, lors de la lecture du texte d'Engels intitulé *Esquisse d'une critique de l'économie nationale*⁶⁰⁰. Ce dernier texte rend manifeste pour Marx le fait que l'étude systématique de cette tendance de la pensée économique avait une importance pratique énorme tant dans le domaine scientifique qu'en politique.

En résumé, nous pouvons affirmer que la grande conquête scientifique de l'économie politique classique incorporée par Marx a été la découverte de la *substance* de la « richesse sociale ». Tel sera le premier sujet traité dans ce point (I). Cependant, Marx reconnaît que les théories des économistes libéraux présentent des limites infranchissables en ce qui concerne la connaissance du réel, dues à la position sociale de ses auteurs face aux conflits sociaux de leur époque. La reconnaissance de ces limites ainsi que des potentialités de cette théorie sociale depuis les premières lectures effectuées par l'intellectuel allemand, lui a permis de forger une nouvelle conception de l'*être humain*, de même que l'idée centrale qui synthétise toute sa théorie : l'idée d'« aliénation du travail » (II).

I. La grande découverte de l'économie politique classique

⁵⁹⁹ La deuxième thèse sur Feuerbach insiste encore sur cette vocation pratique de la pensée pour Marx : « 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 doit 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. » K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, Paris, Editions Sociales, 1972, p. 27.

⁶⁰⁰ F. Engels, « Esquisse d'une critique de l'économie nationale », in *Annales franco-allemandes*, Paris, Les Éditions Sociales, 2020.

La critique de l'« économie politique classique » menée par Marx n'a pas, tout comme sa critique des droits humains, un sens purement négatif. Marx reconnaît que les grands auteurs de la pensée économique bourgeoise ont fait des découvertes essentielles sur la nature des rapports modernes de production et de circulation de la richesse. Tout au long de sa production intellectuelle, et surtout dans *Le capital*, son œuvre la plus importante, se trouvent plusieurs éloges à l'endroit des penseurs de ce courant⁶⁰¹. L'admiration de Marx peut s'expliquer d'abord par le fait que l'économie politique classique est allée au-delà des tendances mercantilistes et de l'école physiocratique, constituant l'apogée de la pensée économique bourgeoise. En quoi, précisément, consiste cette supériorité de l'économie politique classique par rapport aux penseurs qui l'ont précédée ?

Pour répondre à cette question, il faut partir de l'affirmation faite par Marx en 1844, selon laquelle la pensée mercantiliste se trouvait fixée à un vieux sortilège⁶⁰² qui l'empêcherait de comprendre la réelle essence de la richesse sociale (ou de la propriété privée). Le mercantilisme était l'idéologie économique dominante à l'apogée de l'Empire espagnol, qui s'enrichissait principalement moyennant l'extraction des métaux précieux d'Amérique. Pour cette raison, le mercantilisme interprétait la balance commerciale favorable aux Espagnols comme étant sa source de richesse, plus particulièrement le fait que la quantité d'or et d'argent des colonies que s'appropriait la métropole était supérieur aux marchandises importées par l'empire. De ce fait, pour un pays qui n'avait ni or, ni argent sur ses terres, le seul moyen de s'enrichir était de parvenir à exporter des marchandises de plus grande valeur que ce qu'elle importait, faisant en sorte que ce surplus de valeur lui revienne sous la forme de métaux précieux. Comme l'or et l'argent correspondaient exactement au concept de richesse de ces idéologues, l'ensemble des politiques économiques proposé par eux aux États-nations émergents avaient pour objectif d'accumuler de la monnaie⁶⁰³. Tel est ce qui a poussé Marx à

⁶⁰¹ ⁶⁰¹K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 102: « En France et en Angleterre, la bourgeoisie s'empare du pouvoir politique. Dès lors, dans la théorie comme dans la pratique, la lutte des classes revêt des formes de plus en plus accusées, de plus en plus menaçantes. Elle sonne le glas de l'économie bourgeoise scientifique. Désormais, il ne s'agit plus de savoir si tel ou tel théorème est vrai, mais s'il est bien ou mal sonnant, agréable ou non à la police, utile ou nuisible au capital. La recherche désintéressée fait place au pugilat payé, l'investigation consciencieuse à la mauvaise conscience, aux misérables subterfuges de l'apologétique ».

⁶⁰² K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, p.139 : « Aux yeux de cette économie nationale éclairée qui a découvert – à l'intérieur de la propriété privée – l'essence subjective de la richesse, les partisans du système de l'argent et du système mercantile apparaissent en conséquence comme des adorateurs de fétiches, comme des catholiques qui connaissent la propriété privée comme un être seulement objectif pour l'homme ».

⁶⁰³ A. Nunes, *As origens da ciência econômica. Fisiocracia, Smith, Ricardo, Marx*, Lisboa, Página a Página, 2016, p. 309.

traiter les économistes du système mercantile de « serviteurs du fétiche »⁶⁰⁴, car ils étaient ensorcelés par les métaux précieux et obligés de conclure que l'existence de la richesse consistait seulement dans l'appropriation de ces métaux⁶⁰⁵. La richesse sociale n'était donc pas vue par ces théoriciens comme un attribut humain, mais comme une donnée spécifique de la nature, une réalité purement objective, hors de l'être humain et indépendante de lui⁶⁰⁶.

La transition d'une vision fétichiste de la richesse sociale vers une vision humanisée a commencé avec les physiocrates français. Ceux-ci, en plus d'être des pionniers dans la dispute contre le contrôle de l'État sur la liberté du commerce, ont commencé à identifier l'« essence subjective de la richesse »⁶⁰⁷. Autrement dit, à partir de leurs écrits, la richesse cessait d'être considérée comme quelque chose d'externe et d'indépendant de l'être humain. Cette découverte est non seulement le fruit de leurs esprits géniaux, mais aussi (et surtout) du développement des rapports de production capitalistes. En effet, avec la modernisation de la propriété foncière, notamment au nord de la France et en Angleterre, les physiocrates étaient en mesure de constater que les domaines employant davantage de travailleurs salariés augmentaient leur production et enrichissaient encore plus leurs propriétaires⁶⁰⁸. Il leur apparaissait clairement que l'enrichissement social n'avait guère pour origine les métaux précieux, mais qu'il était une conséquence du travail humain. Dit d'une façon plus directe, ils affirmaient que l'« essence subjective de la richesse » était le travail. Cependant, comme il s'agissait encore d'un moment où les rapports mercantiles suscitaient la « décomposition de la propriété féodale » et que le capital des fabriques et ateliers était encore embryonnaire, ce groupe de penseurs français est

⁶⁰⁴ L'usage que fait Marx du mot fétiche ne possède pas la connotation sexuelle présente dans le langage actuel. Il a pour origine le mot *feitiço*, lequel dérive du latin *facticius* qui signifiait artificiel, non naturel. Le mot *sortilège* serait la traduction française la plus appropriée du mot *feitiço*. Du fait de la présence portugaise sur la côte africaine, les indigènes l'ont adopté et modifié sa prononciation : / fetixu /. C'est avec cette prononciation que les Français l'ont importé sous la forme *fétiche*. Au XIX^e siècle, le mot *fetich* (avec la prononciation et la graphie françaises) revient dans la langue portugaise avec le sens d'objet auquel est attribué une valeur surnaturelle. Dans le cas qui nous intéresse ici, Marx aborde le fait que les marchands traitent les métaux précieux comme des objets incarnant une puissance surnaturelle ou magique. Concernant le concept de fétiche dans l'œuvre de Marx, Voy. A. Flecker, « O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação » in *ethic@*, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 141 – 158 jun. 2012.

⁶⁰⁵ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p.141 : « [...] le système mercantile ne connaît que le métal noble à titre d'existence de la richesse ».

⁶⁰⁶ I. Meszáros, *Marx's theory of alienation*, op. cit., p.132.

⁶⁰⁷ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p.144

⁶⁰⁸ Selon Avelãs Nunes, près d'un sixième des terres en France étaient modernisées, responsables pour près d'un quart de toute la production nationale. A. Nunes, *As origens da ciência econômica*. op. cit., p. 328.

resté captif des limites de leur matière naturelle, la terre, comme l'affirme Marx dans la première introduction qu'il avait écrite pour *Le Capital* ⁶⁰⁹:

En face de ce système, le système physiocratique pose une forme déterminée du travail – l'agriculture – comme source de la richesse ; et l'objet lui-même, non plus sous l'enveloppe de l'argent, mais comme produit en tant que tel, comme résultat général du travail. Ce produit, en raison de la nature limitée de l'activité, est conçu comme un produit naturel – produit de l'agriculture, produit de la terre par excellence⁶¹⁰.

Par conséquent, la conscience théorique du « mouvement de la propriété privée »⁶¹¹ (dans ce cas, la physiocratie) a été limitée par la matière dans laquelle prédominait la propriété privée. Ces penseurs, dans la mesure où ils affirmaient que la terre possédait une productivité naturelle, un « *don de la nature* »⁶¹², demeuraient ensorcelés par elle. Cela est perceptible dans le fait que la richesse est reconnue par eux comme étant un produit de l'agriculture et qu'ils ne considèrent que le travail agricole comme étant une activité créatrice de richesse, un « travail productif »⁶¹³. Marx entrevoit, toutefois, deux avancées dans la pensée physiocratique par rapport à la pensée mercantiliste : la première est qu'ils considèrent justement la terre comme la forme la plus universelle pour concevoir la nature en termes économiques ; la deuxième est qu'ils reconnaissent le travailleur comme le créateur de cette richesse, c'est-à-dire que *la propriété n'est pas quelque chose uniquement extérieur à l'homme*, mais qu'elle dépend d'un rapport, d'une activité humaine pour exister⁶¹⁴. En bref, le progrès humaniste de l'école physiocrate, qui se trouve dans la transformation théorique de la propriété féodale en propriété moderne, se présente de façon contradictoire. Elle avance en cessant d'attribuer une essence purement objective à la richesse (dans la mesure où elle définit la propriété à partir d'une

⁶⁰⁹ La célèbre introduction de 1857 est l'un des textes les plus importants du *corpus* marxien en ce qui concerne la méthode de Marx. En outre, son opposition totale aux visions de monde libérales et jansénistes s'exprime avec beaucoup de clarté dans cet écrit.

⁶¹⁰ K. Marx, *introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857) in *œuvres complètes*, tome I – Économie, Paris, NRF-Gallimard, 1963, p. 258.

⁶¹¹ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, p. 126 : « Nous avons certes acquis le concept du *travail qui a perdu son expression* (de la *vie qui a perdu son expression*) à partir de l'économie nationale, comme résultat à partir du *mouvement de la propriété privée*. ».

⁶¹² A. Nunes, *As origens da ciência econômica*, *op. cit.*, p. 115.

⁶¹³ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, p. 141 : « De sorte que l'essence subjective de la richesse est déjà déplacée dans le travail. Mais, en même temps, l'agriculture est l'*unique* travail productif. Le travail n'est donc pas encore saisi dans sa généralité et son abstraction, il est donc connu encore seulement dans un *mode particulier d'existence déterminé par la nature*. ».

⁶¹⁴ Ou comme le dit le philosophe Istvan Mészáros : « L'activité humaine est considérée comme la source de la richesse, parce qu'il est reconnu que la terre n'a pas de valeur en soi, mais seulement en relation avec le travail humain ». I. Mészáros, *Marx theory of alienation*, *op. cit.*, p. 132-133.

activité humaine, Marx ayant également recours au terme « industrie »), mais s'attache à la réalité féodale en affirmant que l'agriculture est la seule activité créatrice de richesse⁶¹⁵.

Ce n'est qu'après le développement de l'industrie moderne, avec l'élargissement du système manufacturier en Angleterre, que la pensée économique a pu humaniser complètement l'existence de la propriété. La reconnaissance de l'activité productrice en général – le travail pur et simple (plus particulièrement la « division du travail ») – comme origine de la richesse sociale a d'abord été conçue par Adam Smith. En humanisant la richesse à partir de cette découverte, il a obtenu de Engels le surnom de « Luther de l'économie politique »⁶¹⁶. Ce qu'Adam Smith a fait, selon Marx, c'est d'abolir l'existence d'une richesse totalement extérieure à l'homme, comme l'interprétaient les mercantilistes ou les « serviteurs du fétiche », et de dépasser le point de vue partiel de la physiocratie en considérant le travail humain en général comme une activité créatrice de richesse. Par conséquent, le produit du travail dans son « universalité et abstraction » est considéré par Smith comme le contenu de la richesse, pas seulement le fruit du travail agricole, mais aussi le fruit du travail manufacturier⁶¹⁷.

Le produit théorique élaboré par Adam Smith pour représenter cet élément de la réalité est le concept de « travail abstrait », qui n'est rien d'autre que la dépense d'énergie physique et psychique nécessaire à la production d'un objet déterminé. En d'autres termes, il s'agit des éléments communs à toute forme de travail concret, comme la plantation, la menuiserie ou la soudure⁶¹⁸. Le développement de ce concept n'a été possible que dans un cadre où la division

⁶¹⁵ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, p. 142 : « La physiocratie nie la richesse *particulière*, extérieure et seulement objective en ce qu'elle explique le travail comme l'essence [de la richesse]. Mais le travail est tout d'abord pour elle seulement l'essence *subjective* de la propriété foncière (elle part de la modalité de la propriété qui apparaît historiquement comme [la modalité] régnante et reconnue) ; elle laisse seulement la propriété foncière devenir l'homme ayant perdu son expression. Elle supprime son caractère féodal en ce qu'elle explique l'industrie (l'agriculture) comme étant son essence ; mais elle se rapporte au monde de l'industrie de façon dénégatrice, elle reconnaît l'essence féodale en ce qu'elle explique l'agriculture comme étant l'unique industrie ».

⁶¹⁶ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, p. 139-140 : De même que Luther a connu la foi comme l'essence du monde extérieur de la religion, et s'opposa par suite au paganisme catholique, de même qu'il supprima la religiosité *extérieure* en faisant de la religiosité l'essence *interne* de l'homme, de même qu'il nia le prêtre présent en dehors du laïc en déplaçant le prêtre dans le cœur du laïc, de même est supprimée la richesse située en dehors de l'homme et indépendante de lui – cette richesse qui ne peut être obtenue et affirmée que d'une manière extérieure – ce qui veut dire que cette *objectivité* sienne, *extérieure et privée de pensée*, est supprimée du fait que la propriété privée s'incorpore à l'homme lui-même.

⁶¹⁷ K. Marx, *introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857), *op. cit.*, p. 258 : « Ce fut un immense progrès, lorsque Adam Smith rejeta toute détermination de l'activité créatrice de richesse et ne considéra que le travail tout court : autrement dit, ni le travail manufacturier, ni le travail commercial, ni l'agriculture, mais toutes les activités sans distinction. Avec l'universalité abstraite de l'activité créatrice de richesse, on a en même temps l'universalité de l'objet en tant que richesse, le produit tout court ou le travail tout court, mais en tant que travail passé, matérialisé ».

⁶¹⁸ A. Nunes, *As origens da ciência econômica*. *op. cit.*, p. 185.

du travail était déjà largement pratiquée dans la production, où chaque travailleur devenait spécialiste d'une activité concrète, générant une multiplicité d'emplois spécifiques et générateurs de richesses⁶¹⁹. En analysant ces divers types d'organisations manufacturières, Adam Smith a pu vérifier que chaque fois que l'employeur fragmentait davantage le processus de production, il obtenait un bénéfice plus grand. Adam Smith en a tiré deux conclusions : tout d'abord c'est le travail *tout court* (« travail abstrait ») qui engendre cet excédent ; ensuite, ce produit excédent, du fait qu'il est d'une autre nature que l'agriculture, ne pouvait être défini en termes physiques. Partant, il a été défini en termes sociaux, par la quantité de produits que cet excédent pouvait susciter par l'échange sur le marché et *pour ce qu'il valait sur le marché*. Naissait ainsi la théorie de la valeur-travail, paradigme de l'économie politique classique⁶²⁰.

C'est ainsi que s'est réalisée formellement l'*humanisation théorique de la richesse*, autrement dit, la conception selon laquelle l'élément formateur prédominant de la richesse est l'activité humaine. Telle a été la grande conquête théorique de l'économie politique classique. C'est à partir d'elle que les économistes ont ébauché leur conception du monde. Il n'est pas inutile de le rappeler que ces penseurs avaient aussi des intérêts pratiques très clairs dans leur réflexion. Leur travail théorique était destiné à formuler des politiques économiques concrètes⁶²¹. Le caractère pratique du concept de « travail abstrait » devient évident si l'on considère que le mode de production capitaliste a besoin d'élargir la masse d'objets aliénables, et que ce besoin ne saurait être satisfait que par le biais d'une action essentielle fondée sur une théorie susceptible d'humaniser la richesse (et d'ôter toute son enveloppe sacrée). C'est donc

⁶¹⁹ Dans son *introduction* déjà citée, Marx souligne encore les conditions historiques et philosophiques qui ont permis l'émergence de ce concept : « L'indifférence à l'égard d'un genre déterminé de travail présuppose l'existence d'une totalité très développée de genres réels de travail dont aucun n'est plus absolument prédominant. Ainsi les abstractions les plus générales ne prennent au total naissance qu'avec le développement concret le plus riche, où un aspect apparaît comme appartenant à beaucoup, comme commun à tous. On cesse alors de pouvoir le penser seulement sous une forme particulière. D'autre part, cette abstraction du travail en général n'est pas seulement le résultat dans la pensée d'une totalité concrète de travaux. L'indifférence à l'égard du travail déterminé correspond à une forme de société dans laquelle les individus passent avec facilité d'un travail à l'autre et où le genre déterminé de travail est pour eux contingent, donc indifférent. Là, le travail est devenu, non seulement comme catégorie, mais dans la réalité même, un moyen de créer la richesse en général, et a cessé de ne faire qu'un en tant que détermination avec les individus au sein d'une particularité. » K. Marx, *Manuscripts de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, Paris, Les éditions sociales, 2011, p. 60-1.

⁶²⁰ A. Nunes, *As origens da ciência econômica. op. cit.*, p. 212.

⁶²¹ A. Teixeira, « Marx e a economia política: a crítica como conceito » in *Econômica*, n° 4, pp. 85-109, décembre 2000. Dans ce contexte, l'objectif des auteurs qui ont écrit sur les problèmes économiques aux XVIIe et XVIIIe siècles n'était pas la théorie en soi, et encore moins la construction de modèles d'analyse abstraits, mais la discussion et la formulation de politiques concrètes, concernant les impôts, la monnaie, le commerce, les prix, etc. Par exemple, Adam Smith, dans *La Richesse des nations*, a défendu la réduction des barrières commerciales et la promotion du libre-échange comme moyen d'accroître la richesse des nations. De même, David Ricardo a élaboré la théorie des avantages comparatifs, qui justifie la spécialisation des économies dans la production de biens où elles sont les plus efficaces, favorisant ainsi une allocation optimale des ressources à l'échelle mondiale.

l'économie politique classique qui légitime l'aliénabilité universelle (y compris celle de la terre et de la force de travail), la généralisation des relations mercantiles⁶²². Nous verrons dans le prochain chapitre que cette humanisation conquise à partir du concept de travail abstrait a également un rapport intime avec le thème des droits humains. Nous examinerons ci-après l'impact plus général que cette réalisation a eu sur le parcours intellectuel de Marx.

II. Le dépassement de la conception statique de la nature humaine

À Paris, en 1844, Marx a pu voir les conséquences de la généralisation accrue des relations mercantiles, dans lesquelles pratiquement tous les individus avaient leur vie liée au marché en tant qu'acheteurs et vendeurs. Il avait déjà identifié l'importance politique du prolétariat depuis son *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, affirmant que cette classe possédait un impératif émancipateur du fait de ses souffrances radicales et universelles⁶²³. Cependant, l'appropriation que faisait Marx de la connaissance économique était alors encore très embryonnaire, se concentrant sur la défense du passage de la « critique de la religion et de la théologie » vers une critique de la politique et du droit. Marx ne saisissait pas encore les fondements économiques⁶²⁴ qui excluaient le prolétariat de la possession de la propriété privée, fait constaté dans l'*Introduction de la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, et encore moins les fondements qui faisaient des droits humains une *nécessité juridique* pour le développement du capitalisme. Pour notre auteur, ce concept juridique et philosophique

⁶²² « Le fétichisme, dans l'usage marxien du terme, signifie, dans ce contexte, simplement voir la richesse comme quelque chose en dehors des êtres humains et indépendamment d'eux : comme quelque chose qui possède le caractère d'objectivité absolue. Possédant un tel caractère, elle est évidemment « sacro-sainte ». Ici, il est important de rappeler que les premières grandes controverses autour de l'aliénation à la fin du Moyen-Âge ont été l'« aliénabilité de la terre » et l'intérêt obtenu en prêtant de l'argent sans « aliénation du capital ». Si la source de la richesse - en l'occurrence la terre - possède une objectivité aussi absolue, il est évident qu'elle ne peut être aliénée [...]. » I. Meszáros, *Marx theory of alienation*, op. cit., p. 132.

⁶²³ K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p. 396 : « Mais alors, où trouver la possibilité positive de l'émancipation allemande ? Réponse : dans la formation d'une classe chargée de *chaînes radicales*, d'une classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile, d'un ordre qui est la dissolution de tous les ordres, d'une sphère qui possède un caractère universel en raison de ses souffrances universelles, et qui ne revendique aucun *droit particulier*, parce qu'on lui fait subir non un *tort particulier*, mais le *tort absolu*, qui ne peut plus s'en rapporter à un titre *historique*, mais seulement à un titre *humain*, qui n'est pas en opposition partielle avec les conséquences, mais en opposition totale avec les principes politiques de l'État allemand, d'une sphère, enfin, qui ne peut s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et, partant, sans les émanciper toutes ; en un mot, une sphère qui est la *perte totale* de l'homme et ne peut donc se reconquérir elle-même sans la *reconquête totale de l'homme*. Cette dissolution de la société, c'est, en tant que *Stand particulier*, le *prolétariat*. ».

⁶²⁴ Les fondements économiques peuvent être également appelés par Marx de lois tendanciennes, comme il l'a fait dans *Le Capital* dès sa préface. Voy. K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 96.

représentait simplement le rapport contradictoire entre l'individu et la communauté, typique de la modernité.

C'est donc pour comprendre l'« anatomie » de la société civile et les raisons d'être des conditions misérables auxquelles étaient confrontés les travailleurs modernes que Marx s'est rapproché de l'économie politique classique. En effet, pour créer une théorie sur ces « souffrances universelles », il avait besoin d'un point de départ qui ne considérerait pas la richesse comme quelque chose d'externe et d'indépendant de l'humanité. D'autant que, s'il conservait ce fétichisme mercantiliste, les conditions misérables elles-mêmes devraient s'expliquer à partir d'une raison surhumaine et, de ce fait, l'humanité ne pourrait s'émanciper des conditions de vie qu'il passait au crible de sa critique. L'économie politique libérale et son concept de travail humain abstrait sont donc devenus son point de départ pour l'analyse des lois économiques de la société moderne⁶²⁵.

A) L'historicité radicale de la pensée marxienne

Ceci étant dit, Marx ne pouvait se contenter d'appliquer la connaissance produite par les économistes classiques pour produire sa synthèse théorique. La découverte du concept de travail humain abstrait n'a pas débarrassé cette école classique des incompréhensions de la vie sociale, telles que l'exploitation des travailleurs. Cela a été identifié par le penseur allemand dès son premier contact avec cette pensée économique. En corollaire, parce qu'il était profondément soucieux de la réalisation de l'émancipation humaine, un horizon radicalement plus libre que l'horizon de la société moderne, Marx s'est opposé politiquement aux économistes libéraux qui justifiaient le projet social de la bourgeoisie. Si bien que Marx a débuté sa de l'économie politique en affirmant que les économistes classiques, sur une question essentielle, agissaient non pas en tant que savants, mais en tant que théologiens⁶²⁶.

⁶²⁵ J. P. Netto, *Karl Marx: uma biografia*, op. cit., p. 555 : « Dans la théorie marxienne, les déterminations économiques objectives (systémiques et régulières) que la dynamique du mode de production capitaliste établit dans la vie sociale sont reconnues comme des lois, et leurs implications sont considérées comme nécessaires ; mais les lois que Marx identifie dans le mode de production capitaliste ne sont ni supra-historiques ou ahistoriques, ni naturelles dans le sens d'être dues à la nature : ce sont des tendances sociales réelles qui impliquent des contre-tendances tout aussi objectives et opérationnelles, et qui ont leur cours et leur validité dans des conditions historiques très spécifiques [...]. Le rejet marxien, par exemple, d'une « loi » (naturelle et invariante) de croissance de la population, comme celle de Malthus, est bien connu : 'Chaque mode de production historique a ses propres lois de population, valables dans les limites de l'histoire. Une loi abstraite de la population n'existe que pour les plantes et les animaux, et seulement dans la mesure où l'action humaine est exclue ».

⁶²⁶ K. Marx, *Misère de la philosophie : Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*, Paris, Éditions Sociales, 1977, p. 129 : « Les économistes ont une singulière manière de procéder. Il n'y a pour eux que deux sortes d'institutions, celles de l'art et celles de la nature. Les institutions de la féodalité sont des institutions

Pourquoi ? Certes, la création du concept de travail humain abstrait a permis à l'économie politique classique de décrire le fonctionnement des rapports économiques modernes. Toutefois, les théoriciens qui ont composé cette tendance l'ont fait de façon acritique. Cette génération de penseurs était soucieuse de comprendre quelles étaient les conditions nécessaires à la reproduction de la richesse capitaliste afin d'augmenter la production de richesses. Mais quand il s'agissait de comprendre l'historicité ou la genèse des éléments déterminants de la dynamique capitaliste, les économistes se contentaient de déduire ces éléments à partir d'une conception statique de ce qu'ils appelaient « nature humaine ». C'est pourquoi Marx les accuse, tout au long de son œuvre, de faire de la théologie plutôt que de la science :

Ne nous plaçons pas dans la fiction d'un état originel, comme le fait l'économiste national lorsqu'il veut fournir une explication. Un tel état originel n'explique rien. Il déplace seulement la question vers un horizon gris et nébuleux. Il admet sous la forme d'une donnée de fait, d'un événement, cela même qu'il doit déduire, à savoir le rapport nécessaire entre deux choses, par exemple entre la division du travail et l'échange. C'est ainsi que le théologien explique l'origine du mal par le péché originel, ce qui signifie qu'il admet comme un fait, sous une forme historique, cela même qu'il doit expliquer⁶²⁷.

Pour produire sa vision de monde, l'économie politique libérale a constamment eu recours au concept de nature humaine par le biais de l'individualisme. Si nous nous en tenons seulement à Adam Smith, nous constatons rapidement que, dans le deuxième chapitre de son ouvrage le plus connu, *La richesse des nations*, il attribue à l'individu humain des caractéristiques éternelles et immuables. Il part donc d'une conception statique de la nature humaine. Smith confère à l'homme un certain « penchant à l'échange et au troc » afin de justifier l'origine de la division du travail et l'échange capitaliste⁶²⁸. Les rapports qui déterminent la production et la distribution de la richesse dans la société capitaliste sont donc naturalisés et éternisés.

artificielles, celles de la bourgeoisie sont des institutions naturelles. Ils ressemblent en ceci aux théologiens, qui, eux aussi, établissent deux sortes de religions. Toute religion qui n'est pas la leur est une invention des hommes, tandis que leur propre religion est une émanation de Dieu. En disant que les rapports actuels - les rapports de la production bourgeoise - sont naturels, les économistes font entendre que ce sont là des rapports dans lesquels se crée la richesse et se développent les forces productives conformément aux lois de la nature. Donc ces rapports sont eux-mêmes des lois naturelles indépendantes de l'influence du temps. Ce sont des lois éternelles qui doivent toujours régir la société. Ainsi il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus ».

⁶²⁷ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 117.

⁶²⁸ A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations – Tome I*, Paris, GF FLAMMARION, 2022, p. 81 : « Cette division du travail, de laquelle découlent tant d'avantages, ne doit pas être regardée dans son origine comme l'effet d'une sagesse humaine qui ait prévu et qui ait eu pour but cette opulence générale qui en est le résultat ; elle est la conséquence nécessaire, quoique lente et graduelle, d'un certain penchant naturel à tous les hommes qui ne se proposent pas de vues d'utilité aussi étendues : c'est le penchant qui les porte à trafiquer, à faire des trocs et des échanges d'une chose pour une autre. » La même conception apparaît dans l'œuvre classique de David Ricardo, *Principes de l'économie politique*, dans laquelle il travaille avec l'hypothèse que, dans les sociétés primitives, la relation économique établie entre les divers membres d'une communauté était déjà basée sur les lois des échanges de marchandises, c'est-à-dire sur le temps de travail socialement nécessaire

Le point qui nous intéresse ici est tout autre, il s'agit de l'opposition radicale de Marx à cette vision statique de la nature humaine. Non pas parce qu'il concevait l'être humain comme un animal altruiste, mais parce qu'il considérait que la nature humaine ne pouvait être une « abstraction intrinsèque à l'individu »⁶²⁹. Cette conception dynamique de la nature humaine dérive aussi de l'appropriation originale que Marx a opérée de la critique de Feuerbach à l'encontre de la philosophie spéculative, du fait que celle-ci prend les idées comme point de départ pour l'analyse de la réalité. Pour notre auteur, ce n'est qu'à partir de la réalité elle-même que l'on peut aboutir aux concepts. La science ne devrait pas aller dans le sens de créer une logique pour le monde, elle devait plutôt comprendre la logique du monde lui-même⁶³⁰. Par conséquent, quand il a eu besoin d'analyser les sociétés française, allemande et américaine dans leurs développements politiques et juridiques inégaux, sa pensée est devenue *radicalement historique*, au sens où aucun fait ou rapport social ne pouvait être déduit *a priori*. Tout fait social devait être expliqué tenant compte de sa propre historicité, c'est-à-dire expliqué dans son *devenir*, par le mouvement qui l'a créé et par son développement ultérieur. En ce qui concerne l'humanité, deux questions éminemment historiques devaient être posées : comment l'être humain est-il devenu humain ? Et comment est-il devenu « moderne » ?⁶³¹

L'originalité de Marx a été de montrer que cette conception statique de la nature humaine ne représentait que l'expérience quotidienne des rapports sociaux capitalistes, son « apparence matérielle »⁶³². Cette différence fondamentale entre la pensée de Marx et l'économie libérale, ses potentialités et ses limites, n'a pas freiné son intérêt pour cette tendance de la pensée, la « nouvelle science la plus importante et la plus typique de la société bourgeoise »⁶³³. Un vaste domaine s'est alors ouvert au penseur allemand ; il s'est rendu compte que l'étude critique de cette science pouvait lui offrir un point de vue susceptible de révolutionner le traitement

pour produire un objet : « Supposons que dans un état de société peu avancé les arcs et les flèches du chasseur aient une valeur et une durée pareilles à celles du canot et des instruments du pêcheur, - les uns et les autres étant, d'ailleurs, le produit de la même quantité de travail. Dans un tel état de choses, la valeur du gibier, produit de la journée de travail du chasseur, sera exactement la même que celle du poisson pris par le pêcheur dans sa journée. Le rapport entre la valeur du poisson et celle du gibier se trouvera entièrement déterminé par la quantité de travail dépensé pour se procurer l'un et l'autre, quelle que soit la quantité de chacun des produits [...] ». D. Ricardo, *Principes de l'économie politique*, Paris, Flammarion, 1977, p. 37.

⁶²⁹ K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, *op. cit.*, p. 29.

⁶³⁰ *Ibid.*, *Idem.*

⁶³¹ I. Meszáros, *Marx's theory of alienation*, *op. cit.*, p. 124 Ce principe de base de la pensée marxienne, celui de la création humaine du monde des hommes, a été consigné dans la maxime qu'il a écrite lorsqu'il a examiné l'ascension de Napoléon III. Il dit : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de plein gré, dans des circonstances librement choisies ; celles-ci, ils les trouvent au contraire toutes faites, données, héritage du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants ». K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* (1852), *op. cit.*, p. 417.

⁶³² K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 165.

⁶³³ G. Lukács, *Problèmes du réalisme*, Paris, L'arche éditeur, 1975, p. 176.

théorique de divers problèmes théoriques et pratiques pertinents pour l'humanité moderne. Dans ce sens, la signification de l'expression « *critique de l'économie politique* » dans l'œuvre de Marx se traduit par deux aspects dialectiquement liés entre eux : la critique de la théorie et de la pratique moderne, d'une part, et la critique de la science économique et la critique de l'économie capitaliste, d'autre part. Occupant la position de sous-titre de son ouvrage principal, *Le Capital*, cette expression marque aussi une tendance prédominante dans l'élaboration intellectuelle de Marx. À titre d'illustration, la critique du droit et la critique de la politique sont développées par Marx lorsqu'il aborde la « reproduction du capital » et le rôle du droit dans le fonctionnement du système social⁶³⁴. En ce sens, la « critique de l'économie politique » doit être considérée comme le titre principal de son projet intellectuel⁶³⁵. En bref, en analysant les questions brûlantes de son époque qui étaient explicites et implicites dans la doctrine économique, le penseur allemand a dû produire une nouvelle vision du monde, infiniment plus dynamique, car historique. Et, pour dépasser la théorie dominante sur la société capitaliste, Marx a dû élaborer en premier lieu une nouvelle conception de l'humanité, ce que le philosophe Georg Lukács a appelé une « ontologie de l'être social »⁶³⁶. Transcender la conception de la nature humaine utilisée par l'économie politique libérale se révélait nécessaire car, en ayant l'analyse des rapports sociaux de son temps comme objet de recherche, Marx devait trouver une réponse à la question : comment la société est-elle devenue capitaliste ?

Si l'on tient compte de cette historicité radicale de la pensée marxienne, deux considérations doivent être introduites. Premièrement, l'histoire est pour Marx le domaine de la totalité effective de l'être, c'est là où toutes les expressions matérielles et spirituelles de l'être humain (et de la nature) existent effectivement, indépendamment de son caractère. Les pensées, les idées, les émotions tout autant que les guerres, le commerce, les machines et même l'évolution de la nature composent l'histoire⁶³⁷. Deuxièmement, du fait même du principe de l'historicité, Marx rompt avec la conception qui oppose l'être humain et la nature, considérant l'humanité

⁶³⁴ Nous ne nous approprions pas le concept althusserien de reproduction, mais la terminologie marxienne elle-même. Pour comprendre l'utilisation de ce concept dans l'œuvre du philosophe français, Voy. L. Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 2011.

⁶³⁵ Cette tendance s'inverse dans ses textes politiques, dans lesquels Marx introduit les aspects économiques dans la mesure où ils sont imbriqués dans le sujet principal. Mais nous voulons souligner ici ce qui est prédominant dans sa production, car ce n'est qu'ainsi que nous pourrions parvenir à une compréhension plus approfondie de notre problématique.

⁶³⁶ G. Lukács, *Ontologie de l'être social: le travail, la reproduction*, Paris, Éditions Delga, 2011.

⁶³⁷ K. Marx, *L'idéologie allemande (1845-46)*, op. cit., p. 13 : « Nous ne connaissons qu'une seule science, celle de l'histoire. L'histoire peut être examinée sous deux aspects. On peut la scinder en histoire de la nature et histoire des hommes. Les deux aspects cependant ne sont pas séparables ; aussi longtemps qu'existent des hommes, leur histoire et celle de la nature se conditionnent réciproquement. ».

comme une partie spécifique de la nature⁶³⁸. Ces deux considérations permettent de comprendre l'affirmation évolutionniste de Marx selon laquelle « *l'histoire [humaine] elle-même est une partie réelle de l'histoire de la nature, du devenir de la nature jusqu'à l'homme* »⁶³⁹.

Considérer l'être humain comme une partie de la nature permet d'éviter que l'homme soit fétichisé, considéré comme une création divine ou doté d'un esprit abstrait, comme l'ont fait la philosophie bourgeoise et l'économie politique libérale. L'être humain devient, avant tout, un être naturel, propriétaire de forces et de besoins naturels qui découlent de leurs propriétés corporelles naturelles⁶⁴⁰. Toutefois, pour Marx, il n'est pas possible de comprendre la nature d'un être (ou son essence) en ne connaissant que son corps ou son intériorité. Il faut aussi se pencher sur ce qui l'entoure, car tous les êtres sont en rapport avec d'autres objets dans la réalité, qu'ils soient animés ou pas. Un être qui n'entre en rapport avec aucun objet est un « non-être », autrement dit, il n'existe pas⁶⁴¹. De plus, c'est seulement à partir de ces objets qui se trouvent hors de lui que ses forces essentielles entrent en action et sont confirmées. Par conséquent, ce n'est que dans son rapport d'être humain avec ses objets que se révèlent ses potentialités. Ceci vaut pour tous les êtres, tels que le soleil, d'après Marx. Il souligne en effet que la capacité du soleil à éveiller la vie ne se manifeste que par son rapport aux plantes et que nous ne pouvons connaître l'être du soleil qu'à partir de ce rapport⁶⁴². C'est pourquoi Marx affirme dans ses manuscrits parisiens que tout être a sa nature hors de lui. Pour saisir la nature d'un être, ou son

⁶³⁸ Selon le chercheur japonais Kohei Saito, Marx a compris la genèse de la vie moderne comme la dissolution de la relation unitaire entre l'humanité et la terre (la nature). Il en découle que les penseurs modernes ont commencé à raisonner en termes d'opposition entre les êtres humains et la nature. K. Saito, *La nature contre le capital : L'écologie de Marx dans sa critique inachevée du capital*, Paris, Éditions Syllepse, 2021 p. 24.

⁶³⁹ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 153.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 166. : « L'homme est immédiatement un être naturel. En tant qu'être naturel et en tant qu'être naturel vivant, il est pour une part équipé de *forces naturelles*, de *forces vitales*, il est un être naturel *actif* ; ces forces existent en lui comme des dispositions et des aptitudes, comme des *pulsions* ; pour une autre part, en tant qu'être naturel, en tant qu'être de chair, être sensible et être objectif, il est un être *souffrant*, un être conditionné et borné, tout comme le sont aussi l'animal et la plante ; c'est-à-dire que les *objets* de ses pulsions existent en dehors de lui, comme des objets indépendants de lui ; mais ces objets sont les *objets* de son *besoin*, des objets essentiels et indispensables à l'activation et à la confirmation de ses forces essentielles ».

⁶⁴¹ *Ibid.*, *Idem.* : « Être objectif, naturel, sensible, et aussi bien, avoir en dehors de soi objet, nature, réalité sensible, ou bien, être soi-même objet, nature, réalité sensible pour un tiers : tout cela signifie la même chose. [...] Un être qui n'a pas sa nature en dehors de lui n'est pas un être *naturel* il ne prend pas part à l'être de la nature. Un être qui n'a pas d'objet en dehors de lui n'est pas un être objectif. Un être qui n'est pas lui-même objet pour un troisième être, n'a pas d'être pour objet sien, c'est-à-dire qu'il ne se comporte pas objectivement, son être n'est pas un être objectif. Un être non-objectif est un *non-être* ».

⁶⁴² *Ibid.*, *Idem.* Du fait de cette conception de Marx sur l'être en général, le philosophe Roy Bhaskar a défini sa théorie comme une théorie relationnelle de la société. Voy. R. Bhaskar, *A realist theory of Science*, London, Routledge, 2015.

sens, il nous faut connaître surtout le rapport qu'a l'être avec ses objets. Telle est la seule voie pour que nous comprenions sa spécificité et sa nature, sa « *differentia specifica* »⁶⁴³.

B) Travail et nature humaine

Après avoir présenté ses prémisses, nous pouvons désormais nous atteler à répondre à la question suivante : qu'est-ce donc la nature humaine pour Marx ?

Pour saisir la particularité de l'être humain pour Marx, il faut partir de l'analyse de ses rapports les plus essentiels, des éléments les plus universels de cet être. La première hypothèse pour aborder l'existence des hommes et des femmes est que, parce qu'ils sont partie intégrante de la nature, ils ont des besoins naturels qui doivent être satisfaits par le truchement de leurs relations avec la nature elle-même afin de continuer à exister. En d'autres termes, l'existence même de l'être humain repose sur rapport actif avec la nature ; elle est la condition universelle de la vie humaine. La relation active de l'être humain avec la nature est la présupposition de toute son existence, c'est la condition universelle de la vie humaine⁶⁴⁴. Le concept employé par Marx pour comprendre cette activité humaine sur la nature, le concept de travail [*Arbeit*], est donc fondamental à la compréhension du mode d'existence vraiment humain. Car outre le fait qu'il est la forme effectivement humaine d'entrer en rapport avec la nature (ayant en vue la reproduction en tant qu'espèce), le travail est le processus qui dynamise le développement humain, puisqu'il ouvre à l'être humain la possibilité de se développer de manière autonome par rapport à la nature, comme une part distincte d'elle⁶⁴⁵.

Voici ce que dit Marx à propos des éléments les plus « simples et abstraits »⁶⁴⁶ du processus du travail dans son œuvre *Le Capital* :

Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. **En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent**⁶⁴⁷.

⁶⁴³ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 676.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 118 : « En tant qu'il produit des valeurs d'usage, qu'il est utile, le travail, indépendamment de toute forme de société, est la condition indispensable de l'existence de l'homme, une nécessité éternelle, le médiateur des échanges organiques entre la nature et l'homme ».

⁶⁴⁵ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 153: « L'histoire [humaine] elle-même est une partie réelle de l'histoire de la nature, du devenir-homme de la nature ».

⁶⁴⁶ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 283.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 275.

Ce passage est décisif pour comprendre le caractère actif du processus du travail par lequel l'être humain, soucieux de satisfaire ses nécessités, utilise ses capacités pour évaluer, régler et contrôler « son métabolisme avec la nature »⁶⁴⁸. Le processus présente également un élément subjectif de première importance, car le travail est la réalisation d'une activité ou d'un ensemble d'activités qui est également médiatisé par la conscience, ce qui différencie le processus de travail humain de ses formes instinctives et animales. En effet, au cours du processus qu'est le travail, l'être humain confronte ce qui existe déjà idéalement dans son imagination au champ d'efficacité délimité par l'être naturel⁶⁴⁹. Pour que la « volonté » humaine se réalise, les « forces naturelles » adéquates doivent être mobilisées pour transformer la nature conformément à ces objectifs. Selon cette conception, les individus qui agissent dans le processus de travail doivent posséder la connaissance adéquate de la matière naturelle ; ils doivent être à même d'assimiler « des éléments spécifiques de la nature aux nécessités humaines spécifiques »⁶⁵⁰.

La capacité des êtres humains à connaître la nature est le facteur-clé qui leur permet de développer un mode d'existence différent de celui des autres êtres naturels. Cela se manifeste surtout dans deux aspects reliés entre eux. Puisque l'homme ne peut se confronter à la nature qu'en tant que « force naturelle », la connaissance de la nature permet à l'homme de l'utiliser aussi comme son moyen de travail, comme « intermédiaire » de son activité transformatrice. La nature devient un instrument de pouvoir que l'homme utilise pour la contrôler elle-même, elle devient « l'arsenal original des moyens de travail »⁶⁵¹. Avec le développement de ces moyens, l'homme devient chaque fois plus puissant, car moins limité par les barrières naturelles mises à sa reproduction. Cette création de nouveaux moyens de travail est une caractéristique déterminante du « processus de travail spécifiquement humain »⁶⁵². L'activité productive

⁶⁴⁸ K. Marx, *L'idéologie allemande (1845-46)*, op. cit., p. 26: « Mais, pour vivre, il faut avant tout boire, manger, se loger, s'habiller et quelques autres choses encore. Le premier fait historique est donc la production des moyens permettant de satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même, et c'est même là un fait historique, une condition fondamentale de toute histoire que l'on doit, aujourd'hui encore connue il y a des milliers d'années, l'emplir jour par jour, heure par heure, simplement pour maintenir les hommes en vie ».

⁶⁴⁹ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 276 : « Notre point de départ c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur ».

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 117.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 277 : « Il convertit ainsi des choses extérieures en organes de sa propre activité, organes qu'il ajoute aux siens de manière à allonger, en dépit de la Bible, sa stature naturelle. Comme la terre est son magasin de vivres primitif, elle est aussi l'arsenal primitif de ses moyens de travail. Elle lui fournit, par exemple, la pierre dont il se sert pour frotter, trancher, presser, lancer, etc. ».

⁶⁵² Le développement de cette création exprime non seulement le niveau de maturité de la production matérielle d'une société donnée, mais aussi les « conditions sociales dans lesquelles les gens travaillent » ou *comment* ils travaillent. *Ibid.*, p. 278-279.

consciente –le travail– dynamise aussi le développement humain d’une manière différente, car elle permet la *consommation humaine*, la satisfaction d’un besoin qui passe par la production humaine. Ainsi le processus de travail produit-il de nouveaux besoins, des *besoins humains*. Marx illustre ce rapport à partir de l’exemple de la faim dans l’un de ses manuscrits. « La faim est la faim », écrit-il, « mais la faim qui se satisfait avec de la viande cuite, mangée avec fourchette et couteau, est une autre faim que celle qui avale de la chair crue à l’aide des mains, des ongles et des dents »⁶⁵³. Pour que la faim humaine soit satisfaite, l’individu a besoin d’un objet qui n’est pas immédiatement disponible dans la nature, mais seulement par le truchement du travail humain. De la sorte, les deux aspects mentionnés ci-dessus se promeuvent mutuellement ; de nouveaux besoins impliquent nécessairement la production constante de produits du travail humain, et souvent la production de nouveaux moyens de travail.

Au fil de son développement, l’humanité a de plus en plus besoin de s’appuyer sur l’histoire humaine, sur la connaissance et sur la production humaine comme médiations essentielles. À partir de l’accumulation de ces connaissances et de ces pratiques, l’être humain crée un monde nouveau, utilisant les forces naturelles pour sa propre reproduction en tant que genre. C’est pour ces raisons, à notre avis, que le travail est, pour Marx, la catégorie qui permet de distinguer l’homme de la nature, celle qui *transforme la nature humaine*⁶⁵⁴. La notion de nature humaine présente dans l’œuvre de Marx est donc une conception *dynamique*, dans laquelle l’essence humaine présuppose sa propre transformation. Cette théorie laisse ouvert l’horizon historique, sans identifier une forme historique concrète de la nature de l’humanité. Cependant, Marx n’affirme pas que l’humanité n’a pas d’essence et qu’elle serait pour cela *totale*ment différente selon le contexte où elle se trouve. Certains faits, comme le fait que l’ensemble des êtres humains aient besoin de produire pour satisfaire leurs besoins humains, sont *trans-historiques*. En d’autres termes, le besoin de travailler pour vivre est un trait essentiel de l’humanité, tant qu’elle sera humanité (même si dans certains modes sociaux, certains groupes ne réalisent pas cette médiation avec la nature). D’autres faits, en revanche, tels que le besoin de posséder de l’argent, appartiennent à peine à quelques époques historiques. Ainsi y a-t-il, comme cela a été affirmé dans *Le Capital* dans un commentaire critique adressé au philosophe utilitariste Jeremy

⁶⁵³ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 48.

⁶⁵⁴ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 117.

Bentham (1748-1832), une différence importante entre la « nature humaine en général » et la « nature humaine historiquement modifiée »⁶⁵⁵.

Cette distinction guide la réflexion marxienne sur l'être humain et elle est cardinale pour comprendre tout aspect de son « système », y compris la question du droit et de l'émancipation. À partir d'elle, Marx a su identifier la personnalité et la sociabilité modernes en tant que « nature humaine historiquement modifiée ». Ce faisant, notre penseur n'a éternisé ni le comportement humain, ni les institutions politiques et économiques de son époque. Pour lui, contrairement à ce que pensaient les économistes politiques et les philosophes bourgeois, ni la propriété privée, ni l'échange de marchandises n'étaient des éléments intrinsèques à l'être humain. Rappelons que pour Adam Smith, l'homme a un « penchant naturel » à échanger ses objets pour assurer son existence et sa reproduction. Donc, pour le grand penseur libéral, l'homme doit échanger pour survivre. Prenant le contre-pied du libéralisme, Marx considère que ces éléments sont des formes particulières (non universelles) de médiation économique. Ce sont les rapports sociaux qui modifient le rapport de l'homme à la nature et à sa propre activité. Le résultat auquel est parvenu le jeune Allemand dans ses premières études de science économique est que ces médiations naturalisées par la société moderne expriment, en réalité, la perte de contrôle de l'humanité sur son pouvoir productif, c'est-à-dire son *aliénation*. Sous l'emprise de ces médiations, l'individu est *forcé à échanger* pour survivre et, pour cela, il ne trouve de sens dans son travail qu'à travers sa vente – autrement dit, la perception du salaire⁶⁵⁶. La *démystification* de ce complexe de médiations de l'économie moderne (travail salarié, propriété privée, capital et échange capitaliste) structure toute la théorie de Marx. Autrement dit, tout travail intellectuel

⁶⁵⁵ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 665-6 : « Jérémie Bentham est un phénomène anglais. Dans aucun pays, à aucune époque, personne, pas même le philosophe allemand Christian Wolf, n'a tiré autant de parti du lieu commun. Il ne s'y plaît pas seulement, il s'y pavane. Le fameux principe d'utilité n'est pas de son invention. Il n'a fait que reproduire sans esprit l'esprit d'Helvétius et d'autres écrivains français du XVIII^e siècle. — Pour savoir, par exemple, ce qui est utile à un chien, il faut étudier la nature canine, mais on ne saurait déduire cette nature elle-même du principe d'utilité. Si l'on veut faire de ce principe le critérium suprême des mouvements et des rapports humains, il s'agit d'abord d'approfondir la nature humaine en général et d'en saisir ensuite les modifications propres à chaque époque historique. Bentham ne s'embarrasse pas de si peu. Le plus sèchement et le plus naïvement du monde, il pose comme homme type le petit bourgeois moderne, l'épicier, et spécialement l'épicier anglais. Tout ce qui va à ce drôle d'homme-modèle et à son monde est déclaré utile en soi et par soi. C'est à cette aune qu'il mesure le passé, le présent et l'avenir. La religion Chrétienne par exemple est utile. Pourquoi ? Parce qu'elle réproouve au point de vue religieux les mêmes méfaits que le code pénal réprime au point de vue juridique ».

⁶⁵⁶ « Aliénation du travail » est un concept marxien formulé pour la première fois en 1844. Il nous faut souligner qu'en plus de cet aspect de l'aliénation que nous venons de décrire de manière très succincte – l'aliénation des êtres humains par rapport à leur activité productive (ou à eux-mêmes) – l'individu est aliéné dans trois autres aspects différents : 1) par rapport à la nature ; 2) par rapport à son « être générique » ; 3) par rapport aux autres individus. Voy. I. Meszáros, *Marx's Theory of Alienation*, op. cit., p. 14.

réalisé par Marx après sa rencontre avec l'économie politique a eu pour conséquence la démystification des rapports capitalistes de production comme idée centrale.

Il n'est pas question d'affirmer que la réflexion de Marx sur la société moderne et tous ses phénomènes se trouve achevée dans ses manuscrits économique-philosophiques. Beaucoup a été élaboré postérieurement, surtout en ce qui concerne les questions économiques, à l'instar de sa formulation de la théorie de la plus-value, du salaire, du fétichisme de la marchandise, la théorie de la crise etc⁶⁵⁷ Mais toutes ses nouvelles élaborations s'appuient sur cet acquis intellectuel, le concept d'aliénation du travail, et jamais contre ce concept⁶⁵⁸.

En somme, après avoir constaté que Hegel, dans sa philosophie du droit, présentait de manière inversée la relation entre l'État et la société civile, Marx s'est attelé à l'analyse critique des relations économiques de la modernité. C'est avec cet objectif qu'il est entré en contact avec les œuvres des économistes politiques. Marx a tout de suite compris que la connaissance produite par les différentes écoles bourgeoises ne pouvait pas être reprise *ispo facto* pour élaborer une théorie qui contribuerait à l'émancipation humaine. Sa critique était que même si les économistes connaissaient les facteurs économiques de la société bourgeoise, ils ne se souciaient guère d'expliquer comment ces facteurs apparaissent, de sorte qu'ils finissent par les naturaliser. Pour sortir de cette impasse et établir une vision de monde radicalement transformatrice, Marx a dû dépasser la conception statique de la nature humaine à partir de deux idées. La première veut que le *travail* soit une condition ontologique fondamentale de l'être humain. La seconde est l'*aliénation du travail*, un concept central pour comprendre l'établissement des « conditions matérielles de l'existence » modernes. Si l'on suit l'analyse d'Istvan Meszáros, cette notion synthétique de l'*aliénation du travail* exprime philosophiquement le dynamisme du développement humain⁶⁵⁹. En effet, le concept d'aliénation du travail permet de comprendre comment les relations antagonistes entre différents groupes sociaux ont structuré les sociétés. Elle révèle que ces antagonismes, fondés sur l'exploitation et la domination, sont au cœur des transformations et développements historiques. C'est donc à partir de l'appréhension du concept du travail et de l'aliénation que

⁶⁵⁷ Sur le chemin du développement de la pensée économique de Marx, Voy. M. Musto, « Marx et la critique de l'économie politique » in *La pensée*, Vol. 2011, n. 366, 125-139 ; et E. Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, Paris, François Maspero, 1970.

⁶⁵⁸ Outre Istvan Meszáros et Lucien Sève, déjà cités, d'autres penseurs contemporains utilisent le concept d'aliénation pour comprendre l'œuvre marxienne, par exemple : F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009 ; et J. Grespan, *Marx, uma introdução*, São Paulo, Boitempo, 2021.

⁶⁵⁹ I. Meszáros, *Marx's Theory of Alienation*, op. cit., p. 76: « le point philosophique qui synthétise le dynamisme du développement humain ».

Marx a compris l'histoire humaine⁶⁶⁰. Comme synthèse de son appropriation de l'économie politique classique, nous pouvons affirmer que Marx a revendiqué la possibilité et la nécessité de dépasser ces « médiations aliénées »⁶⁶¹ qui s'interposent dans le rapport de l'être humain avec la nature –le droit à la propriété étant un de ses éléments centraux – pour que la liberté humaine soit réalisée.

SECTION 2 – ÉLÉMENTS GÉNÉRAUX DU DROIT ET DE LA LIBERTÉ À PARTIR DE LA CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE (1844-1883)

La découverte par Marx de l'économie politique a favorisé une transformation radicale de son point de vue sur la société moderne. En parvenant à la sphère de la production matérielle, Marx poursuivait sa démarche de changer « la critique du ciel » par « la critique de la terre », énoncée dans les *Annales Franco-Allemandes* comme la critique du droit et de la politique⁶⁶². L'économie politique lui a offert la base réelle pour comprendre les phénomènes de son temps, lui permettant de cerner les expressions sensibles de l'aliénation humaine⁶⁶³. Pour lui, l'aliénation des puissances productives humaines soutenait tout le complexe d'aliénations humaines, que celles-ci se manifestent dans le domaine de la conscience ou dans la vie réelle⁶⁶⁴. L'économie politique, en tant que champ de l'activité humaine (production, distribution, circulation et consommation de la richesse) et aussi en tant que corps théorique, est devenue, pour Marx, la référence majeure pour l'analyse de tous les rapports sociaux. Cela vaut également pour l'analyse de toutes les élaborations théoriques qui se présentaient devant lui.

⁶⁶⁰ Dans les Manuscrits économique-philosophiques, Marx affirme que la propriété, manifestation de l'aliénation du travail, est issue d'une nécessité historique : « [...] que ce soit seulement une fois l'industrie développée, c'est-à-dire uniquement par la médiation de la propriété privée, que la nature ontologique de la passion humaine parvienne à s'affirmer aussi bien dans sa totalité que dans son humanité ». K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 194.

⁶⁶¹ K. Marx, *Économie et philosophie* in *Œuvres complètes*, tome II – Économie, La Pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1968, p. 17 : « C'est donc pour autant qu'ils le représentent qu'ils possèdent une valeur, tandis que primitivement il semble que l'argent n'avait de valeur que dans la proportion où c'est lui qui représentait les choses. Ce renversement du rapport primitif est nécessaire. Ce médiateur est, par conséquent, l'essence de la propriété privée qui s'est perdue elle-même, qui s'est aliénée ; il est la propriété privée devenue extérieure à elle-même, expulsée d'elle-même tout comme il est la médiation entre les productions des hommes, mais une médiation aliénée, l'activité générique de l'homme séparée de l'homme ».

⁶⁶² K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p. 383.

⁶⁶³ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 193 : « La considération de la *division du travail* et de l'*échange* est du plus haut intérêt parce qu'ils sont les expressions de l'*activité* et de la *force essentielle* humaines comme activité et force essentielle *génériques*, [mais] en tant qu'elles ont *visiblement perdu leur expression* ».

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p.146 : « La propriété privée matérielle, immédiatement sensible est l'expression matérielle sensible de la vie humaine aliénée. [...] La suppression positive de la propriété privée, en tant qu'appropriation de la vie humaine, est par suite la suppression positive de toute aliénation, et donc le retour de l'homme - à partir de la religion, de la famille, de l'État, etc. - dans son existence humaine, c'est-à-dire sociale ».

C'est par exemple à partir de l'identification de Hegel avec le point de vue de l'économie politique libérale sur la question de l'aliénation du travail que Marx a atteint une position claire sur l'œuvre de son grand maître⁶⁶⁵.

Cela ne signifie pas pour autant que Marx soit un économiste, comme l'ont maintes fois répété différents auteurs de sciences sociales. Il a poursuivi ses études sur d'autres disciplines que l'économie et ces études se sont élargies chaque fois davantage au fil des années. Nous avons trouvé dans l'ensemble de ses manuscrits conservés par le Musée d'histoire sociale d'Amsterdam des études rédigées en près de huit langues dans des matières qui vont de la littérature à la technologie, de la chimie à l'anthropologie, de l'agronomie aux relations internationales. Mais, dans son activité intellectuelle, tout ce matériel théorique était mobilisé en vue de la compréhension des rapports contradictoires que les individus établissent entre eux et avec la nature dans la société moderne⁶⁶⁶. Marx se révèle être un critique de la force écrasante de l'économie, comme nous aurons l'occasion de le voir ultérieurement.

Le complément de cette théorie sociale s'exprime dans l'aspect pratico-politique de la biographie de Marx. C'est à ce moment de son existence que Marx exprime le sens de sa *praxis* intellectuelle. Quand il s'est retrouvé dans la position de dirigeant d'associations de travailleurs ou dans celle de journaliste, il a compris que l'émancipation de l'humanité des formes modernes de l'aliénation se traduisait nécessairement dans la « forme *politique* de l'*émancipation des travailleurs* », comme il l'avait souligné dans ses manuscrits économique-philosophiques de 1844⁶⁶⁷. Même quand Marx est devenu une figure connue du public, principalement après ses prises de position sur la Commune de Paris, il a continué à jouer un rôle dans l'organisation des travailleurs. Il a eu un impact important dans l'histoire internationale du mouvement des travailleurs, surtout en tant que membre du comité central – et chargé principal de la rédaction de documents publics – de l'Association internationale des travailleurs, mieux connue sous

⁶⁶⁵ Ce qui se passe chez Hegel, et qui est à la base de la compréhension par Marx de sa pensée spéculative, c'est que Hegel identifie toute activité humaine à l'aliénation. Ainsi, l'aliénation ne pourrait jamais être transcendée dans son ensemble, de sorte que certaines catégories spécifiques à l'être humain moderne sont perçues comme des catégories universelles de l'être humain. *Ibid.*, p. 163 : « A titre provisoire et pour anticiper, ne disons encore que ceci : Hegel se place au point de vue des économistes nationaux modernes ».

⁶⁶⁶ Dans la préface du *Capital*, son magnum opus et le seul livre publié après un hiatus d'environ 20 ans, Marx définit l'objet qui serait exposé comme : « le *mode de production capitaliste* et les *rapports de production et d'échange* qui lui correspondent ». K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 96.

⁶⁶⁷ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 127 : « Du rapport du travail aliéné à la propriété privée, il suit encore que l'émancipation de la société de la propriété privée, etc., de la servitude s'exprime dans la forme *politique* de l'*émancipation des travailleurs*, non pas comme s'il ne s'agissait que de leur émancipation, mais parce que dans leur émancipation est contenue l'émancipation humaine générale ».

l'acronyme de AIT ou sous le nom de Première Internationale⁶⁶⁸. Dans cette pratique politique, le communiste allemand a réalisé des centaines de productions bibliographiques de teneur politique ou juridique et des pièces de défenses de procédures judiciaires aux critiques à la législation. Nous apprenons grandement sur le droit et l'État moderne dans ces pages, bien qu'il faille souligner que l'ensemble de ces textes ne forment pas une théorie autonome par rapport à la critique de l'économie politique. Même dans son analyse du sens de chaque article de la constitution française de 1848, Marx a utilisé sa théorie sociale pour comprendre la substance de cette constitution à partir des conflits liés aux « intérêts matériels » de la société française de l'époque. Tout au contraire, ces documents expriment le caractère pratique de la critique marxienne de l'économie politique, car Marx montre à quel point elle est essentielle à la compréhension des mouvements politiques de la société moderne. Encore, ils montrent que la conclusion d'une analyse critique des rapports capitalistes de production et de circulation est une action transformatrice en faveur des travailleurs.

Nous n'avons pas dans cette deuxième partie de notre thèse l'intention d'exposer chacune des positions juridiques ou politiques de Marx sur les droits humains. Notre propos est de comprendre en termes plutôt généraux comment le rapport entre droits humains et émancipation s'exprime dans son œuvre de maturité. C'est pourquoi nous n'avons pas organisé notre plan de façon chronologique ou évolutive, comme dans la première partie. Mais, du fait que nous ne considérons pas que la pensée de Marx en 1844 se trouve totalement achevée, nous essaierons, chaque fois que nous présenterons un aspect de la pensée de Marx de la soumettre à son contexte et de signaler quelques changements aux niveaux conceptuels ou purement terminologiques.

Notre tâche dans cette section est de présenter les éléments généraux du droit **(II)** et de la liberté humaine **(I)** dans la pensée de maturité de Marx.

I. Les fondements de la réflexion sur la liberté humaine

Tout comme dans la question de la nature humaine, la question de la liberté n'est pas abordée de manière transcendantale dans l'œuvre de Marx, comme principe abstrait devant être réalisé en déconsidérant les facteurs réels du monde objectif. Cela veut dire que la liberté humaine ne signifie pas l'absence de limitations ou le dépassement de ces limitations, mais bien la *coïncidence avec les réelles limitations humaines*. Ainsi la réflexion sur la liberté humaine

⁶⁶⁸ J. P. Netto, *Karl Marx: uma biografia*, op. cit., p. 401.

n'a-t-elle pas pour but de nier ou de supplanter ce qui est spécifiquement naturel à l'être humain, ce qui serait typique de la théologie, qui cherche à libérer l'être humain de ce qui est considéré comme ses attributs naturels et de faire prévaloir ses préceptes moraux provenant de l'être spirituel qui a créé l'humanité. Marx cherche, au contraire, à affirmer les caractéristiques naturelles de l'individu humain afin qu'il puisse réaliser le plus possible ses capacités⁶⁶⁹.

Pour comprendre l'argumentation de Marx sur la réflexion sur la liberté dans le monde des hommes, il faut revenir à l'hypothèse de base de sa pensée sur l'essence humaine : l'être humain est immédiatement un être naturel, pourvu de besoins naturels. Ces besoins naturels constituent la première – et principale – limitation que l'être humain ne peut transcender. Tant que l'être humain existera, il devra satisfaire ses besoins naturels (comme respirer, dormir, s'hydrater, contrôler sa température et se nourrir) « pour ne pas périr »⁶⁷⁰.

De la sorte, l'impératif fondamental de l'humanité est de devoir chercher les moyens nécessaires pour satisfaire ces besoins naturels. Il va sans dire que la plupart des objets nécessaires à leur satisfaction ne se trouvent pas immédiatement disponibles à la consommation humaine dans la nature. Heureusement, pour la favoriser, l'être humain a évolué avec – et par le biais de – sa capacité de médiation de son rapport à la nature, ce « métabolisme » particulier avec la nature. Cette médiation humaine – comme nous l'avons déjà avancé dans la section précédente –, c'est le *travail*, et c'est à partir de cette forme d'activité que les hommes produisent les objets adéquats pour satisfaire leurs besoins naturels. Ces objets sont nommés par Marx, selon l'économie politique, des « valeurs d'usage »⁶⁷¹. Le besoin que tous les êtres humains ont de ces objets pour assurer leur existence fait que le travail est une condition permanente de l'humanité. « En tant qu'il produit des valeurs d'usage, qu'il est utile, le travail, indépendamment de toute forme de société, est la condition indispensable de l'existence de l'homme, une nécessité éternelle, le médiateur de la circulation matérielle entre la nature et l'homme », écrit Marx⁶⁷². Le travail, on le voit, apparaît dans sa théorie comme le moyen par excellent qu'ont les êtres humains d'affronter la principale limitation de leur existence.

Le processus de travail ne présente pas un caractère exclusivement objectif. Au même moment où l'être humain transforme la nature pour l'ajuster à ses besoins, il « modifie sa propre

⁶⁶⁹ I. Meszáros, *Marx's Theory of Alienation*, op. cit., p. 162.

⁶⁷⁰ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit, p. 122 : « L'homme vit de la nature signifie : la nature est son *corps propre*, avec lequel il faut qu'il demeure dans un processus continu pour ne pas mourir ».

⁶⁷¹ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 110 : « L'utilité d'une chose fait de cette chose une valeur d'usage ».

⁶⁷² *Ibid.*, p. 118.

nature »⁶⁷³. Cette modification de la nature subjective de l'homme se manifeste sous deux aspects. Tout d'abord, l'homme élargit sa connaissance de la nature et, de la sorte, rend possible l'augmentation de ses forces naturelles. Qui plus est, de nouveaux besoins sont intégrés dans la vie communautaire ou dans toute la civilisation.

Commençons par le premier aspect. L'homme ne parvient à agir sur la nature qu'à partir de ses propres lois naturelles. Par conséquent, la connaissance de la nature, qu'elle soit scientifique ou pas⁶⁷⁴, est un facteur déterminant pour que cette transformation soit plus ou moins efficace. Dans la même mesure où les individus agissent sur la nature, ils accumulent cette connaissance susceptible d'aider au développement de la technique des travailleurs, à la construction des instruments ou des machines pour intervenir dans le processus productif. Tous ces facteurs conjugués aux conditions naturelles⁶⁷⁵ et à l'organisation sociale du processus productif interfèrent dans l'efficacité du processus. Marx les appelle, de façon synthétique, la « force productive du travail » ou encore les « forces productives »⁶⁷⁶. Ce qui importe ici, c'est de comprendre que l'augmentation des forces productives rend possible une plus grande production de « richesses matérielles »⁶⁷⁷ avec moins de travail. Autrement dit, le développement des forces productives collabore à la diminution de cette limitation essentielle de l'humanité que sont les besoins naturels du corps humain. Selon les mots de Marx : « À mesure que l'industrie avance, cette limite naturelle recule »⁶⁷⁸.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 275 Voy. note 120.

⁶⁷⁴ Sur le rôle de la religion dans l'accumulation de connaissances véritables sur la nature, Voy. K. Marx, *L'idéologie allemande (1845-46)*, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁷⁵ K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 552-3: « Abstraction faite du mode social de la production, la productivité du travail dépend des conditions naturelles au milieu desquelles il s'accomplit. Ces conditions peuvent toutes se ramener soit à la nature de l'homme lui-même, à sa race, etc., soit à la nature qui l'entoure. Les conditions naturelles externes se décomposent au point de vue économique en deux grandes classes : richesse naturelle en moyens de subsistance, c'est-à-dire fertilité du sol, eaux poissonneuses, etc., et richesse naturelle en moyens de travail, tels que chutes d'eau vive, rivières navigables, bois, métaux, charbon, et ainsi de suite. Aux origines de la civilisation c'est la première classe de richesses naturelles qui l'emporte ; plus tard, dans une société plus avancée, c'est la seconde. Qu'on compare, par exemple, l'Angleterre avec l'Inde, ou, dans le monde antique, Athènes et Corinthe avec les contrées situées sur la mer Noire ».

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 115 : « La quantité de valeur d'une marchandise resterait évidemment constante si le temps nécessaire à sa production restait aussi constant. Mais ce dernier varie avec chaque modification de la force productive du travail, qui de son côté dépend de circonstances diverses, entre autres de l'habileté moyenne des travailleurs ; du développement de la science et du degré de son application technologique ; des combinaisons sociales de la production ; de l'étendue et de l'efficacité des moyens de produire et des conditions purement naturelles ».

⁶⁷⁷ La richesse matérielle est constituée de toutes les valeurs d'usage d'une société donnée, tandis que la richesse sociale est constituée de la mesure dans laquelle un objet (ou un ensemble d'objets) peut être échangé contre d'autres objets : « La marchandise, en tant que valeur d'usage, satisfait un besoin particulier et forme un élément particulier de la richesse matérielle. Mais la valeur de la marchandise mesure le degré de sa force d'attraction sur tous les éléments de cette richesse, et par conséquent la richesse sociale de celui qui la possède ». *Ibid.*, p. 223.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 555-556 : « [...] mais le surtravail ne peut commencer qu'au point où le travail nécessaire finit. Les influences physiques, qui déterminent la grandeur relative de celui-ci, tracent donc une limite naturelle à celui-là. À mesure que l'industrie avance, cette limite naturelle recule ».

Ce rapport dynamique entre travail, nécessité et capacité productive implique l'augmentation des besoins humains et même des besoins dits « naturels » (second aspect subjectif du processus de travail)⁶⁷⁹. Même si ce développement des « besoins naturels » ne se fait pas au même rythme que le développement des forces productives, il accroît la quantité de travail nécessaire à la préservation de l'existence humaine. Dans ce sens, une civilisation qui mange des protéines animales cuites avec une fourchette et un couteau incorpore ce mode de consommation comme sa base naturelle et, partant, aura besoin de produire constamment des ustensiles pour s'adonner à ce mode de consommation, puisque l'habitude de manger de la viande crue avec les mains sera perçue comme une *involution* par rapport à son mode de vie⁶⁸⁰. Le fait que ces besoins ont été créés par la culture n'implique pas qu'ils cessent d'être nommés par Marx comme des « besoins naturels ». Il choisit cette nomenclature pour opposer ces besoins aux « besoins artificiels » ou « abstraits », que sont les besoins antisociaux (comme le besoin d'être supérieur à d'autres êtres humains), créés par un mode de production aliéné⁶⁸¹. De la sorte, l'individu continue à être limité par sa nature biologique comme par sa « seconde nature », qui peut être comprise sous le terme de sociabilité ou de culture⁶⁸².

Selon les mots de Marx :

De même que l'homme primitif doit lutter contre la nature pour pourvoir à ses besoins, se maintenir en vie et se reproduire, l'homme civilisé est forcé, lui aussi, de le faire et de le faire quels que soient la structure de la société et le mode de la production. **Avec son développement s'étend également le domaine de la nécessité naturelle, parce que les besoins augmentent**⁶⁸³.

Cette citation appartient aux manuscrits préparatoires pour le troisième livre du Capital, dans lequel Marx a appelé « royaume du besoin » tout cet ensemble d'activités orientées vers la satisfaction des besoins humains. Il s'agit là d'un concept clé pour la compréhension de la question de la liberté dans la pensée de l'auteur allemand, car c'est à partir de la distinction de cette sphère avec sa sphère complémentaire, le « royaume de la liberté », que l'on peut extraire le sens plus général du concept de liberté humaine dans son œuvre. Observons d'abord la

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 552 : « A l'origine de la vie sociale les forces de travail acquises sont assurément minimes, mais les besoins le sont aussi, qui ne se développent qu'avec les moyens de les satisfaire ».

⁶⁸⁰ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 48 : « La faim est la faim, mais la faim qui se satisfait avec de la viande cuite, mangée avec fourchette et couteau, est une autre faim que celle qui avale de la chair crue à l'aide des mains, des ongles et des dents ».

⁶⁸¹ Voy. I. Meszáros, *Marx's Theory of Alienation*, op. cit., p. 175-177.

⁶⁸² Le caractère social de l'existence humaine est l'élément central du concept de l'être humain dans l'œuvre de Marx : « Cela vient de ce que l'homme est par nature, sinon un animal politique, suivant l'opinion d'Aristote, mais dans tous les cas un animal social ». K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 412.

⁶⁸³ K. Marx, *Le Capital – Livre III : Le processus d'ensemble de la production capitaliste*, Paris, Editions Sociales, 1976 p. 742.

distinction faite par l'écrivain : « le royaume de la liberté commence seulement là où l'on cesse de travailler par nécessité et opportunité imposée de l'extérieur ; **il se situe donc, par nature, au-delà de la sphère de production matérielle proprement dite** »⁶⁸⁴.

Il est clair dans cette citation que ce « royaume de la liberté » se situe au-delà de toutes les activités orientées vers la satisfaction des besoins humains, qu'ils soient naturels ou sociaux. Le second terme, « finalités externes », est encore plus étendu pour la compréhension de cette question, car tout ce qui n'est pas déterminé *intérieurement* par les individus, donc de manière externe, est considéré comme appartenant au « royaume du besoin ». Les hommes et les femmes n'ont aucun pouvoir de choix s'ils doivent satisfaire leurs besoins. Il n'y a guère de liberté sous l'empire du besoin. En d'autres termes, s'ils choisissent de ne pas assouvir leur faim, tôt ou tard, ils périront. Cela est en accord avec l'affirmation du philosophe Georg Lukács pour qui l'existence de la liberté naît au même moment que la catégorie de l'*alternative*⁶⁸⁵. Nous pouvons donc dire, à partir de cette distinction entre le domaine de la liberté et le domaine du besoin, que la liberté humaine est la capacité de choix (alternatives) des individus face à des situations objectives. Telle est la première définition de la liberté dans l'œuvre marxienne, encore très abstraite, mais qui diffère déjà radicalement de la notion d'un esprit s'affirmant de manière absolue vis-à-vis du monde, comme une capacité de tout faire.

Mais la réflexion sur la liberté dans les écrits de Marx va bien au-delà d'une définition abstraite du terme. Le penseur allemand veut analyser les conditions objectives et subjectives qui rendent possible l'existence de la liberté humaine. Nous pouvons en déduire qu'une *activité considérée libre ne doit pas être réalisée pour répondre à des finalités externes*. C'est pour cette raison que Marx affirme que le « royaume de la liberté » doit absolument être hors de la production matérielle proprement dite, car celle-ci correspond aux activités orientées vers la satisfaction des besoins naturels des êtres humains. Le « royaume de la liberté » est formé par toutes ces activités déterminées uniquement par les besoins internes de chaque individu, les activités orientées vers la satisfaction de quelque chose que la personne ressent intérieurement comme « privation »⁶⁸⁶.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, *Idem*.

⁶⁸⁵ Voy. R. Viémi Fortes, *Trabalho e gênese do ser social na ontologia de György Lukács*, Florianópolis, Editorial em Debate, 2016, p. 52.

⁶⁸⁶ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 154: « On voit comment, à la *richesse* et à la *misère* de l'économie nationale, se substituent l'*homme riche* et le riche *besoin humain*. L'*homme riche* est en même temps l'*homme qui a besoin* d'une totalité d'expression vitale humaine. [C'est-à-dire] l'homme au sein

Il convient de souligner que l'affirmation de Marx selon laquelle la liberté ne peut exister qu'au-delà du travail a conduit un certain nombre de marxistes du courant dit de la « critique de la valeur » à affirmer que pour qu'une société soit réellement émancipée, le travail devait être aboli. Tel a été le cas de Robert Kurz qui, dans son *Manifeste contre le travail*, revendique un « dépassement du travail » et a critiqué « l'horizon étroit » du mouvement ouvrier pour défendre la « diminution de la journée de travail »⁶⁸⁷. C'est aussi le cas de Hebert Marcuse, qui a mis sur un même pied le travail et l'aliénation⁶⁸⁸. Marx structure sa théorie de l'émancipation à partir d'une terminologie différente, soutenant que, pour qu'ils soient libres, les êtres humains doivent prendre en compte leurs limites (par exemple, la sphère des besoins naturels) afin de les réduire et, de la sorte, parvenir à être moins assujettis aux besoins extérieurs. Le travail continue, pour Marx, d'être une condition fondamentale de l'existence humaine indépendamment de toute forme sociale ; autrement dit, le « royaume de la liberté » aura toujours un « royaume du besoin » comme présupposé de base. Cela n'empêche pas Marx d'être la cible de la critique de ces théoriciens qui s'en prennent à une certaine « religion bourgeoise du travail »⁶⁸⁹, qui culminerait dans la maxime « *Arbeit macht frei* » adoptée par les nazis. Or Marx n'a nullement fait l'apologie du travail ; il ne considère pas les travailleurs comme des hommes vertueux par rapport aux capitalistes⁶⁹⁰, ni défend l'idée que le travail doit être la valeur centrale d'une société humainement émancipée. Marx considère simplement que le travail est un élément qui ne peut pas être supprimé de la sociabilité humaine, car il s'agit du « premier besoin vital » de l'humanité.

Étant donné que ce besoin restreint considérablement le domaine de l'action humaine, niant l'autonomie des individus, la question primordiale pour ce qui est de la réflexion sur la liberté humaine est donc le rapport qu'entretient la liberté à la nature ou, pour être plus précis,

duquel sa propre réalisation existe en tant que nécessité interne, en tant que besoin *impérieux*. Ce n'est pas seulement la *richesse*, mais aussi la *pauvreté* de l'homme qui obtient également - sous la présupposition du socialisme - une signification *humaine* et donc sociale ».

⁶⁸⁷ Groupe KRISIS (R. Kurz, E. Lohoff et N. Trenkle), *Manifeste contre le travail*, Albi, Crise & Critique, 2020, p.155-163.

⁶⁸⁸H. Marcuse, « Le règne de la liberté et le règne de la nécessité » (1969) disponible in <https://sniadecki.wordpress.com/2022/09/25/marcuse-liberte-necessite/> (consulté le 21 janvier 2024): « Selon cette conception marxienne classique, le règne de la nécessité demeure le règne de l'aliénation, peu importe de combien d'heures la journée de travail est réduite ».

⁶⁸⁹ *Ibid.*, *Idem*.

⁶⁹⁰ K. Marx, *La Sainte Famille (1845-46)*, in *œuvres complètes, tome III – Philosophie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982, p. 459 : « La classe possédante et la classe du prolétariat représentent la même aliénation humaine » Selon Marx, ce sont les économistes politiques qui ne reconnaissent que l'aspect positif du travail. Ou encore : « Hegel se place au point de vue des économistes nationaux modernes. Il conçoit le *travail* comme l'essence de l'homme, comme son essence se vérifiant ; il ne voit que le côté positif du travail, pas son côté négatif ». K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 163). Nous reviendrons sur le fait que les économistes politiques fondent leur théorie politique sur le concept de travail dans le chapitre suivant.

aux besoins naturels. La liberté est acquise par le développement des forces productives, qui assurent un plus grand pouvoir aux individus et qui font reculer les barrières que la nature impose à l'existence humaine. Le développement des forces productives élargit le « royaume de la liberté » par rapport au « royaume du besoin », même si par ce même mouvement du travail les individus acquièrent de nouveaux besoins. Les hommes et les femmes deviennent plus capables de choisir parmi les alternatives concrètes ce qu'ils vont faire de leur temps et de leurs propres vies.

Il va sans dire que la réflexion de Marx sur la liberté humaine par rapport aux besoins naturels est plus large que ce qui a été abordé jusqu'à présent ici, surtout lorsqu'on tient compte du fait que la transformation de la nature par les hommes est réalisée à partir d'une « appropriation » des éléments naturels. En conséquence, le processus de travail a pour résultat une forme de propriété⁶⁹¹ qui, d'un côté, contribue à la conquête de cette liberté, comme nous l'avons affirmé ci-dessus, mais qui, d'un autre côté, peut interférer dans la distribution de cette même liberté entre tous les individus qui composent la société. Cependant, de par son intime rapport avec la question des droits humains, nous garderons l'analyse de l'influence des formes de la propriété par rapport à la liberté humaine pour le prochain chapitre.

II. Critique de l'économie politique et critique du droit chez Marx (1844-1883)

A) Autonomie relative du droit et sa conception abstraite

La conception marxienne du phénomène juridique a été fort mal comprise, autant par les juristes que par la majorité de ceux qui se revendiquent de Marx, comme l'affirme Jean-Baptiste Vuillerod⁶⁹². La plupart des équivoques dérivent, selon nous, du rapport complexe entre économie et droit, au sein duquel le droit apparaît comme relativement dépendant d'un certain mode de production. Comme nous le montrerons, la grande série d'affirmations présentes dans l'œuvre de Marx concernant la priorité ontologique de l'économie par rapport à la politique et au droit⁶⁹³ ne doit pas porter à penser qu'il considère le droit comme un simple

⁶⁹¹ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 44 : « Toute production est appropriation de la nature par l'individu dans le cadre et par l'intermédiaire d'une forme de société déterminée. En ce sens, c'est une tautologie de dire que la propriété (appropriation) est une condition de la production ».

⁶⁹² J.-B. Vuillerod, « Une pensée du droit chez Marx ? Des principes de la philosophie du droit de Hegel à La guerre civile en France », in *Droit & Philosophie*, n° 10 : *Marx et le droit*, 2018, p. 114.

⁶⁹³ Notamment connue pour la déclaration de Marx dans le manuscrit intitulé « *L'idéologie allemande* » : « 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 vivant eux-mêmes et l'on considère la conscience

épiphénomène, sans aucune importance pratique pour la conformation de la vie sociale. Mais afin de ne laisser aucun doute planer sur ce que Marx a voulu dire par le conditionnement de la sphère juridique par l'économie⁶⁹⁴, nous allons tout d'abord expliciter sa thèse. La priorité ontologique de l'économie face aux autres sphères sociales découle du simple fait que, pour que l'existence sociale persiste, les besoins de base des hommes doivent être satisfaits. Et c'est la sphère économique qui rend possible la satisfaction de ces besoins. Pour qu'une population survive ou se reproduise, quelqu'un a besoin de *produire* la richesse. Autrement dit, nul individu ne parvient à préserver son existence sans la production des biens nécessaires à la satisfaction de ses besoins. Et même si certains individus ne participent pas directement au processus de production (un phénomène qui apparaît dans toutes les civilisations de classe), ils ne garantissent leur existence qu'à travers la circulation et la distribution des biens, moments de la sphère économique qui suivent la production. Par conséquent, la production est le « point de départ effectif » du processus de reproduction de l'existence humaine. Selon les termes de Marx, la production de richesses est le « facteur prédominant » [*übergreifendes Moment*]⁶⁹⁵ du fonctionnement du « métabolisme social »⁶⁹⁶.

Affirmer que l'économie est le facteur prédominant par rapport au droit n'est pas déclarer que celui-ci est l'*unique* facteur qui détermine l'existence du droit, dans un rapport unilatéral. En fait, la notion de *moment prédominant* exprime qu'il y a un rapport actif entre tous les éléments impliqués, mais avec la prédominance d'un pôle qui conditionne les autres. De plus, cette position prépondérante de l'économie face à tous les autres aspects de la vie

uniquement comme *leur* conscience ». K. Marx, *L'idéologie allemande (1845-46)*, op. cit., p. 21 Mais aussi par son préface: « Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience ». K. Marx, *Critique de l'économie politique, (1859) in œuvres complètes, tome I – Economie*, p. 273.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 272 : « Les rapports juridiques, pas plus que les formes de l'État, ne peuvent s'expliquer ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain ; bien plutôt, ils prennent leurs racines dans les conditions matérielles de la vie que Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIIe siècle, comprend dans leur ensemble sous le nom de « société civile » ; et c'est dans l'économie politique qu'il convient de chercher l'anatomie de la société civile ».

⁶⁹⁵ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 50 : « Chez un sujet, production et consommation apparaissent comme des moments d'un même acte. On ne souligne ici que le plus important : que l'on considère la production et la consommation comme des activités d'un sujet ou d'individus singuliers, elles apparaissent en tout cas comme les moments d'un procès dans lequel la production est le point de départ effectif et par suite aussi le moment qui recouvre les autres. La consommation en tant que nécessité vitale, que besoin, est elle-même un moment interne de l'activité productive. Mais cette dernière est le point de départ de la réalisation et par suite aussi son moment prédominant, l'acte dans lequel tout le procès s'accomplit de nouveau. L'individu produit un objet et retourne en soi-même en le consommant, mais il le fait en tant qu'individu productif et qui se reproduit lui-même ».

⁶⁹⁶ L'idée de métabolisme social a été explicitée dans le « Capital », mais elle a été reprise et développée pour permettre à Istvan Meszáros de critiquer la société soviétique. Voy. I. Meszáros, *Beyond capital*, op. cit.

sociale s'intensifie profondément dans la société moderne, car l'appropriation du travail des autres s'y effectue à partir de la « contrainte muette des rapports économiques »⁶⁹⁷. Pourquoi muette ? Parce que cette coercition économique est *naturalisée*, réalisée sans l'application immédiate de la violence⁶⁹⁸. C'est pourquoi, dans le cas du droit, affirmer que les rapports juridiques reposent sur les « conditions matérielles de la vie »⁶⁹⁹ revient à affirmer que l'on ne peut pas faire abstraction des rapports économiques pour comprendre le droit. Ainsi, si on suit le raisonnement de Marx, nous ne pouvons accorder au droit une autonomie absolue dont il ne dispose pas⁷⁰⁰.

Cependant, il serait déraisonnable de transformer cette constatation de Marx en un principe conclusif sur les phénomènes juridiques, ce qui équivaldrait à les traiter à peine comme des réflexes inertes d'une structure économique. Le chemin que propose Marx pour analyser n'importe quelle « forme idéologique »⁷⁰¹ va bien au-delà de leur réduction à l'économie⁷⁰². Pour connaître un quelconque phénomène de cette nature, le scientifique doit

⁶⁹⁷ K. Marx, *Le capital* (4^{ème} édition), *op. cit.*, p. 712-3 : « À mesure que progresse la production capitaliste, se développe une classe ouvrière portée, par son éducation, la tradition et l'habitude, à considérer comme des lois de la nature allant de soi les exigences de ce mode de production. L'organisation du processus de production capitaliste développé brise toute résistance, la génération permanente d'une surpopulation relative maintient la loi de l'offre et de la demande de travail et, partant, le salaire dans des voies conformes aux besoins de valorisation du capital, la contrainte muette des rapports économiques scelle la domination du capitaliste sur le travailleur ».

⁶⁹⁸ Nous verrons au fil de ce travail comment la réflexion de Marx est principalement une critique de la limitation de la liberté humaine déterminée par l'économie. Et encore, l'attribution à une centralisation ontologique du travail est une caractéristique bien plus de la pensée libérale que de la pensée marxienne. Voy. V. Sartori, « Trabalho, riqueza e natureza humana: Marx e a crítica ao modo de produção capitalista », in *Sapere aude*, Belo Horizonte, v. 9 – n. 18, jul./Dez. 2018, p. 79-103.

⁶⁹⁹ K. Marx, *Critique de l'économie politique*, (1859) in *œuvres complètes, tome I – Economie*, p. 272.

⁷⁰⁰ Dans *L'Idéologie allemande*, Marx est opposé à la tendance selon laquelle on sépare les différentes sphères de la réalité en leur attribuant une autonomie qu'elles ne possèdent pas. Il dit : « Nous ne connaissons qu'une seule science, celle de l'histoire. L'histoire peut être examinée sous deux aspects. On peut la scinder en histoire de la nature et histoire des hommes. Les deux aspects cependant ne sont pas séparables ; aussi longtemps qu'existent des hommes, leur histoire et celle de la nature se conditionnent réciproquement ». K. Marx, *L'idéologie allemande* (1845-46), *op. cit.*, p. 13.

⁷⁰¹ K. Marx, *Critique de l'économie politique*, (1859) in *œuvres complètes, tome I – Economie*, p. 273 : « Le changement dans les fondations économiques s'accompagne d'un bouleversement plus ou moins rapide dans tout cet énorme édifice. Quand on considère ces bouleversements, il faut toujours distinguer deux ordres de choses. Il y a le bouleversement matériel des conditions de production économique. On doit le constater dans l'esprit de rigueur des sciences naturelles. Mais il y a aussi les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques, philosophiques, bref les formes idéologiques, dans lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le poussent jusqu'au bout ». Nous ne travaillons pas sur cette thèse avec le concept d'idéologie comme fausse conscience.

⁷⁰² K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 463-4 : « Une histoire critique de la technologie ferait voir combien il s'en faut généralement qu'une invention quelconque du XVIII^e siècle appartienne à un seul individu. Il n'existe aucun ouvrage de ce genre. Darwin a attiré l'attention sur l'histoire de la technologie naturelle, c'est-à-dire sur la formation des organes des plantes et des animaux considérés comme moyens de production pour leur vie. L'histoire des organes productifs de l'homme social, base matérielle de toute organisation sociale, ne serait-elle pas digne de semblables recherches ? Et ne serait-il pas plus facile de mener cette entreprise à bonne fin, puisque, comme dit Vico, l'histoire de l'homme se distingue de l'histoire de la nature en ce que nous avons fait celle-là et non celle-ci ? La technologie met à nu le mode d'action de l'homme vis-à-vis de la nature, le procès de production

identifier les raisons de sa genèse, sa fonction sociale et le mouvement exprimé par son développement. Ces trois éléments font sa spécificité, sa « *differentia specifica* »⁷⁰³. En somme, la conception de Marx des formes idéologiques comporte invariablement une considération sur sa connexion avec la base économique. Cela signifie que le droit, tout comme la politique et tout autre forme idéologique, est pourvu d'une *autonomie relative*⁷⁰⁴, n'étant ni un simple reflet inerte de l'économie, ni une forme indépendante des conditions matérielles de vie de toute la société.

La spécificité du droit et son *autonomie relative* ou sa particularité sont exprimées de façon plus générale et abstraite par Marx dans son œuvre polémique contre Proudhon, *Misère de la philosophie*, écrite en 1847. Dans cette œuvre, il dit de façon aphoristique : « Le droit n'est que la reconnaissance officielle du fait »⁷⁰⁵. La première observation que nous devons faire sur cet aphorisme est de préciser la conception de Marx sur le rapport entre droit et vie sociale. En prenant position contre le point de vue de Proudhon qui affirme que le droit crée des rapports sociaux nouveaux⁷⁰⁶, le penseur allemand signale que le droit constitue une forme particulière de reconnaissance des faits sociaux. Le droit est une espèce d'idéologie et, par conséquent, il est pourvu d'un caractère réflexif par rapport au monde objectif.

Contrairement à ce qui a été fréquemment véhiculé à propos du jugement de Marx sur les phénomènes idéologiques, notre auteur n'adopte pas une perspective positiviste selon laquelle l'idéologie serait un phénomène antagonique à la science ou représenterait une perception fausse des rapports sociaux. Avant toute chose, l'idéologie constitue dans son œuvre l'ensemble des modes par lesquels les êtres humains prennent conscience des conflits existant

de sa vie matérielle, et, par conséquent, l'origine des rapports sociaux et des idées ou conceptions intellectuelles qui en découlent. L'histoire de la religion elle-même, si l'on fait abstraction de cette base matérielle, manque de criterium. **Il est en effet bien plus facile de trouver par l'analyse, le contenu, le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions, que de faire voir par une voie inverse comment les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée. C'est là la seule méthode matérialiste, par conséquent scientifique.** Pour ce qui est du matérialisme abstrait des sciences naturelles, qui ne fait aucun cas du développement historique, ses défauts éclatent dans la manière de voir abstraite et idéologique de ses porte-paroles, dès qu'ils se hasardent à faire un pas hors de leur spécialité ».

⁷⁰³ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 676.

⁷⁰⁴ Nous n'utilisons pas cette expression. Pour évoquer un quelconque concept créé par des intellectuels tels que Louis Althusser, Nicos Poulantzas ou Pierre Bourdieu, mais pour affirmer tout bonnement qu'une autonomie existe dans ces complexes, même si elle n'est pas absolue.

⁷⁰⁵ K. Marx, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 96.

⁷⁰⁶ P.-J. Proudhon, *Philosophie de la Misère*, TOME I, op. cit., p. 87 : « Or, ce que nul n'a remarqué, c'est que de toutes les marchandises, l'or et l'argent sont les premières dont la valeur soit arrivée à sa constitution. Dans la période patriarcale, l'or et l'argent se marchandaient encore et s'échangeaient en lingots, mais déjà avec une tendance visible à la domination et avec une préférence marquée. **Peu à peu les souverains s'en emparent et y apposent leur sceau : et de cette consécration souveraine naît la monnaie [...]** ».

dans la société⁷⁰⁷. De la sorte, même si certaines idéologies peuvent représenter des perceptions fausses des faits sociaux, ce n'est pas cela qui les définit, mais plutôt le fait qu'il s'agit de formes de compréhension des conflits sociaux qui conditionnent les actions humaines dans ces conflits. En d'autres termes, le droit serait avant tout une forme particulière d'orientation de la pratique sociale – à travers la conscience – face aux innombrables conflits qui existent dans la réalité.

En plus de cette caractéristique générale des idéologies, Marx identifie une seconde caractéristique qui appartient uniquement à l'univers juridique. Le droit a un caractère pratique spécifique du fait de sa forme *officielle*. Il est la manifestation d'une institution légitime d'une certaine communauté sur un fait de la vie sociale. Dans la société bourgeoise, nous pouvons dire que cette reconnaissance officielle est réalisée principalement par l'État moderne, à partir de tous ses pouvoirs et organes⁷⁰⁸.

Dans son œuvre majeure, *Le Capital*, le penseur allemand analyse un cas juridico-social susceptible de nous aider à comprendre parfaitement cet aspect général du droit, le cas de la lutte pour la réduction de la journée de travail. Sur cette question, Marx souligne combien la pression exercée par les capitalistes pour que les travailleurs salariés travaillent chaque fois davantage a engendré l'organisation politique de la classe travailleuse qui, dans plusieurs pays industrialisés de son époque, luttait pour la limitation de la rapacité des capitalistes⁷⁰⁹. Après une très vive tension entre ces deux classes (une tension politique sous forme de diverses manifestations des travailleurs pour altérer les rapports économiques), les travailleurs anglais

⁷⁰⁷ K. Marx, *Critique de l'économie politique*, (1859) in *œuvres complètes*, tome I – *Economie*, p. 273 : « [...] les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques, philosophiques, bref les formes idéologiques, dans lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit [entre les forces productives et les rapports de production] et le poussent jusqu'au bout ».

⁷⁰⁸ K. Marx, *Misère de la philosophie*, *op. cit.*, p. 93 : « Vraiment, il faut être dépourvu de toute connaissance historique pour ignorer que ce sont les souverains qui, de tout temps, ont subi les conditions économiques, mais que ce ne sont jamais eux qui leur ont fait la loi. La législation tant politique que civile ne fait que prononcer, verbaliser le pouvoir des rapports économiques ».

⁷⁰⁹ K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 356-8 : « Après des siècles d'efforts quand le capital fut parvenu à prolonger la journée de travail jusqu'à sa limite normale maxima et au-delà, jusqu'aux limites du jour naturel de douze heures, alors la naissance de la grande industrie amena dans le dernier tiers du XVIIIe siècle une perturbation violente qui emporta comme une avalanche toute bannière imposée par la nature et les mœurs, l'âge et le sexe, le jour et la nuit. Les notions mêmes de jour et de nuit, d'une simplicité rustique dans les anciens statuts, s'obscurcirent tellement qu'en l'an de grâce 1860, un juge anglais dut faire preuve d'une sagacité talmudique pour pouvoir décider « en connaissance de cause » ce qu'était la nuit et ce qu'était le jour. Le capital était en pleine orgie. Dès que la classe ouvrière abasourdie par le, tapage de la production fut tant soit peu revenue à elle-même, sa résistance commença, et tout d'abord dans le pays même où s'implantait la grande industrie, c'est-à-dire en Angleterre. Mais pendant trente ans les concessions qu'elle arracha restèrent purement nominales. [...] C'est seulement à partir du *Factory Act* de 1833 s'appliquant aux manufactures de coton, de laine, de lin et de soie que date pour l'industrie moderne une journée de travail normal ».

ont vaincu la résistance des capitalistes et en 1848 sont parvenus à promulguer une première loi visant à limiter effectivement la journée de travail. La conclusion que nous pouvons extraire de l'analyse du processus de la création de cette loi est la suivante : la législation qui régleme le temps de travail n'a été possible qu'avec la stabilisation du conflit entre capitalistes et travailleurs, conquise grâce à la victoire politique des travailleurs sur cette question, au beau milieu d'une « guerre civile ». La législation a été adoptée seulement après la résolution du conflit sur le plan des faits sociaux. Selon les termes très clairs de Marx :

On le voit, ces édits minutieux, qui règlent militairement et au son de la cloche la période, les limites et les pauses du travail, ne furent point le produit d'une fantaisie parlementaire. Ils naquirent des circonstances et se développèrent peu à peu comme lois naturelles du mode de production moderne. Il fallut une longue lutte sociale entre les classes avant qu'ils fussent formulés, reconnus officiellement et promulgués au nom de l'État⁷¹⁰.

L'analyse concrète de la législation du travail dans son œuvre la plus importante coïncide avec l'aphorisme polémique tourné contre Pierre Joseph Proudhon, dans lequel il affirme que la fonction du droit est de reconnaître officiellement un fait social ; autrement dit, il ne crée pas le fait lui-même. Cela ne signifie nullement que le droit soit sans importance pour les individus, même en termes émancipateurs, car cette institutionnalisation peut les protéger contre les plus puissants. C'est pourquoi Marx compare la loi qui limite la journée de travail à une « barrière sociale infranchissable »⁷¹¹.

À partir de l'explicitation de cette seconde caractéristique, l'*officialité*, nous pouvons apercevoir l'importance de la dimension pratique du droit pour Marx. Même en étant seulement la reconnaissance de rapports déjà existants sur le plan social, le droit rend possible l'action de l'État dans ces rapports en offrant un cadre normatif officiel afin de délimiter les actions des uns et des autres. À la limite, nous pouvons affirmer conjointement avec Marx que certains rapports sociaux modernes seraient impossibles sans le droit. Pensons, par exemple, aux emprunts avec intérêts, aux revenus de la terre, à la distribution de dividendes dans les sociétés par actions, etc... Toutes ces activités économiques typiques du capitalisme seraient impossibles sans une normativité d'État capable d'encadrer les réactions prévues dans des événements de

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 362.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 362 : « Pour se défendre contre 'le serpent de leurs tourments', il faut que les ouvriers ne fassent plus qu'une tête et qu'un cœur ; que par un grand effort collectif, par une pression de classe, ils dressent une barrière infranchissable, un obstacle social qui leur interdise de se vendre au capital par 'contrat libre', eux et leur progéniture, jusqu'à l'esclavage et la mort ».

cette nature (si elles doivent être interdites, permises, punies etc.)⁷¹². Bref, nous pouvons affirmer que le droit est un complexe idéologique qui exprime la compréhension *officielle* d'une communauté sur les faits sociaux. C'est la forme dont est pourvu un État pour reconnaître les rapports sociaux et orienter l'activité des hommes face à ces activités.

Tels sont les postulats plus généraux pour comprendre l'analyse du droit formulée par Marx. Cette réflexion le place du côté opposé aux représentants les plus reconnus parmi les spécialistes de la théorie générale du droit, tels que *John Austin* (1790-1859). Le penseur allemand a critiqué ce que l'on appelle la jurisprudence analytique, qualifiant ses procédés scientifiques comme étant inappropriés pour connaître la réalité. Par rapport à la théorie de la souveraineté d'Austin, par exemple, Marx affirme que celui-ci attribue à la forme politique une autonomie absolue, considérant que la politique se développe en un mouvement surplombant la vie sociale⁷¹³. Ce « dogmatisme » qui se prétend scientifique en négligeant le monde hors des rapports politiques et en se souciant à peine du formel, croit que le droit est une simple expression de la volonté de l'État⁷¹⁴. Marx critique aussi ces théoriciens en raison de leur manque d'inclination à comprendre la genèse d'un objet pour en saisir sa raison d'être. Bien qu'ils se réclament de Thomas Hobbes qui a cherché à expliquer la genèse de l'État, ces théoriciens refusent ce questionnement au nom de la science et contre une position politique. Pour eux, la principale fonction de la science du droit était uniquement de définir et de classer les phénomènes, sans prendre position sur eux. De cette façon, l'origine du droit et de l'État n'est plus une question scientifique, et ces éléments ont une existence considérée *a priori*⁷¹⁵.

Voilà tout le contraire de ce que Marx considère comme étant une méthode scientifique. Pour éviter toute confusion, il faut expliciter en résumé sa « méthode » à partir de certains

⁷¹² V. Sartori, « Fetichismo, transações jurídicas, socialismo vulgar e capital portador de juros; o livro iii de o capital diante do papel ativo do direito », in *Revista Da Sociedade Brasileira De Economia Política*, 52, Janeiro 2019 - Abril 2019, p. 147.

⁷¹³ K. Marx, *The ethnological notebooks of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum, 1972, p. 329 : « La vision austinienne de la souveraineté est vraiment le résultat d'une abstraction. On y arrive en rejetant toutes les caractéristiques et tous les attributs du gouvernement et (!) de la société, à l'exception d'un seul, et en reliant toutes les formes de supériorité politique par leur possession commune de la force. Les éléments négligés dans ce processus sont toujours importants, parfois d'une importance extrême, car ils consistent en tous les éléments qui contrôlent l'action humaine, à l'exception de la force directement appliquée ou directement appréhendée ».

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 331 : « ce dogmatisme sérieusement mis en avant par Austin, que Maine appelle la « méthode » des juristes analytiques, très proche de celle suivie par les mathématiques et l'économie politique et « strictement scientifique ».

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 328-9 : « Maine dit : Hobbes avait un objectif politique ; l'objectif d'Austin était 'strictement scientifique' [Scientifique ! Seulement dans le sens que ce mot peut avoir pour les juristes britanniques, parmi lesquels science peut signifier classification à l'ancienne, définition, etc. [En outre, Hobbes a réfléchi aux origines de l'État (gouvernement et souveraineté) ; ce problème ne se pose pas pour le juriste Austin ; pour lui, ce fait existe, en quelque sorte, a priori ».

développements dans son œuvre de maturité et répéter avec emphase ce que nous avons déjà dit au début de notre thèse : il n'y a pas de procédé préétabli qui préside à la connaissance de la vérité dans l'œuvre marxienne, comme c'est le cas dans les œuvres de Weber et de Durkheim⁷¹⁶. Marx estime que la méthode adéquate pour comprendre un objet spécifique dépend de l'objet choisi lui-même : « à l'investigation de faire la matière sienne dans tous ses détails, d'en analyser les diverses formes de développement, et de découvrir leur lien intime »⁷¹⁷. L'unique instrument auquel Marx a recours pour comprendre la société moderne est l'abstraction ; celle-ci est, toujours selon lui, la seule manière d'imiter le microscope et les agents réactifs chimiques des sciences naturelles⁷¹⁸. Toutefois, Marx emploie l'abstraction d'une manière différente de celle de la jurisprudence analytique. Il n'utilise jamais l'abstraction en vue d'élaborer une histoire autonome de l'objet. Bien au contraire, elle fonctionne comme une loupe qui permet d'observer les rapports fondamentaux qu'un objet a avec le monde qui lui est extérieur. C'est pourquoi l'énoncé le plus abstrait trouvé sur le droit dans l'œuvre de Marx est un énoncé qui contemple le rapport du droit avec le monde objectif : « Le droit n'est que la reconnaissance officielle du fait »⁷¹⁹.

Cette définition peut être considérée comme ce que Marx appelle « abstraction rationnelle », qui n'est ni plus ni moins qu'une manière de mettre en relief et de fixer les éléments communs d'un élément présent dans des formes sociales diverses⁷²⁰. Par exemple, la production de biens utiles a lieu dans toutes les sociétés humaines et contient quelques attributs commun (les êtres humains, leurs moyens de travail, la nature, etc.). De cette façon, nous pourrions en pensée concevoir une production en général ou une production humaine abstraite. Cependant, cette production en général ne représenterait aucune vérité sociale selon Marx et servirait à peine de paramètre pour identifier les différences existant dans les diverses formes historiques de production (production féodale, esclavagiste, capitaliste, etc.). Au cas où nous oublierions les différences essentielles entre les formes historiques, outre le fait de ne pas saisir

⁷¹⁶ C'est pour cette raison que plusieurs auteurs qui ont abordé cette question affirment qu'il n'y a pas de méthode chez Marx. Nous considérons que la meilleure analyse de cette question se trouve dans l'œuvre de J. Chasin, *Marx. Ontologia e Metodo*, Milano, Mimesis, 2010.

⁷¹⁷ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 106.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 96 : « L'analyse es formes économiques ne peut s'aider du microscope ou de réactifs fournis par la chimie ; l'abstraction est la seule force qui puisse lui servir d'instrument. ».

⁷¹⁹ K. Marx, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 96. L'interprétation de cette fonction témoin du droit ne nous permet pas d'être d'accord avec Pierre-Yves Quiviger quant à la possibilité d'un « autre droit » chez Marx. Le droit est le même, et ce concept abstrait comporte sa diversité qui peut être exploitée par la politique. Voy. P.-Y. Quiviger, « Marx et le monde du droit », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2018/4 (N° 100), p. 500.

⁷²⁰ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 41: « La production en général est une abstraction, mais une abstraction rationnelle, dans la mesure où elle souligne et précise effectivement les traits communs, nous évitant ainsi la répétition. ».

la particularité du droit, nous prêterions le flanc à la même erreur que celle des économistes bourgeois : éterniser les formes capitalistes de production. Par conséquent, pour Marx, les abstractions ne sont pas les vérités atteintes par la théorie, comme dans le cas de la théorie de la souveraineté abstraite construite par Austin. Elles sont à peine un moyen pour parvenir à la connaissance du réel et du concret, qui est le résultat de l'activité scientifique. Le réel n'apparaît pas de façon chaotique ou abstrait dans la théorie marxienne, mais comme la synthèse « de multiples déterminations »⁷²¹. Le droit moderne et les droits humains ne peuvent avoir leur substance révélée que par une représentation théorique de leurs multiples déterminations.

En somme, le point de vue de Marx lui a permis d'échapper à trois idées assez communs dans le monde juridique : 1) le droit est autonome, il suit un mouvement indépendant des autres facteurs sociaux ; 2) le droit détermine ou crée les rapports de la vie civile, autrement dit, le mouvement de la société est un mouvement déterminé par les normes juridiques ; 3) conséquence de cette dernière affirmation, le droit signifierait l'ensemble des normes qui favorisent la justice entre les individus. C'est ainsi que Marx s'est distingué non seulement des auteurs de son temps, mais aussi des penseurs modernes qui l'ont précédé. Cette vision originale sur le droit qui s'est exprimée théoriquement contre Proudhon et Austin apparaîtra plus clairement encore lorsque nous aborderons les questions pratiques concernant l'émancipation.

B) Karl Marx et le droit : quelques repères biographiques entre 1844 et 1883

Bien que Marx ait approfondi ses études en économie politique, il a continué de se confronter, tant pratiquement que théoriquement, au droit tout au long de sa vie. Dans cette section, nous avons esquissé quelques indications sur la manière dont le droit apparaît dans ses écrits postérieurs à 1844, afin d'éclairer davantage le corpus analytique mobilisé dans cette deuxième partie de notre travail.

Durant les années 1844 à 1848, Marx a intégré des réflexions sur le droit dans la quasi-totalité de ses œuvres. Les manuscrits de *L'Idéologie allemande* (1845-1846) ont avancé que l'histoire du droit doit être appréhendée en lien avec l'histoire de la production sociale. Marx y a critiqué également la conception des juristes, qui perçoivent le droit et les lois comme des produits de volontés libres et autonomes. Cette vision idéaliste, selon le penseur allemand, a négligé le fait que les relations juridiques sont inextricablement liées aux conditions matérielles

⁷²¹ *Ibid.*, p. 57 : « Le concret est concret parce qu'il est le rassemblement de multiples déterminations, donc unité de la diversité ».

d'existence et aux rapports de production propres à une société donnée⁷²². Contre l'idée que les normes juridiques émergent d'abstractions philosophiques ou de choix volontaristes, Marx a souligné que le droit est conditionné par la structure économique de la société et les luttes de classes, servant à consolider et reproduire les relations de domination inhérentes au mode de production capitaliste. Ainsi, la critique marxiste a déplacé l'accent de la « volonté autonome » vers la matérialité historique, révélant comment le droit s'enracine dans des contradictions sociales concrètes, et non dans des idéaux abstraits.

Dans la polémique de Marx contre Proudhon, publiée en 1847, le droit s'est trouvé au cœur d'un désaccord méthodologique et pratique entre les deux figures majeures du mouvement ouvrier européen du XIXe siècle. Marx a reproché à Proudhon d'adopter une vision idéaliste et volontariste, semblable à celle des juristes bourgeois qu'il avait critiquée en 1845-1846. L'auteur français a postulé en effet que le droit, en intégrant des principes tels que l'égalité et la liberté, pourrait réformer le capitalisme et résoudre ses contradictions, comme l'exploitation ou la concentration des richesses. Marx a rejeté cette perspective, arguant que le droit n'est pas neutre : des valeurs comme l'égalité et la liberté sont déjà enchâssées dans les relations marchandes capitalistes, masquant l'exploitation du travail salarié sous une apparence de réciprocité formelle⁷²³. Pour lui, le paupérisme et l'exploitation sont intrinsèques au système capitaliste et ne sauraient être résolus par des réformes juridiques, puisque le droit moderne a relevé d'une superstructure juridico-politique déterminée par l'infrastructure matérielle (les rapports de production). Tandis que Proudhon est parti d'abstractions philosophiques (justice, liberté) pour proposer des ajustements législatifs, ignorant la matérialité des relations économiques, Marx a affirmé que la transformation sociale ne pourra advenir que par une

⁷²² K. Marx, *L'idéologie allemande (1845-46)*, op. cit., p. 1110-1111 : « Le *jus utendi* et *abutendi* lui-même, le droit d'usage sans restriction, exprime, d'une part, le fait que la propriété privée est devenue tout à fait indépendante de la communauté et, d'autre part, **l'illusion que la propriété privée elle-même repose sur la seule volonté privée, sur le droit de disposer tout à fait librement de l'objet.** [...] Au cours de la constitution ultérieure des rapports de propriété, cette **illusion juridique, qui réduit le droit à la seule volonté**, aboutit nécessairement à ce résultat que quelqu'un peut avoir un titre juridique à une chose sans avoir réellement la chose. [...] Cette même illusion des juristes explique que, pour eux comme pour tout code juridique, le fait que des individus entrent en relations les uns avec les autres (par exemple, dans des contrats) est purement accidentel, et que ces rapports passent pour être de ceux auxquels on peut à volonté souscrire ou ne pas souscrire, et dont le contenu repose entièrement sur le caprice individuel des parties contractantes. »

⁷²³ K. Marx, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 60 : « Ricardo nous montre le mouvement réel de la production bourgeoise, qui constitue la valeur. M. Proudhon, faisant abstraction de ce mouvement réel, « se démène » pour inventer de nouveaux procédés, afin de régler le monde d'après une formule prétendue nouvelle qui n'est que l'expression théorique du mouvement réel existant et si bien exposé par Ricardo. Ricardo prend son point de départ dans la société actuelle, pour nous démontrer comment elle constitue la valeur ; M. Proudhon prend pour point de départ la valeur constituée, pour constituer un nouveau monde social au moyen de cette valeur. [...] La théorie des valeurs de Ricardo est l'interprétation scientifique de la vie économique actuelle ; la théorie des valeurs de M. Proudhon est l'interprétation utopique de la théorie de Ricardo. »

révolution modifiant radicalement la base économique (propriété privée, antagonisme de classes)⁷²⁴.

Un an à peine après cette polémique, les révolutions de 1848 ont éclaté à travers l'Europe. Durant ces événements, Marx a occupé principalement le rôle de rédacteur en chef de la Nouvelle Gazette Rhénane, où il a analysé de manière critique diverses législations et procédures judiciaires. Parmi elles, deux procès ont retenu l'attention, ceux intentés contre son propre journal. Dans le premier, le journal a été accusé de diffamation envers des fonctionnaires et de calomnie pour avoir révélé les projets du procureur général Zweiffel de fermer les clubs politiques et de supprimer la liberté de la presse à Cologne. Alliant rigueur technique (dans l'analyse historique de la législation napoléonienne et de ses contrastes avec le *Landrecht* prussien) et rhétorique combative, Marx a transformé le procès en manifeste pour la liberté de la presse, dénonçant la persécution politique de l'État et présentant la presse comme un instrument essentiel de la démocratie. Sa plaidoirie, acclamée par l'audience, a révélé non seulement son expertise juridique, mais aussi une stratégie brillante d'utilisation du droit en vigueur pour démasquer l'autorité et protéger la résistance démocratique⁷²⁵.

La seconde accusation, peut-être la plus mémorable, a été le procès intenté par l'État prussien contre la Nouvelle Gazette Rhénane pour sa défense du mouvement contestataire du refus de l'impôt, qui s'opposait à la couronne, estimant que celle-ci violait illégitimement la constitution de 1848. Dans ce procès, Marx a déployé une rhétorique incisive en faveur du droit de résistance à l'oppression, s'appuyant sur les exemples des révolutions anglaise et américaine. En analysant le Code pénal napoléonien, Marx a exposé que le ministère public invoquait des lois obsolètes, et il a profité de l'occasion pour dénoncer la tyrannie féodale de la couronne allemande et défendre l'essor du mouvement révolutionnaire bourgeois de 1848⁷²⁶. Ainsi, Marx

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 135-36 : « La condition d'affranchissement de la classe laborieuse c'est l'abolition de toute classe, de même que la condition d'affranchissement du tiers état, de l'ordre bourgeois, fut l'abolition de tous les états et de tous les ordres. La classe laborieuse substituera, dans le cours de son développement, à l'ancienne société civile une association qui exclura les classes et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l'antagonisme dans la société civile. En attendant, l'antagonisme entre le prolétariat et la bourgeoisie est une lutte de classe à classe, lutte qui, portée à sa plus haute expression, est une révolution totale. D'ailleurs, faut-il s'étonner qu'une société, fondée sur l'opposition des classes, aboutisse à la contradiction brutale, à un choc de corps à corps comme dernier dénouement ? »

⁷²⁵ Voy. K. Marx, « Le premier Procès de la *Neue Rheinische Zeitung* », in *œuvres complètes, tome IV – Politique*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1994, p. 147-164.

⁷²⁶ K. Marx, « Le procès contre le comité départemental des démocrates rhénans », in *œuvres complètes, tome IV – Politique*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1994, p. 185 : « Le Ministère public ne peut invoquer contre nous les lois des 6 et 8 avril 1848, étant donné que la Couronne les a elle-même déchirées. Ces lois ne sont pas en soi décisives, car ce sont des fabrications arbitraires de la Diète réunie. La décision de l'Assemblée nationale tendant au refus de l'impôt était légale dans le fond et dans la forme. »

n'a pas méprisé les progrès du droit moderne, comme nous le verrons au chapitre suivant, tout en s'élevant clairement contre l'illusion juridique selon laquelle les lois détermineraient le destin de la société allemande⁷²⁷. Globalement, Marx a développé durant cette période une critique du droit, mais une critique ciblant son instrumentalisation par l'aristocratie féodale pour entraver la révolution bourgeoise⁷²⁸.

Cette complexité dialectique de la pensée de Marx a marqué toute son œuvre. Après les processus révolutionnaires de 1848, Marx s'est exilé en Angleterre et a utilisé les ressources de la bibliothèque du British Museum pour rédiger son œuvre majeure, *Le Capital*. Dans cet ouvrage, Marx a élaboré une analyse dialectique du droit moderne, révélant sa double nature : instrument de domination et champ de lutte contingente. D'un côté, le droit est critiqué comme mécanisme de mystification idéologique : en formalisant les relations de travail sous l'apparence de contrats « libres » entre individus atomisés, il naturalise l'exploitation, occultant le fait que le travailleur, dépossédé des moyens de production, n'a d'autre « liberté » que de vendre sa force de travail. Marx a aussi dévoilé la violence inhérente au droit durant la phase d'accumulation primitive, lorsque des lois comme les Enclosure Acts (privatisant les terres communes en Angleterre) et des codes répressifs contre le « vagabondage » ont forcé des masses paysannes à se soumettre au travail salarié, prouvant que le capitalisme est né « suant le sang et la boue par tous les pores »⁷²⁹.

D'un autre côté, Marx a reconnu le potentiel tactique du droit dans la lutte des classes : bien que le système juridique serve prioritairement la bourgeoisie, l'organisation ouvrière a pu arracher des concessions, comme les lois limitant la journée de travail à dix heures. Ces victoires, obtenues par la pression politique, montrent que le droit, bien qu'intégré à la superstructure capitaliste, n'est pas un monolithe – il peut être aussi un espace de contestation où des avancées partielles peuvent améliorer les conditions immédiates tout en exposant les

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 170-1 : « La défense des lois qui appartiennent à une époque révolue de la société, des lois faites par les représentants d'intérêts sociaux disparus ou en cours de disparition, et qui donc ne font que légaliser ces mêmes intérêts contraires aux besoins généraux. Mais la société n'a pas pour fondement la loi. C'est la une illusion juridique. Bien au contraire, la loi doit être fondée sur la société, elle doit être l'expression de ses intérêts et de ses besoins, issus du mode matériel de production de l'époque, et elle doit les protéger contre l'arbitraire de tel ou tel individu. Voici dans ma main le Code Napoléon. Il n'a nullement produit la société bourgeoise moderne, c'est plutôt la société bourgeoise, née au XVII^e siècle et développée au XIX^e siècle, qui trouve simplement dans le Code une expression légale. À partir du moment où ce Code ne correspond plus aux conditions sociales, il n'est plus qu'un chiffon de papier. Vous ne pouvez faire des vieilles lois le fondement de la nouvelle évolution sociale, pas plus que ces vieilles lois n'ont produit les anciennes conditions sociales ».

⁷²⁸ Voy. K. Marx, *Révolution et Contre-révolution en Europe. Articles dans la Neue Rheinische Zeitung (1848-1849)* in œuvres complètes, tome IV – Politique, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1994, p. 3-231.

⁷²⁹ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 772 : « Si, d'après Aubier, c'est « avec des taches naturelles de sang sur une de ses faces que « l'argent est venu au monde » le capital arrive suant le sang et la boue par tous les pores. »

contradictions du système. La réduction de la journée de travail, par exemple, a non seulement atténué l'exploitation physique, mais a aussi renforcé la conscience collective de la classe ouvrière, révélant que la justice bourgeoise a des limites imposées par la lutte des classes.

Cette approche reflète la dialectique matérialiste de Marx : le droit n'est pas autonome, mais fait partie d'une superstructure liée à l'infrastructure économique. Sa forme égalitaire masque l'inégalité matérielle, mais sa matérialité (lois, institutions) peut être contestée par l'action collective. Ainsi, Marx n'a pas proposé un rejet abstrait du droit, mais une critique immanente : exploiter ses contradictions pour en révéler les limites et pointer la nécessité de dépasser le système qui le produit. Pour lui, l'émancipation véritable exigera de transcender le droit bourgeois, dont l'égalité formelle perpétue l'inégalité réelle, afin de construire une société où la liberté ne dépende pas de contrats coercitifs. Dès le prochain chapitre, nous nous concentrerons sur ces arguments, tels qu'exposés dans *Le Capital*, en mobilisant d'autres textes de cette période où Marx développe sa critique de l'économie politique, afin d'approfondir notre analyse sur le lien entre droits de l'homme et émancipation.

CHAPITRE 2

CAPITAL ET DROITS DE L'HOMME : ÉMANCIPATION ET ALIÉNATION

La théorie de Marx se développe profondément sitôt après sa rencontre avec l'économie politique classique, une tradition intellectuelle qui a créé des concepts susceptibles de faire comprendre les tendances fondamentales qui rendent effective l'aliénation dans la société moderne. Malheureusement, nous jugeons que, de par la difficulté à comprendre le rapport complexe entre l'économie et le droit, la diffusion et la réception de ses idées concernant les droits humains sont restées restreintes à ce que l'auteur a énoncé dans son texte de jeunesse *Sur la question juive*, dédaignant même les réflexions présentes dans son œuvre la plus significative, *Le Capital*. Les débats autour des droits humains dans le marxisme se sont tout juste bornés aux premières grandes conquêtes théoriques de Marx, comme à la critique de la spéculation et à la critique de la politique. Tous les aspects fonctionnels des droits humains révélés par la critique de l'économie politique de Marx ont été pratiquement ignorés par la littérature. Pourtant, c'est dans *Le Capital* que Marx a démontré avec la plus grande consistance comment la société bourgeoise se présente en tant que société libre et égalitaire, même si elle ne l'est pas dans son contenu. En outre, il démontre la nécessité historique des droits humains à *apparaître* dans la société moderne, car elle est fondée sur des éléments libres et égaux. « Non seulement », écrit-il, « l'égalité et la liberté sont respectées dans l'échange qui repose sur des valeurs d'échange, mais l'échange de valeurs d'échange est la base réelle qui produit toute égalité et toute liberté »⁷³⁰. Mais, en allant bien au-delà du « mode de représentation »⁷³¹ du capitalisme, Marx ajoute que la liberté et l'égalité sont aussi des éléments de l'aliénation capitaliste. Nous affirmons même que le sens ultime de cette œuvre capitale était de rendre compréhensibles ces forces qui limitent la liberté dans notre moment historique.

Dans son œuvre de maturité, les droits de l'homme sont toujours évoqués quand Marx tient à discuter directement des valeurs liées à la question de l'émancipation dans les révolutions bourgeoises, à savoir les idées de liberté et d'égalité dont se targue la société bourgeoise. Pour Marx, cette « libération moderne » n'est pas une simple illusion, car *la modernité est porteuse*

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 207.

⁷³¹ Jorge Grespan a travaillé sur la pertinence de ce concept pour interpréter le capitalisme actuel dans J. Grespan, *Marx e a crítica do modo de representação*, São Paulo, Boitempo, 2022.

de quelques éléments vraiment émancipateurs, mais qu'elle ne parvient pas à rendre pleinement effectifs. C'est pourquoi nous allons diviser ce chapitre en tenant compte de cette contradiction présente dans la conception même des droits de l'homme, la première section devant aborder les éléments émancipateurs des droits l'homme (Section 1) tandis que nous montrerons dans la seconde section que les valeurs qui constituent ce phénomène juridique et social se trouvent intimement liées à l'aliénation capitaliste (Section 2). Cependant, il faut bien comprendre que les aspects émancipateurs n'existent pas sans ceux qui constituent l'aliénation moderne, et qu'ils doivent toujours être interprétés comme un tout.

SECTION 1 – LES FACTEURS PROGRESSISTES DES DROITS DE L'HOMME

Faut-il le répéter : Marx n'est pas contre les droits de l'homme, comme le soutiennent certains théoriciens du marxisme analytique⁷³². Il conçoit que les droits de l'homme marquent aussi un moment progressiste vers la liberté, élargissant les potentialités de l'individu dans les transformations fondamentales du mode de vie des femmes et des hommes comparé aux sociétés antérieures. Notre but, dans cette section, est de montrer comment Marx envisage ce processus émancipateur à plusieurs facettes, qui culmine dans la reconnaissance des droits de l'homme. Nous allons d'abord analyser les rapports des individus entre eux dans les sociétés précapitalistes (I), cherchant à savoir si l'avènement de la société capitaliste a apporté quelques avancées dans ce rapport quant à sa forme (II) et quant à son contenu (III).

I – Individu et communauté dans les formes historiques précédant la production capitaliste

L'affirmation marxienne selon laquelle, dans la société moderne, structurée par les droits humains, l'être humain est, sous quelques aspects, plus libre que dans les sociétés antérieures, ne se rapporte pas seulement à l'aspect originel de la liberté humaine telle que nous l'avons abordée dans le chapitre précédent, autrement dit, à la liberté par rapport aux besoins naturels des individus. Voyons pourquoi. Si nous approfondissons l'analyse de ce premier aspect, nous serons amenés à réfléchir sur les autres relations qui font partie de la nature sociale de l'être humain. Car, si nous considérons que l'humanité devient plus libre par rapport à la

⁷³² S. Lukes, « Can a Marxist Believe in Human Rights », *op. cit.*, p. 336.

nature à partir du développement des forces productives, il nous faut avoir aussi à l'esprit que la forme selon laquelle l'activité productive est organisée est un facteur essentiel de l'effectivité de cette liberté. Le mode concret d'appropriation des richesses naturelles par les êtres humains altère en effet le rapport de chaque individu avec la production et la jouissance de ce qui est produit, avec la consommation. Ainsi, *cette liberté par rapport au besoin naturel peut être distribuée de façon inégale parmi les individus, selon le rapport de propriété établi*⁷³³. Avec Marx, nous pouvons affirmer, par exemple, que dans les sociétés anciennes il y a eu un développement significatif des forces productives en comparaison avec les sociétés dites « préhistoriques ». Cependant, le recul des barrières naturelles engendré par ce progrès productif n'était pas mis à profit de manière égale par l'esclave et par le propriétaire terrien, ou encore par le capitaliste et par le travailleur. Les rapports entre individus, même sur des bases égalitaires, interfèrent nécessairement avec la façon dont chacun pourra profiter de ses capacités et jouir de la richesse sociale. Il nous faut donc considérer un *second aspect* général de la question de la liberté dans l'œuvre de Marx, à savoir l'idée selon laquelle moins un individu (ou l'ensemble de la société) interfère avec la liberté d'autrui, plus l'humanité sera libre. Ce second aspect contenu dans la question de la liberté, essentiellement négatif, est décisif pour nous permettre de comprendre que même pour un critique tel que Marx, les droits humains expriment un progrès émancipateur dans l'histoire humaine⁷³⁴.

Quand Marx a analysé les formes sociales de production antérieures au capitalisme, il visait avant tout à acquérir une meilleure compréhension de la modernité. Il a eu recours à l'analyse des sociétés prémodernes pour les comparer avec la société capitaliste, et aussi pour découvrir comment la dissolution de ces sociétés a abouti à la formation d'autres sociétés, y

⁷³³ I. Meszáros, *Marx theory of alienation*, op. cit., p. 247.

⁷³⁴ Nous devons éclaircir certaines questions concernant cette soi-disant théorie du « progrès » dans l'œuvre de Marx. Au cours du 20^e siècle, l'idée que Marx était l'auteur de ce que l'on appelle l'étapisme historique est devenue extrêmement connue. Selon cette thèse, le communiste allemand avait une conception selon laquelle l'humanité évoluerait progressivement à travers cinq modes de production (primitif, esclavagiste, féodal, capitaliste et, enfin, communiste). Cette dénaturation de sa pensée historique a été réalisée non seulement par ses adversaires, mais surtout par ceux qui se sont réclamés de lui, comme Joseph Staline. Voy. J. Staline, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, Paris, Editions Sociales, 1956, p. 24. Nous ne pouvons insister ici sur les conséquences pratiques que cette « théorie de l'histoire » a entraînées dans le monde entier à partir du sixième congrès de la III^e Internationale (1928), ni sur les conséquences théoriques d'une conception du communisme comme fin de l'histoire ou âge d'or. À ce propos, I. Meszáros, *Marx theory of alienation*, op. cit., p. 388. Cependant, il nous semble opportun d'affirmer que la pensée de Marx ne contient pas de théorie universelle du développement historique, car l'histoire ne se développe pas de manière téléologique, sur la base de la réalisation graduelle de la liberté. À cet égard, nous ne sommes pas d'accord avec Eric Hobsbawm dans sa célèbre introduction au texte des Formes, qui propagait l'idée que ce texte était l'ébauche d'une théorie universelle de l'histoire. Voy. E. Hobsbawm, « Introduction », in *Pré-capitalist economic formations*, New York, International Publishers, 1965. Au contraire, selon Marx, l'histoire est « condamnée » à être éternellement transformée par les individus en fonction de leurs intérêts et de leurs possibilités réelles.

compris la société actuelle. À l'instar de Marx, en analysant les rapports entre l'individu et la communauté dans les formes sociales de production qui ont précédé le capitalisme (comme les communautés originelles, les modes de production typiquement asiatiques, féodaux, esclavagistes, etc.), nous pouvons comparer des formes historiques anciennes avec la sociabilité moderne. Cela nous permet de montrer comment le système des droits de l'homme ont apporté des avancées en termes de liberté individuelle, au-delà du simple développement des forces productives. S'il est impossible d'explorer ici et ce, de manière exhaustive, la constitution interne de chaque forme historique qui a précédé le capitalisme, nous tâcherons de mettre l'accent sur les traits communs que présente, dans une société à l'autre, le rapport entre l'individu et la communauté avant la modernité, afin, à terme, de rendre compte de son caractère novateur, et en quoi consiste spécifiquement cet aspect de plus grande liberté.

Pour Marx, le rapport entre l'individu et la communauté n'est pas désincarné ; il entend expliquer l'individualité humaine à partir de son *devenir*. En d'autres termes, pour Marx, l'être humain n'est pas dès le commencement déjà *individualisé*, il acquiert son individualisme par un processus historique. « **L'homme commence seulement à s'individualiser par le procès historique.** Il apparaît à l'origine comme être générique, être tribal, animal de troupeau — mais nullement comme *zoon politikón* au sens politique »⁷³⁵. Ce « système grégaire » a une importance capitale pour le développement de l'humanité et apparaît dans la théorie de Marx comme le fondement même de l'appropriation des forces naturelles, comme une condition de la propriété, voire du rassemblement des peuples (à ne pas confondre avec la propriété *privée* en ce moment)⁷³⁶. Au début du développement humain, les individus sont totalement dépendants de la communauté pour produire la richesse matérielle et parvenir à reproduire leur existence. Par ailleurs, nous le verrons ultérieurement, c'est le développement lui-même de la propriété et des forces productives qui va développer l'individualité et couper le « cordon ombilical » qui rattachait excessivement l'individu à la communauté⁷³⁷. Bref, cela signifie que

⁷³⁵ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 455.

⁷³⁶ *Ibid.*, p.433: « Dans la première forme de cette propriété foncière, apparaît tout d'abord, comme premier présumé, une communauté purement naturelle. [...] La collectivité tribale, la communauté naturelle, n'apparaît pas comme résultat, mais comme présumé de l'appropriation (temporaire) et de l'utilisation collectives du sol. »

⁷³⁷ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 162: « Ces Vieux organismes sociaux sont, sous leur apport de la production, infiniment plus simples et plus transparentes que la société bourgeoise; mais ont pour base **l'immaturation de l'homme individuel** – dont l'histoire n'a pas encore coupé, pour ainsi dire, le cordon ombilical qui l'unit à la communauté naturelle d'une tribu primitive – ou des conditions de despotisme et d'esclavage. Le degré inférieur du développement des forces productives du travail qui les caractérise, et qui par suite imprègne tout le cercle de la vie matérielle, l'étroitesse des rapports des hommes, soit entre eux, soit avec la nature, se reflète idéalement dans les vieilles religions naturelles ». Ou encore : « Toutes les formes (plus ou moins naturelles, mais en même temps aussi toutes résultat d'un procès historique) où la communauté suppose que les sujets constituent une unité

l'histoire de la constitution de la singularité humaine se réalise dans la même mesure où l'humanité dépasse ce que Marx appelle le « système grégaire »⁷³⁸.

Qu'est-ce qui poussait, dans la pratique, l'individu à être si soumis à la communauté dans ces formes sociales moins développées ? Le facteur dominant dans cet état de chose est la forme par laquelle l'être humain entre en rapport avec ses « conditions matérielles d'existence », qui, dans ce cas précis, est la terre. Nous allons le clarifier : dans tous ces modes de production, l'être individuel agit comme propriétaire de la terre, qui est la *base* de son existence. « L'individu se comporte vis-à-vis de lui-même en propriétaire, en maître qui règne sur les conditions de sa réalité »⁷³⁹. Toutefois, ce rapport de propriété présente l'individu avant tout comme « *propriété de la communauté* » et il ne devient propriétaire que « comme partie, comme membre de cette communauté ». Cette propriété communautaire, étant un élargissement de ses rapports tribaux et familiaux, constitue une limite « *naturelle* » à l'individualisation.

Conséquemment, la propriété n'apparaît pas pour l'individu comme résultat de son activité individuelle, comme fruit de son travail. Avant tout, elle est vécue comme quelque chose de naturel, qui constitue son propre être. La propriété apparaît pour les individus comme condition du travail lui-même. La terre ainsi que la communauté elle-même se manifestent comme les « présupposés naturels ou *divins* » de l'appropriation humaine de la nature⁷⁴⁰. Ce fait a une conséquence subjective remarquable pour notre raisonnement, car dans ces sociétés prémodernes, les individus considèrent cette « propriété de la communauté » comme quelque chose constituant leur propre nature, comme un présupposé de soi-même. Pour dire les choses

objective déterminée avec leurs conditions de production ou bien où une existence subjective déterminée suppose les communautés elles-mêmes comme conditions de production, toutes ces formes correspondent nécessairement à un développement seulement limité, et limité dans son principe, des forces productives ». K. Marx, *Manuscripts de 1877-1858 dits « Grundrisse », op. cit.*, p. 456.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 455 : « L'échange lui-même est un moyen essentiel de cette individualisation. Il rend superflu le système du troupeau et le dissout ».

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 433.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 434 : « La collectivité tribale naturelle ou, si l'on veut, l'existence à l'état de horde - la communauté de sang, de langue, de coutumes, etc. — est le premier présupposé de l'*appropriation des conditions objectives* de leur vie et de l'activité de celle-ci en tant qu'elle se reproduit et s'objective (activité de bergers, chasseurs, cultivateurs, etc.). La terre est le grand laboratoire, l'arsenal qui fournit aussi bien le moyen de travail que le siège, la base de la communauté. Ils ont vis-à-vis d'elle un rapport naïf, la considérant comme la **propriété de la communauté**, et de la communauté qui se produit et se reproduit dans le travail vivant Chaque individu singulier se comporte uniquement en membre de cette collectivité, en *propriétaire* ou en *possesseur*. L'appropriation réelle par le procès de travail s'effectue sur la base de ces présupposés, qui ne sont pas eux-mêmes les *produits* du travail, mais apparaissent comme ses présupposés naturels ou *divins* ».

sans détour, ils reproduisent leur individualité comme un « maillon » de cette chaîne qu'est la tribu⁷⁴¹.

On pourrait répliquer que les formes sociales plus développées que la communauté naturelle, telles que l'esclavagisme et le féodalisme⁷⁴², ne compromettent pas le développement de l'individualité, puisque l'extinction de l'unité entre l'individu et ses conditions naturelles d'existence avait déjà aboli le gréganisme et la vie sociale était plus développée. Cependant, selon Marx, ces formes sociales de production ne sont que des « développements postérieurs de la propriété fondée sur le système tribal », dans lesquels une communauté ou une tribu conquiert une autre communauté et prive les individus de cette autre communauté de propriété, les transformant en « *conditions inorganiques* » de leur reproduction⁷⁴³. De la sorte, si nous considérons avec Marx que les individus dominés sont alors traités comme des objets, tout comme le bétail et la terre, cette unité naturelle entre l'individu et les conditions naturelles de son existence continue à exister⁷⁴⁴. Autrement dit, aussi bien au Moyen Âge que dans l'Antiquité dans leurs formes prédominantes, où la propriété de la terre et l'agriculture « constituent la base de l'ordre économique », les individus propriétaires considèrent les conditions de vie – y compris leurs serfs provenant d'une domination par la communauté – comme leur présumé. Ainsi, ils se trouvent aussi totalement liés à la communauté, car la propriété foncière présente un caractère communautaire dans l'Antiquité⁷⁴⁵, et au Moyen Âge elle est totalement personnelle, comme l'exprimait l'adage féodal français « *nulle terre sans seigneur* »⁷⁴⁶. Quant aux esclaves et aux serfs, « conditions inorganiques » de l'existence du

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 456 : « Cette communauté présuppose l'existence objective de l'individu singulier comme propriétaire, par exemple comme propriétaire foncier, et ce sous certaines conditions qui l'enchaînent à la communauté ou plutôt constituent un anneau de sa chaîne ».

⁷⁴² L'œuvre de Marx comprend une discussion sur le mode de production asiatique, qui présente également la même unité entre l'individu et la communauté. Voy. *ibid.*, p. 439-456.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 452 : « La condition fondamentale de la propriété basée sur l'entité tribale (en laquelle à l'origine se dissout la communauté) — savoir, être membre de la tribu — prive de propriété la tribu étrangère conquise par la tribu, la tribu soumise, et la place elle-même dans les conditions inorganiques de sa reproduction, que la communauté considère comme les siennes. L'esclavage et le servage ne sont, par conséquent, que des développements ultérieurs de la propriété basée sur la structure tribale ».

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 448 : « [...] la *séparation* entre ces conditions inorganiques de l'existence humaine et cette existence active, séparation qui n'a été posée comme séparation totale que dans le rapport du travail salarié et du capital. Cette séparation ne se produit pas dans les rapports d'esclavage et de servage ; **mais une partie de la société y est traitée par l'autre en simple condition inorganique et naturelle de sa propre reproduction**. L'esclave n'entretient aucune espèce de rapport avec les conditions objectives de son travail ; mais le *travail* lui-même, tant sous la forme de l'esclave que du serf, est placé au rang des autres êtres naturels en tant que condition inorganique de la production, à côté du bétail ou comme appendice de la terre ».

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 438 : « La propriété est *quiritorium*, romaine, le propriétaire foncier privé n'est tel qu'en sa qualité de Romain, mais en qualité de Romain, il est propriétaire foncier privé ».

⁷⁴⁶ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 239 : « L'opposition qui existe entre la puissance de la propriété foncière **basée sur des rapports personnels de domination et de dépendance** et la **puissance impersonnelle de l'argent** se

propriétaire, ils ne peuvent pas être considérés comme des sujets, car le joug qui pèse sur eux consiste précisément en l'appropriation de leurs *volontés*. « Le présupposé du rapport de domination, c'est l'appropriation d'une volonté d'autrui »⁷⁴⁷.

Une dernière objection pourrait encore être faite concernant le mode de vie urbain du Moyen Âge. Toutefois, même cette société où la propriété foncière n'apparaît pas comme base de l'économie est structurée par la dépendance personnelle, et enchaîne l'individu à la communauté, empêchant son libre développement⁷⁴⁸. En fait, le mode de vie féodal transpose à la ville les mêmes vices de sa vie rurale, avec quelques particularités. Dans l'artisanat urbain, les travailleurs n'ont pas la propriété de la terre, mais ils possèdent encore la propriété des instruments de leur travail, et leur savoir-faire pourrait bien être considéré dans ces circonstances comme partie de leur propriété. Car l'instrument ne se prêtant pas aux échanges, il n'était utile qu'à celui qui savait le manier⁷⁴⁹. De cette façon, les travailleurs urbains faisaient, avec ces instruments, l'expérience du rapport à la propriété non plus comme un rapport naturel, mais comme un rapport historique, créé par eux⁷⁵⁰. Cependant, tout comme dans les formes sociales anciennes de production, les individus se trouvaient totalement dépendants d'autres personnes par le biais du système des corporations. Cela supposait le fait que le mode de travail, l'habileté elle-même, étaient transmis de manière héréditaire⁷⁵¹. Ainsi, nous pouvons affirmer que, dans ce système, le travail urbain imite les rapports existant à la campagne et apparaît

trouve clairement exprimée dans les deux dictons français : « *Nulle terre sans seigneur.* » « *L'argent n'a pas de maître* ».

⁷⁴⁷ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 460.

⁷⁴⁸ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 74 : « Transportons-nous maintenant de l'île lumineuse de Robinson dans le sombre Moyen Âge européen. **Au lieu de l'homme indépendant nous trouvons ici tout le monde dépendant**, serfs et seigneurs, vassaux et suzerains, laïques et clercs. Cette dépendance personnelle caractérise aussi bien les rapports sociaux de la production matérielle que toutes les autres sphères de la vie auxquelles elle sert de fondement ».

⁷⁴⁹ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 462 : « D'un côté, on présuppose des procès historiques qui ont placé une masse d'individus d'une même nation, etc., d'abord dans la situation de travailleurs réellement libres, du moins de travailleurs qui le sont *potentiellement* dont la seule propriété est leur puissance de travail et la possibilité de l'échanger contre des valeurs existantes ; des individus en face desquels toutes les conditions objectives de la production se présentent comme *propriété d'autrui*, comme leur *non-propriété*, mais en même temps susceptibles d'être échangées en qualité de valeurs, donc d'être l'objet d'une appropriation par le travail vivant jusqu'à un *certain degré*. De tels procès historiques de dissolution sont tout autant la dissolution des rapports d'appartenance qui attachent le travailleur au terroir et au seigneur maître du terroir, mais qui supposent en fait sa propriété sur les moyens de subsistance — tel est en vérité le procès par lequel il se détache de la terre ; [...] dissolution des rapports corporatifs qui présupposent sa propriété sur l'instrument de travail et le travail lui-même, en tant qu'habileté artisanale déterminée, comme propriété (pas seulement comme source de celle-ci) ».

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 459 : « Etant donné que l'instrument lui-même est déjà produit du travail, donc que l'élément qui constitue la propriété est déjà posé par le travail, la communauté ne peut plus apparaître ici sous sa forme naturelle, comme dans le premier cas — la communauté sur laquelle est fondé ce type de propriété — mais en tant que communauté déjà produite elle-même, engendrée, seconde, produite déjà par le travailleur lui-même ».

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 457 : « L'habileté particulière dans le travail assure aussi la possession de l'instrument, etc., etc. Ensuite, dans une certaine mesure, transmission par héritage du mode de travail avec l'organisation du travail et l'instrument du travail ».

comme « privilège »⁷⁵². Conséquemment, tous ces facteurs limitaient intensément la liberté individuelle dans l'espace urbain médiéval. Car, comme les juristes et les historiens ne l'ignorent guère, l'individu n'héritait pas volontairement de ce travail, mais ce « privilège » lui était imposé comme unique mode de vie possible. De plus, une autre contrainte marquait l'organisation du travail urbain médiéval : la hiérarchie. Au sein de la corporation, tout comme dans la vie féodale, les individus ne jouissaient pas d'un statut égal entre eux. Ils étaient toujours considérés selon leur position interne, étant maîtres ou apprentis, et cela impliquait parmi eux la possession de droits différents – comme le souligne Marx concernant le « fonds de consommation », la masse d'aliments et de matières-premières destinées à la production se trouvant entre les mains du maître⁷⁵³.

Finalement, nous pouvons affirmer avec Marx que toutes les époques historiques antérieures au capitalisme possédaient des conditions sociales qui intégraient les êtres humains de façon organique à une communauté, comme les « maillons » d'une chaîne. C'est pourquoi la conception aristotélicienne selon laquelle l'être humain est un animal politique par nature, que l'État lui-même est une création de la nature, a toujours été présente depuis l'Antiquité jusqu'au Moyen-Âge tardif⁷⁵⁴. En outre, si nous allions chercher les conceptions du monde d'autres sociétés non européennes, asiatiques ou les américaines par exemple, nous verrions qu'elles se font toutes l'écho d'une vision *harmonieuse* du rapport entre individu et communauté⁷⁵⁵. Toutefois, comme nous avons tenu à le souligner dans cet item, toutes les formes sociales de production enchaînaient l'individu étroitement à la communauté, entravant son libre développement et même sa capacité à se percevoir comme être singulier, comme l'a bien souligné Jacob Burckhardt : « Au Moyen Âge les deux faces de la conscience, la face objective et la face subjective, étaient en quelque sorte voilées ; [...] quant à l'homme, il ne se connaissait que comme race, peuple, parti, corporation, famille, ou sous toute autre forme générale et collective »⁷⁵⁶. En résumé, nous pouvons affirmer qu'aussi organique que soit le

⁷⁵² *Ibid.*, p. 207 : « la base du moyen âge, c'est le travail lui-même comme privilège [...] ».

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 457 : « Il est inclus dans les deux formes que l'homme a en sa possession, avant la production, les moyens de consommation nécessaires pour vivre en qualité de producteur — donc pendant sa production, avant l'achèvement de celle-ci. Comme propriétaire foncier, il apparaît directement pourvu du fonds de consommation nécessaire. En qualité de maître-artisan, il a reçu en héritage, gagné, économisé ce fonds et, en tant que compagnon-artisan, il est d'abord apprenti et, là, il ne se présente pas du tout encore comme travailleur proprement dit, autonome, mais il partage, à la mode patriarcale, la nourriture du maître. Quand il est compagnon (véritable), il y a une certaine mise en commun du fonds de consommation possédé par le maître.

⁷⁵⁴ Aristote, *La Politique*, Paris, L'Harmattan, 2021, p. 73 « De là cette conclusion évidente, que l'État est un fait de nature, que naturellement l'homme est un être sociable, et que celui qui reste sauvage par organisation, et non par l'effet du hasard, est certainement, ou un être dégradé, ou un être supérieur à l'espèce humaine ».

⁷⁵⁵ I. Meszáros, *Marx theory of alienation*, op. cit., p. 416.

⁷⁵⁶ J. Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, Nouveau Monde éditions, 2017, p. 117.

rapport entre individu et communauté dans ces sociétés qui ont précédé le capitalisme, les liens intimes de dépendance sociale impliquaient aussi une limite à la liberté, au libre développement de chaque individu. L'individualité humaine proprement dite n'était pas historiquement parvenue à maturité dans ces sociétés qui, comme le déclare Marx, « ont pour base l'immaturité de l'homme individuel – dont l'histoire n'a pas encore coupé, pour ainsi dire, le cordon ombilical qui l'unit à la communauté naturelle d'une tribu primitive »⁷⁵⁷. Nous pouvons même affirmer *cum grano salis* que cette condition faisait de l'individu une chose, une propriété de la communauté elle-même dont il faisait partie. « Ce comportement de propriétaire — non en tant que résultat, mais en tant que présupposé du travail, c'est-à-dire de la production — présuppose une existence déterminée de l'individu comme membre d'une tribu ou d'une communauté (dont il est lui-même la propriété jusqu'à un certain point) »⁷⁵⁸. La critique des droits humains présente dans l'œuvre juvénile de Marx indiquait déjà que cette situation avait changé complètement dans la société moderne. Nous allons voir à partir du prochain item les raisons de ce changement.

II – Égalité, volonté et liberté dans les rapports individuels modernes

Le processus de transformation sociale qui a conduit l'établissement de la vie moderne est l'un des éléments les plus révolutionnaires de toute l'histoire humaine. Pratiquement toutes les sphères de la société ont été radicalement remodelées, de l'art à la technologie, en passant par la religion et le droit. Au cœur de cette série de transformations se trouve la constitution d'un nouveau rapport entre individu et communauté. Dans cet aspect fondamental, les rapports modernes des individus avec le corps social dans lequel ils s'insèrent sont totalement divergents des formes anciennes que nous avons analysées dans l'item précédent, puisque *la libération de l'individu des attaches naturelles qui le liaient à sa communauté* respective s'est réalisée⁷⁵⁹. L'un des plus grands symboles de cette transformation se trouve dans les théories qui se sont

⁷⁵⁷ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 162.

⁷⁵⁸ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 455 : « **Ce comportement de propriétaire — non en tant que résultat, mais en tant que présupposé du travail, c'est-à-dire! de la production — présuppose une existence déterminée de l'individu comme membre d'une tribu ou d'une communauté (dont il est lui-même la propriété jusqu'à un certain point) ».**

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 39. Marx évoque ici l'utilisation esthétique par les idéologues bourgeois d'un « état de nature » afin de fonder leur théorie sociale : « Pas plus que le Contrat social de Rousseau, qui établit par contrat des rapports et des liens entre des sujets indépendants par nature, ne repose sur un tel naturalisme. C'est une apparence, la simple apparence esthétique des petites et grandes robinsonades. Il s'agit en réalité d'une anticipation de la « société civile-bourgeoise » qui se préparait depuis le 16^e siècle et qui, au 18^e, fit des pas de géant vers sa maturité. Dans cette société où règne la libre concurrence, l'individu apparaît détaché des liens naturels, etc., qui font de lui à des époques historiques antérieures un accessoire d'un conglomerat humain déterminé et délimité ».

concentrées sur la réflexion concernant cette transformation, la philosophie politique moderne et l'économie politique. Allant à contre-courant de l'idée aristotélicienne selon laquelle l'homme était naturellement politique ou social, les « scientifiques sociaux » affirmaient que ce qui existe de *naturel* dans l'humanité ce sont les *droits individuels*, les libertés individuelles, alors que les liens sociaux sont interprétés comme quelque chose d'*artificiel*. La liberté individuelle dans le sens d'*isolement* et d'*indépendance* est alors considérée comme étant inhérente à l'être humain, existant dans le passé et prise comme point de départ pour sa théorie⁷⁶⁰.

Nous allons ici développer ce qui est le noyau dur, la *base réelle* des droits humains, et démontrer ce qu'il y a de progressiste dans cette forme moderne de rapports entre individus. Pour une analyse de la « nécessité historique », de la raison d'être des droits humains et de son caractère progressiste, nous allons diviser cet item en deux aspects qui seront travaillés séparément, mais qui ne peuvent être dûment compris qu'en tant que parties d'un ensemble articulées entre elles.

A) Le concept juridique de personne et la forme égalitaire du rapport entre individus.

Le processus de dissolution du féodalisme, marqué par le progrès des forces productives, par le marché mondial et par l'avènement de nouveaux rapports sociaux de production, a consolidé le capitalisme en tant que nouvelle *forme dominante de production*, d'abord en Europe, puis dans le reste du monde. Le capitalisme ne conserve pas les rapports de servitude ou d'esclavage comme étant ses rapports de travail prépondérants. Au contraire, il tient l'abolition de ces relations comme son « premier présupposé »⁷⁶¹. Pour que la

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 39-40 : « Pour les prophètes du 18^e siècle — sur les épaules de qui reposent encore entièrement Smith et Ricardo - cet individu du 18^e siècle, produit, d'une part, de la décomposition des formes de sociétés féodales, d'autre part, des forces productives nouvelles qui se sont développées depuis le 16^e siècle, apparaît comme un idéal dont l'existence remonterait au passé non comme un résultat historique, mais comme le point de départ de l'histoire, parce qu'ils le considèrent comme un individu naturel, conforme à leur représentation de la nature humaine, qui n'aurait pas sa source dans l'histoire, mais qui serait posé par la nature ».

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 425 : « Le premier présupposé, pour commencer, c'est l'abolition du rapport d'esclavage ou de servage. » Le capitalisme pousse ces relations dans des conditions de marginalité, fonctionnant comme une « anomalie » au sein du « système bourgeois » pris dans son ensemble. » (Marx n'a pas ignoré le fait que le développement du mode de production capitaliste a fini par transformer le mode d'exploitation « patriarcal » du travail des esclaves aux États-Unis en un système commercial, ce qui a réduit la qualité de vie des travailleurs réduits en esclavage, de même que leur espérance de vie, laquelle atteint approximativement 7 ans). Voy. K. Marx, *Le capital* (4^{ème} édition), Paris, Editions Sociales, 2016, p. 230 : « Mais, à mesure que l'exportation du coton est devenue un intérêt vital pour ces États, l'écrasement du nègre à la tâche, la consommation de toute son existence consumée en l'espace de sept années de travail, comme c'est le cas en certains endroits, sont devenus le facteur et la norme d'un système à la fois calculateur et bien calculé ». Comme nous l'avons indiqué lors de la première citation du Capital, la quatrième édition allemande est un texte élaboré par Engels à partir de la version française

mercantilisation puisse se renforcer dans ce mode de production, le rapport qu'ont les producteurs directs avec les conditions de production doit être rompu. Les travailleurs doivent cesser d'être considérés comme des choses, comme la « condition inorganique » de la propriété privée⁷⁶². Car la tendance vraiment prédominante dans la société moderne est la *mercantilisation*, laquelle transforme pratiquement tout en marchandise, et tous les êtres humains en acheteurs et vendeurs. Ce rapport d'achat et de vente, cet échange de marchandises, se réalise par le biais d'un *contrat* dans lequel les individus se placent sur un pied d'*égalité*, tous deux se reconnaissant juste comme des « propriétaires privés ». Aucun lien juridique et politique externe les force à cette reconnaissance, tous les contrats seront fondés sur les volontés individuelles des contractants, ayant juste le contenu économique de ce rapport comme déterminant pour sa réalisation.

Pour mettre ces choses en rapport les unes avec les autres à titre de marchandises, leurs gardiens doivent eux-mêmes se mettre en rapport entre eux à titre de personnes dont la volonté habite dans ces choses mêmes, de telle sorte que la volonté de l'un est aussi la volonté de l'autre et que chacun s'approprie la marchandise étrangère en abandonnant la sienne, au moyen d'un acte volontaire commun. Ils doivent donc se reconnaître réciproquement comme propriétaires privés. **Ce rapport juridique, qui a pour forme le contrat, légalement développé ou non, n'est que le rapport des volontés dans lequel se reflète le rapport économique**⁷⁶³.

Cette forme de rapport ne pouvait être généralisée si jamais un individu ne reconnaissait pas l'autre comme son égal. Cela n'est possible qu'à partir du moment où la mercantilisation atteint le travail vivant, lorsque des travailleurs sont employés pour effectuer une activité déterminée et qu'ils assurent leur existence grâce à l'argent qu'ils reçoivent pour leurs services. Il s'agit du *travail salarié*, une relation dans laquelle le salaire devient le moyen de vie du travailleur. Quoique cette relation entre employeurs et employés puisse paraître indifférente, elle révolutionne toute la manière de gérer les relations de production et, par conséquent, la relation entre l'individu et la communauté. Voyons comment.

Pour que la production de biens utiles à la satisfaction des besoins sociaux ait lieu, il faut qu'employé et employeur se rencontrent sur le marché du travail. Sur ce marché, ils se

du Capital, traduite par Joseph Roy et entièrement révisée par Marx, et de la troisième édition allemande préparée par Marx peu avant sa mort. Certains détails présents dans une édition sont absents dans l'autre et, pour cette raison, nous n'avons utilisé la quatrième édition allemande que pour compléter certaines lacunes du texte français.

⁷⁶² K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 425: « Il est tout aussi impossible si la puissance de travail vivante elle-même apparaît comme la propriété de l'autre côté et non, de ce fait, comme quelque chose qui échange. (Cela n'est pas en contradiction avec le fait qu'il peut y avoir esclavage, en certains points, à l'intérieur du système de production bourgeois. Mais cet esclavage n'est alors possible que parce qu'il n'existe pas en d'autres points, et il apparaît comme une anomalie par rapport au système bourgeois lui-même) ».

⁷⁶³ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 167-8.

retrouvent en tant qu'échangeurs, propriétaires privés qui échangent un service (ou temps d'activité) déterminé contre une quantité déterminée d'argent. Comme dans tout rapport d'échange, toute différence personnelle existant entre les participants est abstraite, ils ne se reconnaissent qu'en tant que personnes, partant, comme égaux⁷⁶⁴. Dans *Le Capital*, Marx insiste sur le rôle qu'a eu le christianisme dans la généralisation de cette notion d'égalité entre individus à partir de ce qu'il appelle « culte de l'homme abstrait », déconsidérant ses appartenances à des familles, à des tribus ou même à des nations⁷⁶⁵. Mais revenons à la forme du rapport d'achat et de vente de la force de travail. Il n'existe là aucune différence juridique entre les parties concernées qui oblige le travailleur à travailler gratuitement ou, par exemple, l'employeur à payer plus que la valeur marchande de la force de travail. La seule inégalité de ce rapport peut se trouver entre les objets échangés, où il est possible de reconnaître une différence matérielle, cette différence étant exprimée dans le contrat à travers les formules « *Do ut des, do ut facias ; facio ut des, e facio ut facias* »⁷⁶⁶.

Tel est le premier point qu'il nous fallait souligner en vue d'aborder les rapports économiques typiquement capitalistes. Dans ceux-ci, le contrat entre les individus est la forme la plus généralisée pour garantir les rapports sociaux, c'est la « nouvelle forme de fixité »⁷⁶⁷ pratiquée à cette époque historique. Dans La société capitaliste, tous les individus sont reconnus en tant que personnes, juridiquement égales, et c'est pour cela que l'égalité, comme aspect général de la vie sociale, est l'un des éléments les plus importants de *l'identité moderne*, qui diffère significativement de l'Antiquité classique, dans laquelle les individus étaient définis par leur position concrète et matérielle dans la hiérarchie sociale, généralement comme citoyens ou comme esclaves. Cela veut dire que la généralisation des rapports d'échange a été capable de transformer la conscience quotidienne des individus moyennant l'élévation de l'égalité

⁷⁶⁴ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 203 : « Il n'existe absolument aucune différence entre eux, pour autant qu'on considère la détermination formelle, et cette absence de différence est leur détermination économique, la détermination dans laquelle ils se trouvent les uns à l'égard des autres dans un rapport de commerce ; c'est l'indicateur de leur fonction sociale, ou de la relation sociale qu'ils ont entre eux. Chacun des sujets est un échangeur ; c'est-à-dire que chacun a la même relation sociale envers l'autre que l'autre envers lui. En tant que sujets de l'échange, leur relation est donc celle d'égalité ».

⁷⁶⁵ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 161 : « Le monde religieux n'est que le reflet du monde réel. Une société où le produit du travail prend généralement la forme de marchandise, et où, par conséquent, **le rapport le plus général entre les producteurs consiste à comparer les valeurs de leurs produits**, et, sous cette enveloppe des choses, à comparer les uns aux autres leurs travaux privés à titre de travail humain égal, une telle société trouve dans le **christianisme, avec son culte de l'homme abstrait**, et surtout dans ses types bourgeois, protestantisme, déisme, etc., **le complément religieux le plus convenable** ».

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 584 : « *Do ut des, do ut facias, facio ut des et facio ut facias*. (Je donne pour que tu donnes, je donne pour que tu fasses, je fais pour que tu donnes, je fais pour que tu fasses.) ».

⁷⁶⁷ I. Meszáros, *Marx theory of alienation*, op. cit., p. 35.

humaine au rang de « préjugé populaire »⁷⁶⁸. Telle est la conquête de la modernité que nul ne peut sous-estimer, car en généralisant le concept d'égalité humaine à travers l'échange de marchandises, la sociabilité moderne impose que, formellement du moins, les individus ne puissent pas régresser à la condition de choses et crée un ordre politique qui traite tous les individus comme égaux. Dans le sens politique, l'élaboration du concept de *nature humaine* par les philosophes jurnaturalistes (utilisé postérieurement par les économistes politiques) a joué un rôle fondamental dans l'idéalisation de cet État égalitaire opposé à l'ordre féodal. Marx a mis en évidence la corrélation entre ces aspects économiques dans les rapports entre individus modernes et les aspects politiques à travers les droits de l'homme. « L'économiste national – de même que la politique dans ses *droits de l'homme* – réduit tout à l'homme, c'est-à-dire à l'individu, duquel il supprime toute détermination pour le fixer comme capitaliste ou comme travailleur »⁷⁶⁹

Il est possible de démontrer l'importance de cette conquête pour Marx à partir de sa participation en tant que journaliste lors de la guerre civile américaine, quand il a combattu vivement cette tendance des colonies capitalistes à soumettre des individus à l'esclavage⁷⁷⁰. Marx s'est opposé radicalement depuis le début du conflit à la classe des propriétaires terriens du sud des États-Unis, démontrant que l'origine du conflit résidait dans la tentative de ce groupe d'élargir ce mode de production vers d'autres territoires au Nord. Le penseur allemand estimait que c'était là une question cruciale non seulement pour le territoire américain, mais pour l'humanité en général, puisque les demandes émancipatrices de la classe travailleuse ne pouvaient pas aller de l'avant sans ce *gain de conscience* que représente le traitement égalitaire entre les individus. Sa thèse a été confirmée après la victoire des forces du Nord, puisque même sans l'élimination de la discrimination raciale⁷⁷¹, la classe travailleuse américaine a après la guerre civile eu la possibilité de s'organiser et de lutter pour sa liberté.

Dans les États-Unis du nord de l'Amérique, **toute velléité d'indépendance de la part des ouvriers est restée paralysée aussi longtemps que l'esclavage souillait une partie du sol de la République. Le travail sous peau blanche ne peut s'émanciper là où le travail sous peau noire est stigmatisé et flétri. Mais la mort de l'esclavage fit éclore**

⁷⁶⁸ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 138-9: « Le secret de l'expression de la valeur, l'égalité et l'équivalence de tous les travaux, parce que et en tant qu'ils sont du travail humain, ne peut être déchiffré que lorsque l'idée de l'égalité humaine a déjà acquis la ténacité d'un préjugé populaire. Mais ceci n'a lieu que dans une société où la forme marchandise est devenue la forme générale des produits du travail, où par conséquent le rapport des hommes entre eux comme producteurs et échangistes de marchandises est le rapport social dominant ».

⁷⁶⁹ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 188.

⁷⁷⁰ Pour une analyse globale de la relation de Marx avec la guerre civile américaine, y compris avec Abraham Lincoln, voy. K. Marx, *Une révolution inachevée : Sécession, guerre civile, esclavage et émancipation aux États-Unis*, Paris, Syllepse, 2012.

⁷⁷¹ Nous verrons l'importance de cet aspect pour notre auteur dans le titre suivant.

immédiatement une vie nouvelle. Le premier fruit de la guerre fut l'agitation des huit heures, qui courut, avec les bottes de sept lieues de la locomotive, de l'océan Atlantique à l'océan Pacifique, depuis la Nouvelle-Angleterre jusqu'en Californie⁷⁷².

Avant tout, donc, la généralisation des rapports d'échange produit une existence humaine où les individus se reconnaissent les uns les autres en tant que personnes, juridiquement égales. Cette nouvelle façon d'établir des relations confère une nouvelle qualité à l'identité moderne, à travers un long processus qui n'a pas été achevé même à la fin de la vie de Marx (il suffit de mentionner l'affaire Dreyfus). La vie humaine est de plus en plus socialisée, l'individu devient capable de se reconnaître en tant que sujet de droits, ce qui signifie une conquête énorme pour la condition humaine.

B) Travail libre et liberté individuelle

Cette égalité humaine est la base de deux autres facteurs essentiels à la compréhension des raisons qui ont amené Marx à considérer que les droits de l'homme constituent un progrès de la liberté individuelle représenté dans les droits humains. Prenons la division sociale du travail comme point de départ de cette discussion. Dans les formes sociales de production qui ont précédé le capitalisme, les différentes branches de l'activité humaine étaient subordonnées à un plan et à une autorité fondée sur quelque coutume, tradition ou lien personnel, afin de satisfaire les besoins communautaires. Mais dans le mode moderne de production, les individus réalisent un acte fondamentalement économique. Lorsque deux personnes ou plus se « rencontrent sur le marché » pour échanger une marchandise quelconque, elles le font uniquement parce que chaque pôle de la relation a un *besoin différent* qu'il cherche à satisfaire. Aucune relation politique ne les y oblige. L'employé a besoin d'argent, et l'employeur a besoin de quelqu'un pour travailler dans son entreprise. C'est cette diversité sociale des individus, de leurs besoins et propriétés, qui les place dans ces rapports d'échange⁷⁷³. L'intégration entre individus a donc lieu sans coercition politique ou culturelle, elle apparaît comme une masse d'actes libres de plusieurs sujets juridiquement égaux.

En vertu de la reconnaissance de cette égalité, de l'inexistence de supériorité personnelle, aucun individu ne se place dans ce rapport comme capable de s'approprier l'argent,

⁷⁷² K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 383.

⁷⁷³ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 205: « Dans la mesure où, désormais, cette différence naturelle des individus et de leurs marchandises [...] constitue le motif de l'intégration de ces individus, de leur relation sociale comme échangistes, dans laquelle leur égalité est présupposée et vérifiée [...] ».

la marchandise ou le travail d'un autre individu par la force. Ils se traitent comme propriétaires privés⁷⁷⁴. De sorte que tout échange de marchandises a toujours lieu comme une cession volontaire (un acte de volonté) de ses propriétés en échange de la propriété d'autrui. Marx affirme que cette relation intime entre liberté individuelle juridiquement reconnue et rapport d'échange peut déjà être constaté dans les normes du droit romain développées au milieu de la dissolution de la communauté romaine. Marx déclare que l'essor du commerce qui s'est produite à cette époque a eu besoin de développer les déterminations fondamentales de la « *personne juridique* » de manière négative, à partir, par exemple, de la disposition selon laquelle le serf ne peut rien acquérir par l'échange. Selon l'auteur, cela s'observe dans le *corpus iuris civilis*⁷⁷⁵.

De cette façon, selon Marx, ce droit romain a anticipé le « droit de la société industrielle »⁷⁷⁶. Cette importance de l'échange pour la liberté individuelle capitaliste a été l'une des idées les plus importantes que Marx a développées à partir de l'étude des formes sociales prémodernes⁷⁷⁷. Ces déterminations de l'« individu de l'échange » ou de la personne juridique, constituent précisément le noyau des droits humains.

Non seulement donc l'égalité et la liberté sont respectées dans l'échange qui repose sur des valeurs d'échange, mais **l'échange de valeurs d'échange est la base réelle qui produit toute égalité et toute liberté**. En tant qu'idées pures, elles n'en sont que des expressions idéalisées ; **en tant qu'elles se développent en relations juridiques, politiques et sociales, elles ne sont que cette base à une autre puissance**⁷⁷⁸.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, *idem.* : « Bien que l'individu A ressente le besoin de la marchandise de l'individu B, il ne s'en empare pas par la force, ni vice versa, mais ils se reconnaissent réciproquement comme propriétaires, comme personnes, dont les volontés pénètrent les marchandises ».

⁷⁷⁵ Marx fait référence à l'ensemble des textes *Institutiones*, une partie du *Corpus Iuris Civilis* au sein desquels sont présentés dans ses I, 8, 1: « *quodcumque per servum acquiritur, id domino acquiritur* » [toujours ce qui est acquis par l'esclave l'est pour son maître]; et II, 9, 3: « *Ipse enim servus, qui in potestate alterius est, nihil suum habere potest* » [Car l'esclave lui-même, qui est au pouvoir d'un autre, ne peut posséder aucun bien].

⁷⁷⁶ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, *op. cit.*, p. 189 : « C'est pourquoi, dans le droit romain, le servus est correctement défini comme quelqu'un qui ne peut pas acquérir de bien par l'échange (cf. *Institutiones*). Et il est tout aussi évident que ce droit, bien qu'il corresponde à une situation sociale dans laquelle l'échange n'était nullement développé, a pu pourtant développer, dans la mesure même du cercle bien déterminé où cet échange s'était quand même développé, ses déterminations de la personne juridique, précisément celles de l'individu de l'échange, et ainsi anticiper (du point de vue des déterminations fondamentales) le droit de la société industrielle ; et surtout qu'il dut être imposé contre le moyen âge comme droit de la société bourgeoise montante. Mais son développement correspond lui-même aussi complètement à la dissolution de la communauté romaine ».

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 455 : « L'homme commence seulement à s'individualiser par le procès historique. Il apparaît à l'origine comme être générique, être tribal, animal de troupeau — mais nullement comme un *zoon politikon* au sens politique. L'échange lui-même est un moyen essentiel de cette individualisation. Il rend superflu le système du troupeau et le dissout ».

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 207.

Pour l'auteur, l'élargissement de la sphère de la circulation mercantile, développée à peine de manière naissante dans les sociétés précapitalistes, a généralisé la liberté et l'égalité dans le quotidien. Avant d'être des idées, elles sont d'abord des faits de la vie moderne, exprimés dans la pratique des rapports quotidiens d'échanges de marchandises réalisés par tous les individus. L'acheteur tout comme le vendeur se présentent sur le marché en tant que propriétaires de marchandises, donc juridiquement égaux, et n'échangent leurs marchandises qu'à partir d'un acte libre de volonté. Pour cette raison, le rapport d'échange est considéré par Marx comme la « base réelle » de ces idées qui sont restées marquées dans l'histoire par l'héritage de la grande Révolution française avec les déclarations des droits de l'homme et du citoyen.

Revenons à présent à la question de la production matérielle. Contrairement aux formes prémodernes dans lesquelles la personne du travailleur pouvait être considérée comme une « propriété communautaire » ou comme une « condition inorganique » du processus de travail. Le travailleur se rapporte, dans la société capitaliste, à sa propre capacité de travail en tant que propriété⁷⁷⁹. Nous constatons ici, avant tout, un progrès émancipateur dans la *forme* dont les travailleurs adhèrent au processus de travail ; car, dans la sociabilité moderne, les travailleurs ne se soumettent au processus de travail que par l'expression libre de leur volonté. Dans ce prétendu « travail libre » (en comparaison avec le travail servile ou esclave), le travailleur ne se soumet pas à son employeur en raison d'un quelconque rapport personnel ou politique, puisque la vente de sa force de travail est un rapport qui a une forme et un contenu essentiellement économiques⁷⁸⁰. Une condition particulière pour que cette soumission continue d'être considérée comme un acte de liberté est que le travailleur vende sa capacité de travail pour une période déterminée, car s'il la vendait une fois pour toutes, en bloc, il passerait « d'homme libre à esclave, de possesseur de biens à marchandise »⁷⁸¹. Suivant ces présupposés, les contrats qui formalisent l'obligation du salarié de travailler pour un capitaliste non seulement respectent, mais expriment la liberté moderne et les droits de l'homme. Comme le réaffirme Marx dans un paragraphe emblématique du Capital :

La sphère de la circulation des marchandises, où s'accomplissent la vente et l'achat de la force de travail, est en réalité un véritable Eden des droits naturels de l'homme et

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 425 : « La puissance de travail vivant s'appartient à elle-même et dispose, par la voie de l'échange, de la manifestation de sa propre force. Les deux côtés se font face en tant que personnes ».

⁷⁸⁰ *L'argent n'a pas de maître* dit le proverbe français qui exprime l'impersonnalité des relations capitalistes.

⁷⁸¹ K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 139 : « Pour que ce rapport persiste, il faut que le propriétaire de la force de travail ne la vende jamais que pour un temps déterminé, car s'il la vend en bloc, une fois pour toutes, il se vend lui-même, et de libre qu'il était se fait esclave, de marchand, marchandise. S'il veut maintenir sa personnalité, il ne doit mettre sa force de travail que temporairement à la disposition de l'acheteur, de telle sorte qu'en l'aliénant il ne renonce pas pour cela à sa propriété sur elle ».

du citoyen. Ce qui y règne seul, c'est Liberté, Égalité, Propriété et Bentham. Liberté ! car ni l'acheteur ni le vendeur d'une marchandise, n'agissent par contrainte ; au contraire ils ne sont déterminés que par leur libre arbitre. Ils passent contrat ensemble en qualité de personnes libres et possédant les mêmes droits. Le contrat est le libre produit dans lequel leurs volontés se donnent une expression juridique commune. Égalité ! car ils n'entrent en rapport l'un avec l'autre qu'à titre de possesseurs de marchandise, et ils échangent équivalent contre équivalent. Propriété ! car chacun ne dispose que de ce qui lui appartient⁷⁸².

L'avancée de la liberté individuelle exprimée par ce qui est appelé « travail libre » (en comparaison avec le travail servile ou esclave) concerne, par conséquent, la *forme* de soumission volontaire du travailleur au capitaliste. En outre, l'ordre des droits de l'homme contribue à l'augmentation du champ de la liberté humaine en ce qui concerne le *contenu* du rapport de l'individu avec son activité. Tenant compte du second aspect de la question de la liberté présentée par nous dans ce travail, l'aspect *essentiellement négatif* de la liberté ou du pouvoir d'interférence d'un individu dans la vie d'un autre, nous pouvons démontrer que le travail salarié contribue à une expansion de l' « **espace de choix, d'arbitre** »⁷⁸³.

Nous voulons revenir sur la réflexion concernant l'aspect matériel de la division du travail. Il a été déjà démontré comment, dans les sociétés prémodernes, il existait une division rigide du travail, qui même dans la vie urbaine médiévale s'est perpétuée avec la transmission héréditaire des métiers. L'être humain avait son destin individuel tracé d'une façon implacable selon sa position de naissance. L'individu ne pouvait pas suivre une direction différente de celle qui lui était dictée par la communauté, car il n'avait pas encore atteint sa pleine maturité. Dans la vie moderne, à l'inverse, la force motrice prédominante est l'intérêt privé. Si une activité cesse de lui paraître intéressante, l'individu peut en choisir une autre possible comme moyen de vie. L'être humain singulier fait l'expérience de sa vie collective comme d'une contingence dans sa vie individuelle et non plus comme sa fin. L'individu cesse d'être un « maillon » de la communauté pour expérimenter son existence comme une fin en soi⁷⁸⁴. Autrement dit, contrairement à une vie sociale déterminée par la propriété communautaire qui était antérieure à l'individu, toutes les connexions sociales modernes apparaissent comme tissées à partir

⁷⁸² *Ibid.*, p. 273-4.

⁷⁸³ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 381: « L'ouvrier la vend à un capitaliste particulier, face à qui, en tant qu'individu, il se présente comme quelqu'un d'indépendant. Il est clair qu'il ne s'agit pas là de son rapport à l'existence du capital en tant que capital, c.-à-d. à la classe des capitalistes. Simplement, en ce qui concerne la personne singulière, effective, il lui est ainsi laissé un large champ de choix, d'arbitraire, et donc de liberté formelle ».

⁷⁸⁴ C'est pourquoi Marx complète ironiquement la dernière citation sur les droits de l'homme et les échanges commerciaux par un commentaire sur l'utilitarisme de Jeremy Bentham : « Bentham ! car pour chacun d'eux il ne s'agit que de lui-même. La seule force qui les mette en présence et en rapport est celle de leur égoïsme, de leur profit particulier, de leurs intérêts privés ». *Ibid.*, *idem*.

d'actes d'échange individuels. L'ordre social est transformé en ordre de l'individu, renversant le « servage » et la « hiérarchie corporative »⁷⁸⁵ et toute résistance opposée par quelque autre système social. Cette transformation radicale dans le *mode* et dans la *finalité* au sein desquels se placent les individus par rapport à la société capitaliste explicite la base réelle reconnue par les révolutionnaires français dans le concept de liberté figurant dans les déclarations des droits de l'homme et du citoyen.

En bref, nous pouvons prouver à partir de ce moment de notre raisonnement que Marx va au-delà de son texte de jeunesse *Sur la question juive* en ce qui concerne la problématique des droits de l'homme. Nous n'affirmons pas qu'il y ait une position contraire à ce qui a été énoncé dans ce texte-là, mais plutôt que ses études critiques des rapports économiques modernes l'ont rendu capable de comprendre la *nécessité historique*, la genèse des idéaux de liberté et d'égalité proclamés dans la Révolution française de 1789. Dans sa polémique contre Bruno Bauer, Marx explique les droits de l'homme comme le résultat de l'« émancipation politique » : la « constitution de l'Etat politique et la désagrégation de la société civile en *individus* indépendants – dont le rapport a pour base le *droit*, [...] s'accomplissent en un seul et même acte »⁷⁸⁶. Dans cette perspective, il concevait que ce nouveau rapport entre individus, fruit de la modernité, se réalisait à peine comme un « acte » révolutionnaire qui mettait un terme à l'ordre des privilèges. Dans sa maturité, Marx va au-delà du signalement du lien entre ces formes juridiques et la sphère des intérêts matériels ; il démontre comment les rapports économiques modernes contiennent déjà en soi ces aspects d'égalité et de liberté, et est en mesure d'expliquer leur genèse de façon historique. Telle serait la particularité de sa méthode matérialiste d'investigation des phénomènes idéaux, comme il l'a déclaré dans une note du *Capital* : « Il est en effet bien plus facile de trouver par l'analyse, le contenu, le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions que de faire voir par une voie inverse comment les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée »⁷⁸⁷.

En 1843 et début 1844, moment de la rédaction de ses articles pour les *Annales Franco-Allemandes*, Marx avait fini de formuler sa critique du principe de la représentation de Hegel,

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 717 : « Quant au travailleur, au producteur immédiat, pour pouvoir disposer de sa propre personne, il lui fallait d'abord cesser d'être attaché à la glèbe ou d'être inféodé à une autre personne ; il ne pouvait non plus devenir libre vendeur de travail, apportant sa marchandise partout où elle trouve un marché, sans avoir échappé au régime des corporations, avec leurs maîtrises, leurs jurandes, leurs lois d'apprentissage, etc. Le mouvement historique qui convertit les producteurs en salariés se présente donc comme leur affranchissement du servage et de la hiérarchie corporative ».

⁷⁸⁶ K. Marx, *Sur la question juive* (1843), in *œuvres complètes, tome III – Philosophie*, op. cit., p. 372.

⁷⁸⁷ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 463.

et par ce cheminement il avait découvert que l'État n'est pas l'ordinateur de la vie sociale, mais qu'il est plutôt déterminé par les « conditions matérielles de la vie »⁷⁸⁸. De cette façon, la limite majeure de la critique du premier Marx au sujet des droits de l'homme est qu'il est juste parvenu à découvrir le noyau terrestre, c'est-à-dire son rapport avec le monde politique et économique, sans toutefois comprendre le mode de production moderne dans sa genèse et son mode de fonctionnement. En s'appuyant uniquement sur des catégories telles que « intérêts égoïstes », « argent », « particularité » ; Marx était loin de comprendre aussi les droits humains en tant que totalité et il estimait que le grand progrès qu'ils représentaient se rapportait essentiellement à leurs aspects étatiques : le dépassement de l'état du souverain⁷⁸⁹. Quant au corpus théorique appelé « Critique de l'économie politique », le progrès apporté par les droits de l'homme se présentait dans l'équivalence de leur traitement déjà dans la vie civile et dans la correspondante prise de conscience de l'égalité humaine universelle, en plus de la généralisation de la volonté pour la vie économique des travailleurs, les libérant de toutes les contraintes communautaires qui étaient présentes dans la société prémoderne. Le champ des possibilités des individus s'élargit et l'individu lui-même cesse de se définir *a priori* à partir de sa fonction communautaire pour faire l'expérience de sa vie individuelle comme une fin en soi.

Si dans *Sur la question juive* Marx travaille toujours sur le rapport entre droits humains et État politique, dans son œuvre de maturité l'analyse des droits humains se développe à partir de la vie civile. En fait, les droits de l'homme consistent alors principalement dans l'établissement d'une société dynamisée par les échanges mercantiles, dans lesquels tous les individus qui la composent sont considérés juridiquement comme des personnes. Ils expriment précisément le fonctionnement de la sphère de la circulation de marchandises, comme l'a dit Marx dans *Le Capital* : « La sphère de la circulation des marchandises, où s'accomplissent la vente et l'achat de la force de travail, est en réalité un véritable Eden des droits naturels de

⁷⁸⁸ K. Marx, *Critique de l'économie politique*, (1859) in *œuvres complètes*, tome I – *Economie*, p. 272.

⁷⁸⁹ K. Marx, *Sur la question juive* (1843), in *œuvres complètes*, tome III – *Philosophie*, op. cit., p. 371 : « La révolution politique qui renversa ce pouvoir souverain et promut les affaires de l'État au rang d'affaires du peuple, qui constitua l'État politique en affaire *générale*, c'est-à-dire en État réel, brisa nécessairement tous les ordres, corporations, jurandes, privilèges, qui étaient autant d'expressions de la séparation du peuple d'avec la communauté. Ainsi la révolution politique *supprima le caractère politique de la société civile*. Elle fit éclater la société civile en ses éléments simples, d'une part les individus, d'autre part les *éléments matériels et Spirituels* qui forment la substance vitale de la situation civile de ces individus. Elle déchaîna l'esprit politique qui semblait s'être fragmenté, décomposé, dispersé dans les divers culs-de-sac de la société féodale ; elle réunit les fragments épars de l'esprit politique, le libéra de la confusion avec la vie civile et le constitua en sphère de la communauté, de l'affaire *générale* du peuple dans l'indépendance idéale par rapport à ces éléments *particuliers* de la vie civile. Telles activités *déterminées*, telles situations spécifiques de la vie déclineront jusqu'à n'avoir plus qu'une importance purement individuelle. Elles ne formeront plus la relation générale de l'individu au tout de l'État. L'affaire publique comme telle devint au contraire l'affaire générale de chaque individu, et la fonction politique la fonction générale de chacun ».

l'homme et du citoyen »⁷⁹⁰. Ainsi, les droits humains, dans son œuvre de maturité, apparaissent de manière indépendante des droits politiques, appelés dans la déclaration de 1789 « droits du citoyen ». Cela n'implique pas un quelconque dédain de Marx envers les droits politiques et les libertés civiles, bien au contraire ; mais exprime le fait que l'analyse historique du XIXe siècle a démontré que cet ensemble de droits était extrêmement instable, tant à cause du changement des régimes politiques européens causé par les révolutions, que par les changements de situations internes dans différents arrangements politiques. De même, en termes de progrès politique moderne, Marx ne lie la figure des droits de l'homme à aucun type de liberté civile, car il remarque aussi que, même dans les moments où les libertés civiles ont été complètement supprimées, les droits de l'homme en tant que liberté et égalité contractuelle ont continué à fonctionner. Nous reviendrons sur cette instabilité politique et juridique dans la prochaine section, mais ce qui doit être clair ici c'est que Marx trouve la raison d'être des droits de l'homme dans la généralisation des rapports mercantiles, dans une société dont la dynamique est structurée par l'échange de marchandises. Il trouve l'égalité et la liberté dans la propre constitution ontologique des rapports d'échange mercantile, et affirme que les idées juridiques et politiques modernes dérivent de cette constitution elle-même⁷⁹¹. À partir de toutes ces réflexions, nous pouvons résumer provisoirement en disant que, dans l'œuvre de maturité de Marx, le « noyau » des dits « droits naturels de l'homme »⁷⁹² et, conséquemment, la sociabilité moderne, doivent être trouvés dans le fonctionnement de ce système d'échanges mercantiles. L'« individu de l'échange »⁷⁹³ est la cellule capitale de toute forme d'État démocratique. C'est à partir de ce concept que les communautés en général – et aussi les « associations politiques » – se justifient dans la modernité. À ce moment de l'histoire, les droits de l'homme, tels que conçus par Marx, constituent le concept le plus abstrait du droit, la cellule élémentaire de tout système juridique.

III. Le développement des forces productives et des individus

Ayant démontré l'immense révolution qu'a apporté le droit moderne pour les individus, nous devons à présent nous concentrer sur les impacts de cette transformation dans l'économie capitaliste. Comme l'a si bien exposé l'historien britannique Perry Anderson dans son étude sur les formes précapitalistes de production, beaucoup de penseurs marxistes ont mal interprété le

⁷⁹⁰ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 273-4.

⁷⁹¹ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 207.

⁷⁹² K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 463.

⁷⁹³ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 189.

rapport entre « forces productives » et « rapports de production », créant une théorie mécaniciste de l'histoire. Ces penseurs prétendaient que les transitions entre les différentes sociétés étaient menées par une avancée de la technologie qui détruisait, par elle-même, les anciennes dynamiques entre les individus sociaux. Selon Anderson, la réflexion marxienne indique une direction inverse, suggérant que la transition du féodalisme vers le capitalisme n'a pas été d'abord déterminée par le progrès technologique ; bien au contraire, ce sont les changements dans les rapports sociaux de production qui ont rendu possible ce développement des forces productives⁷⁹⁴. Dans ce sens, la pensée de Marx nous permet de penser que les droits humains, tels qu'ils ont été définis précédemment, ont favorisé une avancée énorme en matière de liberté humaine dans de multiples aspects.

L'avancée des forces productives peut être mise en lien avec l'extension de la liberté de contracter, principalement celle de l'achat-vente, et le développement du marché mondial. Pour mieux comprendre ce sujet, il faut revenir à la question de la division du travail. Parce qu'il est formé par les « producteurs privés autonomes », le marché mondial est étranger à toute forme de planification consciente de la production, à une « réglementation sociale du processus de production »⁷⁹⁵. L'histoire des relations internationales est capable de révéler comment la concurrence entre les acteurs économiques des diverses nations a suscité des activités extrêmement démesurées en termes productifs.⁷⁹⁶ Aucune autorité politique ou religieuse n'est en mesure de déterminer combien chaque producteur privé individuel doit produire, aucun plan général ne peut être exécuté par l'ensemble de l'humanité (c'est exceptionnellement le cas à

⁷⁹⁴ P. Anderson, *Les passages de l'antiquité au féodalisme*, Paris, François Maspero, 1977, p. 221 : « En effet, l'une des conclusions les plus importantes que nous fournit l'examen du grand effondrement du système féodal européen, c'est que, contrairement à des thèses répandues parmi les marxistes, la « figure » caractéristique d'une crise dans un mode de production n'est pas que des forces de production (économiques) vigoureuses font une percée triomphale à travers des rapports de production (sociaux) rétrogrades et établissent instantanément sur leurs ruines une productivité plus forte et une société plus avancée. Au contraire, les forces de production ont surtout tendance à marquer le pas et à reculer à l'intérieur des rapports de production existants ; ceux-ci doivent donc être révisés et modifiés de fond en comble avant que de nouvelles forces de production puissent être créées et combinées pour former un mode de production nouveau globalement. En d'autres termes, les rapports de production changent généralement avant les forces de production dans les époques de transition et non l'inverse ».

⁷⁹⁵ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 447 : « La division sociale du travail met en face les uns des autres des producteurs indépendants qui ne reconnaissent en fait d'autorité que celle de la concurrence, d'autre force que la pression exercée sur eux par leurs intérêts réciproques, de même que dans le règne animal la guerre de tous contre tous, *bellum omnium contra omnes*, entretient plus ou moins les conditions d'existence de toutes les espèces. Et cette Conscience bourgeoise qui exalte la division manufacturière du travail, la condamnation à perpétuité du travailleur à une opération de détail et sa subordination passive au capitaliste, elle pousse des hauts cris et se pâme quand on parle de contrôle, de réglementation sociale du procès de production ! Elle dénonce toute tentative de ce genre comme une attaque contre les droits de la Propriété, de la Liberté, du Génie du capitaliste ».

⁷⁹⁶ Un exemple significatif est la destruction de centaines de tonnes de café au Brésil à partir de 1929, principal produit de l'économie brésilienne à l'époque. Sur ce phénomène et sa logique économique, voy. C. Furtado, *La formation économique du Brésil de l'époque coloniale aux temps modernes*, Paris, Publisud, 1998.

l'échelle d'une nation). L'articulation de la production de biens et de la nécessité sociale se produit de manière *spontanée et hasardeuse*⁷⁹⁷ à travers divers accords de volontés libres matérialisés par des contrats d'achat-vente. La libre circulation et production de biens et services atteint un niveau sans précédent dans toute l'histoire de l'humanité. C'est pourquoi toute « tentative » de contrôler cette « anarchie de la division sociale du travail » est vécue directement par les producteurs comme une « attaque contre les droits de la Propriété, de la Liberté, du Génie du capitaliste »⁷⁹⁸.

A) Le développement des forces productives

L'organisation de la production caractérisée par le « travail libre », celui-ci étant vendu volontairement par une « personne », a réussi à vaincre les restrictions féodales et à mettre en place certaines tendances progressistes qui vont se répercuter dans le champ de la liberté humaine. La tendance la plus centrale de ces transformations progressistes engendrées par le capital peut être nommée comme la « *socialisation de la production* ». Il s'agit de la capacité de la production globale capitaliste à connecter massivement les individus au sein d'un même métabolisme social, intégrant la quasi-totalité de la population dans le marché mondial⁷⁹⁹. De plus, ce n'est qu'à partir de la maîtrise du mode de production capitaliste que la *connaissance scientifique* a pu être à ce point mobilisée dans le monde du travail. Marx affirme que le système capitaliste, contrairement à tous les systèmes antérieurs, possède une dynamique capable de révolutionner sa base technique et de développer ses forces productives continuellement⁸⁰⁰ —et, ainsi, de réduire les barrières naturelles qui limitent l'humanité. Certains facteurs présents dans l'histoire moderne ont convaincu Marx de ce « rôle révolutionnaire » du capitalisme dans la vie

⁷⁹⁷ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 194 : « L'organisme social de production, dont les membres disjoints — *membra disjecta* — naissent de la division du travail, porte l'empreinte de la spontanéité et du hasard, que l'on considère ou les fonctions mêmes de ses membres ou leurs rapports de proportionnalité ».

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 447.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 787 : « Corrélativement à cette centralisation, a l'expropriation du grand nombre des capitalistes par le petit, se développent sur une échelle toujours croissante l'application de la science à la technique, l'exploitation de la terre, avec méthode et ensemble, la transformation de l'outil en instruments puissants seulement par l'usage commun, partant l'économie des moyens de production. L'entrelacement de tous les peuples dans le réseau du marché universel, d'où le caractère international imprimé au régime capitaliste. »

⁸⁰⁰ K. Marx, *Manifeste Communiste* (1848) in œuvres complètes, tome I – Économie, Paris, NRF-Gallimard, 1963, p. 164-5 : « La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production, donc les rapports de production, donc l'ensemble des conditions sociales. Au contraire, la première condition d'existence de toutes les classes industrielles antérieures était de conserver inchangé l'ancien mode de production. Ce qui distingue l'époque bourgeoise de toutes les précédentes, c'est le bouleversement incessant de la production, l'ébranlement continu de toutes les institutions sociales, bref la permanence de l'instabilité et du mouvement. Tous les rapports sociaux immobilisés dans la rouille, avec leur cortège d'idées et d'opinions admises et vénérées, se dissolvent ; ceux qui les remplacent vieillissent avant même de se scléroser. Tout ce qui était solide, bien établi, se volatilise, tout ce qui était sacré se trouve profané, et à la fin les hommes sont forcés de considérer d'un oeil détrompé la place qu'ils tiennent dans la vie, et leurs rapports mutuels ».

sociale, les quatre plus important étant : le caractère cosmopolite de l'argent ; la « coopération simple » ; la « division manufacturière du travail » et la « grande industrie ». Nous souhaitons montrer que ces quatre facteurs présupposent un ordre fondé sur les droits de l'homme tel qu'il a été compris par Marx.

Commençons par la coopération simple. En quoi consiste ce phénomène ? Selon Marx , la coopération simple est une altération dans le mode de production qui institue la forme de travail où « plusieurs travailleurs fonctionnent ensemble en vue d'un but commun dans le même procès de production ou dans des procès différents mais connexes »⁸⁰¹. Il s'agit du travail conjoint de plusieurs travailleurs pour une seule tâche. L'objectif n'est pas de présenter les innombrables facteurs de la coopération qui favorisent une augmentation du pouvoir productif de l'activité. Nous insisterons plutôt sur ce que la coopération permet : en créant une *force de travail collective*, elle permet de transcender les limitations de chaque être pris individuellement et ainsi d'augmenter la capacité productive de l'ensemble des travailleurs. Les tâches qui auparavant se révélaient impossibles ou incertaines à cause des limites de la force de travail d'un seul être humain sont résolues par la création de cette « force sociale du travail »⁸⁰².

L'intime rapport de cette forme de travail avec les droits de l'homme se voit à travers l'histoire : avant l'émergence du mode de production capitaliste sur le continent européen, la vie productive se fondait principalement sur la petite économie paysanne et dans l'exercice indépendant des métiers, contrôlés par les corporations⁸⁰³. Même en prenant en compte les processus coopératifs de travail, le fonctionnement de la coopération productive de l'époque médiévale (ainsi que dans les civilisations nomade, égyptienne, asiatique et étrusque) diffère

⁸⁰¹ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 411.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 415 : « Comparée à une somme égale de journées de travail individuelles et isolées, la journée de travail combinée rend plus de valeurs d'usage et diminue ainsi le temps nécessaire pour obtenir l'effet voulu. Que la journée de travail combinée acquière cette productivité supérieure en multipliant la puissance mécanique du travail, en étendant son action dans l'espace ou en resserrant le champ de production par rapport à son échelle, en mobilisant aux moments critiques de grandes quantités de travail, en développant l'émulation, en excitant les esprits animaux, en imprimant aux efforts uniformes de plusieurs ouvriers soit le cachet de la multiformité, soit celui de la continuité, en exécutant simultanément des opérations diverses, en économisant des instruments par leur consommation en commun, ou en communiquant aux travaux individuels le caractère de travail moyen ; la force productive spécifique de la journée combinée est une force sociale du travail ou une force du travail social. Elle naît de la coopération elle-même. En agissant conjointement avec d'autres dans un but commun et d'après un plan concerté, le travailleur efface les bornes de son individualité et développe sa puissance comme espèce ».

⁸⁰³ Produisant pour la consommation locale, ces travailleurs ou petits maîtres avaient pour seul objectif de faire vivre la communauté et n'avaient pas besoin d'augmenter leur productivité car il n'y avait pas un marché consommateur en expansion. De plus, les guildes étaient structurées sur le principe de l'autorité des maîtres, qui traitaient leurs apprentis de manière totalement inégalitaire et obéissaient à une extrême rigidité en matière de transmission des techniques et des savoirs. *Ibid.*, p. 422 : « La petite culture et le métier indépendant qui tous deux forment en partie la base du mode de production féodal [...] ».

radicalement de ce que l'on peut trouver dans le mode de production capitaliste⁸⁰⁴. Alors que ces formes prémodernes avaient une grande limite de développement par les rapports de production contenus en elles, la « coopération capitaliste » a pu s'élargir dans toutes les sphères de la production matérielle. La production capitaliste elle-même s'est développée à partir de la coopération, elle est l'un de ses éléments fondamentaux, qui s'est renforcée pour s'opposer aux formes féodales de production.

Le développement, aussi bien de la production capitaliste que de la coopération en soi, dépendait de la réunion de plusieurs travailleurs dans un même processus de travail, ce qui n'a été obtenu qu'à travers *la vente contractuelle de leur capacité de travail*, c'est-à-dire, du « travail salarié libre », contrairement aux régulations corporatives.

L'emploi sporadique de la coopération sur une grande échelle, dans l'Antiquité, le Moyen Âge et les colonies modernes, se fonde sur des rapports immédiats de domination et de servitude, généralement sur l'esclavage. **Sa forme capitaliste présuppose au contraire le travailleur libre, vendeur de sa force.** Dans l'histoire, elle se développe en opposition avec la petite culture des paysans et l'exercice indépendant des métiers, que ceux-ci possèdent ou non la forme corporative. En face d'eux la coopération capitaliste n'apparaît point comme une forme particulière de la coopération ; mais au contraire la coopération elle-même comme la forme particulière de la production capitaliste. **Si la puissance collective du travail, développée par la coopération, apparaît comme force productive du capital, la coopération apparaît comme mode spécifique de la production capitaliste**⁸⁰⁵.

Cet extrait montre à quel point l'égalité et la liberté juridiques ont été significatives pour le développement de la coopération, car, à partir de leur nouveau statut, les travailleurs, délivrés des corporations, ont eu la possibilité d'être distribués selon les besoins d'un marché en expansion. C'est aussi pour satisfaire les besoins du marché mondial que la coopération simple, fondée sur le travail salarié, est devenue la base d'une autre méthode de développement des forces productives, à savoir la « division manufacturière du travail », forme d'organisation de la production très connue grâce aux travaux d'Adam Smith. Elle consiste dans la réunion de plusieurs « travailleurs libres » dans un seul atelier, où la décomposition du processus productif en plusieurs tâches et la conséquente spécialisation des individus dans ce processus sont effectuées. Nous pouvons dire que cette spécialisation a augmenté la productivité du travail en développant la « virtuosité du travailleur de détail »⁸⁰⁶, de la « *différentiation* » des instruments

⁸⁰⁴ *Ibid.*, 422 : « L'emploi sporadique de la coopération sur une grande échelle, dans l'antiquité, le moyen âge et les colonies modernes, se fonde sur des rapports immédiats de domination et de servitude, généralement sur l'esclavage. Sa forme capitaliste présuppose au contraire le travailleur libre, vendeur de sa force. »

⁸⁰⁵ *Ibid.*, *Idem.*

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 427 : « La manufacture produit la virtuosité du travailleur de détail, en reproduisant et poussant jusqu'à l'extrême la séparation des métiers, telle qu'elle l'a trouvée dans les villes du moyen âge ».

de travail et de leur « *spécialisation* »⁸⁰⁷. En se spécialisant dans une ou dans peu d'opérations, les individus développent des techniques pour améliorer la réalisation de ces opérations ; ils développent aussi les outils adéquats pour leur travail spécifique. Partant, les marchandises sont mieux produites et de nouveaux éléments du processus de travail sont découverts. Comme le résume Marx : « La division du travail perfectionne donc le produit et le producteur »⁸⁰⁸.

Ces facteurs économiques favorisent un recul des barrières naturelles et, conséquemment, un progrès de la liberté humaine par rapport aux besoins naturels des individus. Il convient de souligner que de tels facteurs ont engendré des rapports modernes de production pour se développer, car sans l'« anarchie » de la division sociale du travail capitaliste déjà évoquée, la manufacture n'aurait pas pu apparaître. En effet, les restrictions au commerce empêchaient que les « producteurs privés autonomes » puissent se tourner vers un marché hors de leur communauté. En outre, sans la liberté contractuelle, les entrepreneurs n'étaient pas capables de s'organiser librement, d'acheter des équipements, les matières premières nécessaires ni d'embaucher autant de personnes qu'ils jugeaient nécessaire à la réalisation de la production estimée pertinente pour le marché consommateur. Dans ce sens, les formes précapitalistes de production (aussi bien celles qui étaient auto-suffisantes que celles des villes médiévales qui comptaient avec une production artisanale florissante) restreignaient le développement de la division manufacturière du travail⁸⁰⁹. Dans le cas des corporations médiévales, cette limitation se présentait de manière consciente, à partir de lois qui fixaient le nombre maximum de serviteurs pouvant être embauchés par chaque maître, outre l'interdiction d'embaucher des travailleurs d'autres métiers pour l'aider dans la production d'un produit complexe, telle une horloge. Marx rapporte cette tendance conservatrice des corporations face à la production capitaliste dans *Le Capital* :

Les lois des corporations du Moyen Âge empêchaient méthodiquement la transformation du maître en capitaliste, en limitant par des édits rigoureux le nombre maximum des compagnons qu'il avait le droit d'employer, et encore on lui interdisait l'emploi de compagnons dans tout genre de métier autre que le sien. La corporation se gardait également avec un zèle jaloux contre tout empiétement du capital marchand, la seule forme libre du capital qui lui faisait vis-à-vis. Le marchand pouvait acheter toute sorte de

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 429 : « Les instruments de même espèce perdent alors leur forme commune. Ils se subdivisent de plus en plus en différentes espèces dont chacune possède une forme fixe pour un seul usage et ne prête tout le service dont elle est capable que dans la main d'un ouvrier spécial. Cette *différenciation* et *spécialisation* des instruments de travail caractérisent la manufacture ».

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 457-8.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 447 : « des sociétés plus anciennes où la séparation des métiers s'est développée spontanément, puis s'est cristallisée et enfin a été sanctionnée légalement, nous offrent par contre l'image d'une organisation sociale du travail régulière et autoritaire tandis que la division manufacturière y est complètement exclue, ou ne se présente que sur une échelle minime, ou ne se développe que sporadiquement et accidentellement ».

marchandises le travail excepté. Il n'était souffert qu'à titre de débitant de produits. Quand des circonstances extérieures nécessitaient une division du travail progressive, les corporations existantes se subdivisaient en sous-genres, ou bien il se formait des corporations nouvelles à côté des anciennes, sans que des métiers différents fussent réunis dans un même atelier. **L'organisation corporative excluait donc la division manufacturière du travail**, bien qu'elle en développât les conditions d'existence en isolant et perfectionnant les métiers⁸¹⁰.

Le développement des forces productives progresse de manière continue grâce au caractère révolutionnaire du mode de production capitaliste, qui transforme constamment sa base technique pour accroître l'efficacité et la productivité. Nous pourrions traiter historiquement ces avancées jusqu'à nos jours, prenant l'intelligence artificielle comme l'une des dernières innovations marquantes pour la division sociale du travail. Nous ne le ferons toutefois pas, du fait de la période historique pertinente pour analyser notre texte. Mais quelque chose d'important doit être souligné. Le principe sur lequel se fonde cette innovation présentée comme une grande révolution de notre temps était déjà apparu dans l'organisation du travail au temps de Marx : « le principe automatique »⁸¹¹. Ce qui a permis l'application généralisée de l'*automatisation* dans la production matérielle a été, on le sait, la division manufacturière du travail. La décomposition du processus global de production d'un bien en différentes activités spécifiques a permis la création d'outils spécifiques aux opérations simplifiées du processus. Ce n'est qu'à partir de la réunion des outils spécifiques en un seul mécanisme que la force motrice a pu être appliquée aux machines pour créer un système automatique de production. Cet exploit représente l'une des plus grandes transformations pratiques de l'histoire économique, car à partir de ce moment *le processus lui-même du travail pouvait être conçu de façon indépendante du corps humain*. « Une fois les outils transformés d'instruments manuels de l'homme en instruments de l'appareil mécanique », écrit Marx, « le moteur acquiert de son côté une forme indépendante, *complètement émancipée des bornes de la force humaine* »⁸¹². Cette création que Marx a appelée « machine-outil » a rendu possible l'incorporation d'autres forces motrices telles que l'eau, la vapeur, la chaleur et, plus tard encore, l'électricité, augmentant la capacité productive et agissant, une fois de plus, pour faire reculer les barrières naturelles et élargir la liberté humaine.

B) Des individus « omnilatéralement »⁸¹³ développés

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 449-50.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 473.

⁸¹² *Ibid.*, p. 469.

⁸¹³ Nous avons choisi d'employer le mot *omnilatéralement* pour traduire *allseitig*, qui veut dire dans toutes les directions. Ce choix a d'abord été fait par Lucien Sève. Voy. L. Sève, *Aliénation et émancipation*, op. cit., p. 161.

La grande industrie ne se borne pas à s'émanciper de la force humaine dans le processus productif, car la division elle-même de ce processus peut être exécutée en faisant abstraction de la mécanique du corps humain. Le « principe subjectif de la division », qui n'autorise la division qu'en accord avec les possibilités individuelles de chaque travailleur, est dépassé par une *analyse objective* du processus global de production⁸¹⁴. Ainsi la science peut-elle être librement incorporée à l'activité productive, renforçant la capacité de transformation de l'organisation du travail d'une façon jamais vue auparavant. Non seulement la quantité produite augmente, mais la *forme* de production se *rationalise* aussi totalement, en mettant un terme à la dépendance des « astuces » de la main humaine conservées et transmises par le mode artisanal. À vrai dire, cette considération du processus de travail en soi, et non pas à partir de la main humaine, la base technique du capitalisme, qui ne s'affiche jamais comme étant satisfaite par les avancées atteintes dans la pratique et s'estime toujours capable de transformer radicalement le processus productif de l'humanité. Marx a présenté ce processus dans son *Manifeste Communiste* de manière métaphorique à partir de la phrase : « Tout ce qui était solide, bien établi, se volatilise »⁸¹⁵. Marx illustre ce processus à partir du grand « éloge » adressé à la grande industrie dans *Le Capital*, éloge que nous retranscrivons ici *in integrum* :

Ce voile, qui dérobait aux regards des hommes le fondement matériel de leur vie, la production sociale, commença à être soulevé durant l'époque manufacturière et fut entièrement déchiré à l'avènement de la grande industrie. **Son principe, qui est de considérer chaque procédé en lui-même et de l'analyser dans ses mouvements constitutifs, indépendamment de leur exécution par la force musculaire ou l'aptitude manuelle de l'homme, créa la science toute moderne de la technologie.** Elle réduisit les configurations de la vie industrielle, bigarrées, stéréotypées et sans lien apparent, à des applications variées de la science naturelle, classifiées d'après leurs différents buts d'utilité. La technologie découvrit aussi le petit nombre de formes fondamentales dans lesquelles, malgré la diversité des instruments employés, tout mouvement productif du corps humain doit s'accomplir, de même que le machinisme le plus compliqué ne cache que le jeu des puissances mécaniques simples. **L'industrie moderne ne considère et ne traite jamais comme définitif le mode actuel d'un procédé. Sa base est donc révolutionnaire, tandis que celle de tous les modes de production antérieurs était essentiellement conservatrice.** Au moyen de machines, de procédés chimiques et d'autres méthodes, elle bouleverse avec la base technique de la production les fonctions des travailleurs et les combinaisons sociales du travail, dont elle ne cesse de révolutionner la division établie en lançant sans interruption des masses de capitaux et d'ouvriers d'une branche de production dans une autre⁸¹⁶.

⁸¹⁴ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 472 : « Dans la manufacture, chaque procès partiel doit pouvoir être exécuté comme opération manuelle par des ouvriers travaillant isolément ou en groupes avec leurs outils. Si l'ouvrier est ici approprié à une opération, l'opération est déjà d'avance accommodée à l'ouvrier. Ce principe subjectif de la division n'existe plus dans la production mécanique ».

⁸¹⁵ K. Marx, *Manifeste Communiste* (1848) in œuvres complètes, tome I – Économie, op. cit., p. 164.

⁸¹⁶ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 538-9.

Ce long processus de dépassement de la base technique de l'industrie précapitaliste, qui a eu comme point de départ fondamental l'*émancipation* de la production industrielle hors du système des corporations, incite l'analyse d'un troisième et dernier aspect de la *liberté humaine* selon Marx. Récapitulons. Nous avons déjà présenté deux aspects : le premier, éminemment *positif*, qui renvoie à la liberté qu'atteint l'être humain par rapport à ses besoins naturels, par conséquent à la question des forces productives du travail ; le second, essentiellement *négatif*, qui renvoie à la réduction de l'interférence que l'autre (ou la communauté) impose à la vie individuelle, étant rendue chaque fois davantage effective par le principe de l'égalité. On voit maintenant que la destitution des corporations par le développement de la coopération, la division manufacturière du travail et l'innovation mise en place par la grande industrie, ont agi aussi bien dans un sens que dans l'autre. Ce processus a développé les forces productives et diminué la restriction que la communauté imposait sur le cours de la vie des individus.

Le troisième et dernier aspect de la liberté humaine souligné par Marx s'altère aussi avec ce processus. Il consiste dans la liberté de l'individu en tant que réalisation de ses *capacités* essentielles (ou internes). Autrement dit, c'est la possibilité d'exercer les talents individuels, avoir les moyens objectifs pour réaliser ses désirs *internes* et rendre effective sa subjectivité. Cette liberté d'exercer plus pleinement ses capacités individuelles s'est considérablement élargie avec le développement apporté par le capitalisme (qui a apporté à la société européenne une plus grande indépendance par rapport aux contingences de la nature, d'une part, et la destruction des limites imposées par le système des guildes dans la production d'autre part – les deux premiers aspects de la liberté humaine). Ce processus affecte la création humaine depuis la Renaissance, où les individus commencent à vaincre les limitations créatives fixées par la communauté et réalisent tout leur potentiel subjectif dans leurs œuvres. Nous pouvons citer quelques exemples de génies créatifs qui ne peuvent être réduits au simple titre d'artistes, tels que Léonard de Vinci et Filippo Brunelleschi, et qui ont été en même temps (et parfois sur une même page) des poètes, des architectes, des dessinateurs, etc⁸¹⁷. Nous trouverons cet aspect de la liberté humaine dans le troisième livre du *Capital*, dans la distinction déjà évoquée entre « royaume de la liberté » et « royaume de la nécessité ». C'est cette troisième dimension qui constitue précisément ce que Marx appelle « royaume de la liberté ». Il déclare que « [...] le royaume de la liberté ne commence que là où cesse le travail déterminé par le besoin et par l'adéquation aux finalités externes » ; il consiste dans le « développement des forces humaines,

⁸¹⁷ Pour en savoir plus, voy. l'ouvrage classique d'Agnes Heller, *Renaissance Man*, London, Routledge, 1976.

considéré comme une fin en soi »⁸¹⁸. Le véritable domaine de la liberté se trouve donc dans la *réalisation de ses potentialités intérieures*, déconsidérant toute imposition venue d'ailleurs. Tel est le sens *positif* et plus originale du concept d'*émancipation humaine* dans l'œuvre de Marx.

Examinons ce troisième aspect avec l'essor de la grande industrie. En réalisant le processus d'« émancipation de la force de travail humaine », où les méthodes productives ne dépendent plus de l'habileté manuelle de l'homme, la grande industrie a libéré les individus pour leur permettre d'agir dans des fonctions variées. Une multiplicité d'activités s'est affranchie quand la grande industrie a surmonté l'« activité artisanale comme principe régulateur de la production sociale » et supprimé le motif technique de l'annexion du travailleur « pendant toute sa vie à une fonction parcellaire »⁸¹⁹. Plus encore que cela, la grande industrie, en transformant continuellement le processus productif, a poussé les individus à adopter une forme différente de l'apprentissage moyennant la répétition d'une fonction spécifique, tels les travailleurs de la manufacture. La variation constante du travail s'est imposée comme une loi naturelle et la division sociale du travail a requis des travailleurs à chaque fois plus polyvalents pour satisfaire leurs besoins sociaux⁸²⁰. Pour Marx, la question était à ce point cruciale que la « production » de cette polyvalence (à savoir, des « individus omnilatéralement développés ») est devenue une question vitale pour la grande industrie.

C'est une question de vie ou de mort. **Oui, la grande industrie oblige la société sous peine de mort à remplacer l'individu morcelé, porte-douleur d'une fonction productive de détail, par l'individu intégral qui sache tenir tête aux exigences les plus diversifiées du travail** et ne donne, dans des fonctions alternées, qu'un libre essor à la diversité de ses capacités naturelles ou acquises⁸²¹.

Ce que Marx affirme de façon incisive dans cet extrait peut sembler contradictoire si nous ne voyons que la société de spécialistes dans laquelle nous vivons, principalement dans l'académie. Mais si nous faisons la comparaison avec les formes sociales de production antérieures, nous percevons alors clairement que, dans les époques où l'artisanat était la base technique de l'industrie, la grande masse des individus continuaient à effectuer le même ensemble d'activités durant toute leur vie. Cette situation a changé avec l'arrivée de la grande

⁸¹⁸ K. Marx, *Le Capital* – Livre III, *op. cit.*, p. 742.

⁸¹⁹ K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 461.

⁸²⁰ *Ibid.*, p 539-40 : « Mais si la variation dans le travail ne s'impose encore qu'à la façon d'une loi physique, dont l'action, en se heurtant partout à des obstacles, les brise aveuglément, les catastrophes mêmes que fait naître la grande industrie imposent la nécessité de reconnaître le travail varié et, par conséquent, le plus grand développement possible des diverses aptitudes du travailleur, comme une loi de la production moderne, et il faut à tout prix que les circonstances s'adaptent au fonctionnement normal de cette loi ».

⁸²¹ *Ibid.*, *idem*.

industrie, car les machines étaient constamment modernisées, de nouvelles marchandises remplaçant les anciennes et des secteurs entiers de la production perdant leur importance. Ainsi, les travailleurs ont commencé à exercer plusieurs nouvelles fonctions au cours de leur vie. Dans la manufacture, les individus étaient classés selon leurs facultés les plus développées, telles que la force, l'agilité, l'attention, etc. Ces qualités étaient fixées et le développement individuel de chaque travailleur se manifestait comme un *développement unilatéral*, d'une seule activité⁸²². La grande industrie a mis en place de nouvelles exigences liées à la constante modernisation des machines et à la diversification des marchandises produites. Les travailleurs devaient désormais faire preuve de polyvalence, en développant des compétences variées et en s'adaptant régulièrement à de nouveaux procédés et outils. Marx illustre cette nouvelle nécessité, typique de son époque, à partir du processus spontané de création de l'École polytechnique, ayant pour nom premier « École centrale des travaux publics » et des écoles d'enseignement professionnel⁸²³. De sorte que, conclut-il, « *Ne sutor ultra crepidam !* Savetier, reste à la savate ! Ce *nec plus ultra* de la sagesse du métier et de la manufacture, devient démente et malédiction le jour où l'horloger Watt découvre la machine à vapeur, le barbier Arkwright le métier continu, et l'orfèvre Fulton le bateau à vapeur »⁸²⁴.

À titre de complément des aspects *progressistes*, soulignons que le développement de cette sociabilité fondée sur des rapports entre des « individus de l'échange », égaux entre eux et libres d'embaucher, implique l'établissement d'un ordre *cosmopolite*. Cela se produit par l'intégration du marché mondial qui commence avec les grandes découvertes, mais qui se renforce avec la grande industrie, laquelle massifie l'utilisation de matières-premières étrangères dans les industries locales. Non seulement les produits nationaux sont-ils produits à partir de matières venues d'ailleurs, mais cette production est aussi très souvent destinée à une consommation autour de toute la planète⁸²⁵. Les citoyens d'une nation développent alors des

⁸²² *Ibid.*, p. 438 : « Les diverses opérations que le producteur d'une marchandise exécute tour à tour et qui se confondent dans l'ensemble de son travail, exigent, pour ainsi dire, qu'il ait plus d'une corde à son arc. Dans l'une, il doit déployer plus d'habileté, dans l'autre plus de force, dans une troisième plus d'attention, etc., et le même individu ne possède pas toutes ces facultés à un degré égal. Quand les différentes opérations sont une fois séparées, isolées et rendues indépendantes, les ouvriers sont divisés, classés et groupés d'après les facultés qui prédominent chez chacun d'eux. Si leurs particularités naturelles constituent le sol sur lequel croît la division du travail, la manufacture une fois introduite, développe des forces de travail qui ne sont aptes qu'à des fonctions spéciales. [...] En tant que membre du travailleur collectif, le travailleur parcellaire devient même d'autant plus parfait qu'il est plus borné et plus incomplet ».

⁸²³ *Ibid.*, p. 540 : « La bourgeoisie, [...] en créant pour ses fils les écoles polytechniques, agronomiques, etc., ne faisait pourtant qu'obéir aux tendances intimes de la production moderne [...] ».

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 541.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 523 : « Le raffinement et la multiplicité variée des produits proviennent également des nouveaux rapports du marché des deux mondes créés par la grande industrie. On n'échange pas seulement plus de produits

besoins qui ne peuvent être satisfaits qu'à partir de biens produits dans d'autres pays. Cette globalisation est décisive pour la rupture des liens puissants qui rattachaient les individus à leurs communautés respectives. Ses conséquences ne s'épuisent pas dans la sphère de la production matérielle. L'un des points élevés de ce processus est le projet de Goethe, celui de la création d'une *littérature universelle*, rappelée par Marx dans son Manifeste Communiste :

L'ancien isolement et l'autarcie locale et nationale font place à un trafic universel, une interdépendance universelle des nations. Et ce qui est vrai de la production matérielle ne l'est pas moins des productions de l'esprit. Les œuvres spirituelles de diverses nations deviennent un bien commun. Les limitations et les particularismes nationaux deviennent de plus en plus impossibles, et les nombreuses littératures nationales et locales donnent naissance à une littérature universelle⁸²⁶.

Les formes prémodernes de communauté rendaient impossible le développement mûr de la vie individuelle. L'individu apparaissait toujours en tant qu'individu d'une communauté. Ce dernier n'a été libéré que par le capitalisme, qui a généralisé des rapports mercantiles dans toutes les facettes de la vie sociale. Dans cette nouvelle forme sociale de production, les individus se sont mis à assurer leurs conditions matérielles d'existence à partir de la condition d'égalité formelle, dans laquelle les rapports personnels ne peuvent pas imposer des obligations économiques. Toutes les chaînes qui attachaient les personnes à leur communauté, comme si elles étaient sa « propriété », sont rompues et toutes les personnes sont alors considérées comme propriétaires de leur propre vie. Tous les actes qui se réalisent dans la reproduction de leur vie deviennent des expressions de leurs libres volontés. Ce changement dans la forme à travers laquelle les individus entrent en rapport entre eux a permis des changements matériels, dans la mesure où les conditions de vie rendaient possible également une plus grande liberté selon différents critères. En conclusion, le développement incessant des forces productives par le capital, libéré et mû par le nouveau statut des individus dans la modernité, a élargi la liberté humaine dans tous les trois sens soulignés par Marx. Il reste cependant une question : si le capitalisme a rendu possible cette avancée de la liberté humaine, est-il parvenu à rendre ces possibilités *effectives* ? C'est cette question qui guidera notre discussion dans la section suivante.

de luxe étrangers contre les produits indigènes, mais plus de matières premières, d'ingrédients, de produits à demi fabriqués provenant de toutes les parties du monde, etc., entrent comme moyens de production dans l'industrie nationale ».

⁸²⁶ K. Marx, *Manifeste Communiste* (1848) in œuvres complètes, tome I – Économie, *op. cit.*, p. 165.

SECTION 2 – DROITS DE L'HOMME ET ALIÉNATION : LES LIMITES DE L'ÉMANCIPATION MODERNE

Dans la première section de ce chapitre, nous avons montré les « mérites civilisateurs » de la forme moderne du rapport entre les individus qui, pour Marx, est représentée par les droits de l'homme⁸²⁷. Selon lui, l'expansion de ces rapports, dans lesquels les personnes se reconnaissent comme libres et égales, est l'un des traits les plus caractéristiques des temps modernes. Mais le penseur allemand ne théorise pas seulement les aspects positifs de cette conquête historique. C'est pourquoi, pour que nous soyons en mesure de saisir la totalité de la réflexion de Marx sur le phénomène des droits de l'homme, il nous faut maintenant nous pencher sur les limites de cette forme juridique que représente l'individualité moderne. Nous examinerons trois aspects fondamentaux des droits de l'homme analysés par Marx : le rôle de la violence dans la genèse historique de cet ensemble de droits (I) ; le caractère mystificateur de l'exploitation capitaliste du travail (II) ; et finalement son impuissance à universaliser des conditions de vie décentes pour tous les citoyens par le biais de l'État (III).

I. Les présupposées historiques des droits de l'homme

Pour montrer la supériorité ou le progrès des relations interindividuelles modernes vis-à-vis des formes pré-modernes de relations entre l'individu et la communauté, il faut partir de l'affirmation que la tendance déterminante de notre époque historique est la généralisation des relations mercantiles. C'est ce qui relie tous les hommes et toutes les femmes en leur permettant de se reconnaître mutuellement comme des « individus d'échange »⁸²⁸, libres et égaux. Nous n'avons cependant pas encore ébauché la moindre explication sur les causes matérielles de cette mercantilisation. Nous avons vu que c'est là l'une des grandes insuffisances des économistes libéraux qui, dans le sillage de la tradition jusnaturaliste (qui a donné les fondements théoriques des droits de l'homme), ont développé leur conception du monde à partir d'un état de nature fictif, ce qui leur a permis de naturaliser et d'éterniser les relations sociales modernes. La position de Marx sur tout phénomène est toute autre. Il cherche à dévoiler la *genèse* des faits sociaux. Ce n'est qu'à partir d'une incursion historique, comme Marx le fait, qu'il nous sera

⁸²⁷ K. Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 136 : « De son côté, la propriété mobile montre les miracles de l'industrie et du mouvement, elle est l'enfant de l'époque moderne et sa fille légitime. [...] Sa victoire civilisatrice consiste justement à avoir découvert et à avoir fait du travail humain, à la place de la chose morte, la source de la richesse ».

⁸²⁸ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 189.

possible d'évaluer le contenu de n'importe quel phénomène et d'avoir une vision globale de sa signification qui, dans le présent cas, concerne les droits humains.

A) Accumulation originelle et généralisation des rapports mercantiles

Qu'est-ce qui met en mouvement la tendance de la généralisation des rapports mercantiles ? L'achat-vente de marchandises et le louage de personnes pour le travail ne sont pas des phénomènes inédits dans l'histoire. Ces rapports ont probablement existé depuis l'avènement des civilisations urbaines. Le commerce aussi s'était développé largement dans d'autres occasions, comme lors du déclin des civilisations antiques. Toutefois, l'apparition du capitalisme apporte une particularité qui fait en sorte que l'échange mercantile se développe sans cesse. Marx souligne l'amplitude de ce mouvement sur le continent européen pendant toute sa production intellectuelle en faisant des commentaires sur l'importance du développement des villes italiennes, des manufactures flamandes, des changements de rapport de travail après les révoltes paysannes du XIV^e siècle, des grandes navigations etc. Dans son *magnus opus*, Marx évalue tout ce processus de façon synthétique, en prenant l'Angleterre pour modèle classique, même si ce territoire n'a pas été le pionnier dans la production capitaliste⁸²⁹.

Nous pouvons situer la grande révolution qui a permis l'avènement du mode de production capitaliste en Angleterre entre la fin du XV^e siècle et le commencement du XVI^e siècle. Elle se fondait déjà sur un marché relativement volumineux dans toute l'Europe occidentale au sein de laquelle les principaux acheteurs étaient des membres de la noblesse. Au cours de cette période, la vie urbaine a fleuri en Angleterre, mais la campagne était encore sous l'emprise des seigneurs féodaux et de leur mode de domination sociale, qui exigeait un nombre toujours plus grand de sujets afin d'assurer leur pouvoir et leur protection. Cela se faisait à partir de différents moyens tels que la religion, le pouvoir militaire et la mise à disposition des terres communales pour faire paître le bétail et récolter du bois pour le chauffage et la préparation des

⁸²⁹ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 718-9 : « Elle ne s'est encore accomplie d'une manière radicale qu'en Angleterre: ce pays jouera donc nécessairement le premier rôle dans notre esquisse. Mais tous les autres pays de l'Europe occidentale parcourent le même mouvement, bien que selon le milieu il change de couleur locale, ou se resserre dans un cercle plus étroit, ou présente un caractère moins fortement prononcé, ou suive un ordre de succession différent ».

aliments. Chaque travailleur (paysan ou salarié)⁸³⁰ disposait d'une portion de terre pour assurer son alimentation et la confection de ses objets d'usage personnel⁸³¹.

Cela commence à changer à partir de deux mouvements : l'affaiblissement de l'ancienne noblesse anglaise à cause de la guerre des Deux-Roses et l'impulsion de produire de la laine due à l'activité florissante de la manufacture flamande. Ces deux facteurs ont modifié la position des seigneurs féodaux par rapport à la propriété foncière. De plus en plus, les anciens paysans ont été expulsés des terres qui assuraient leur existence afin que les zones cultivées soient transformées en pâturages destinés aux moutons. Ce processus est resté très connu depuis la protestation de Thomas More, quand, métaphoriquement, il a déclaré : « Vos moutons [...] les voici devenus, me dit-on, si voraces, si féroces, qu'ils dévorent jusqu'aux hommes »⁸³².

À partir de la restauration des Stuart en 1660, la position de l'État a consisté à utiliser la législation elle-même pour réaliser cette expropriation de la propriété communale. Les dits *Bill for Inclosures of Commons* ont eu recours au raisonnement du droit sacré de la propriété pour déloger des millions de personnes dans toute la Grande-Bretagne⁸³³. Ces lois, particulièrement intensifiées pendant la révolution agricole du XVIIIe siècle, ont transformé les terres communes en propriétés privées, favorisant l'expansion de l'agriculture capitaliste au détriment des paysans et des communautés rurales.

Ce processus d'expropriation des travailleurs agricoles de leurs conditions d'existence a créé immédiatement une *masse* d'individus désœuvrés et sans la possibilité de produire leurs

⁸³⁰ L'Angleterre a connu une transition plus rapide du servage au travail salarié que le continent. À propos de ce processus, voy. P. Anderson, *Les passages de l'antiquité au féodalisme*, op. cit., p. 225.

⁸³¹ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 720: « Nous remarquerons en passant que le serf même était non-seulement possesseur, tributaire, il est vrai, des parcelles attenant à sa maison, mais aussi copossesseur des biens communaux. [...] Le trait le plus caractéristique de la production féodale dans tous les pays de l'Europe occidentale, c'est le partage du sol entre le plus grand nombre possible d'hommes-liges. Il en était du seigneur féodal comme de tout autre souverain ; sa puissance dépendait moins de la rondeur de sa bourse que du nombre de ses sujets, c'est-à-dire du nombre des paysans établis sur ses domaines ».

⁸³² T. More, *L'Utopie*, Flammarion, Paris, 1987, p.99.

⁸³³ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 728-9 : « La propriété communale, tout à fait distincte de la propriété publique dont nous venons de parler, était une vieille institution germanique restée en vigueur au milieu de la société féodale. On a vu que les empiètements violents sur les communes, presque toujours suivis de la conversion des terres arables en pâturages, commencèrent au dernier tiers du XVe siècle et se prolongèrent au-delà du seizième. Mais ces actes de rapine ne constituaient alors que des attentats individuels combattus, vainement, il est vrai, pendant cent cinquante ans par la législature. Mais au XVIIIe siècle, — voyez le progrès ! — la loi même devint l'instrument de spoliation, ce qui d'ailleurs n'empêcha pas les grands fermiers d'avoir aussi recours à des petites pratiques particulières et pour ainsi dire extralégales. La forme parlementaire du vol commis sur les communes est celle de « lois sur la clôture des terres communales » (*Bills for inclosures of commons*). Ce sont en réalité des décrets au moyen desquels les propriétaires fonciers se font eux-mêmes cadeau des biens communaux, des décrets d'expropriation du peuple ».

moyens de vie autonome, ce que Marx a appelé un « prolétariat libre comme les oiseaux »⁸³⁴. L'absence d'expérience urbaine a fait qu'une grande partie de ce prolétariat n'a pas été en mesure de s'adapter à ce nouveau mode de vie et d'être absorbé par la manufacture naissante et, conséquemment, a constitué une masse de « mendiants, cambrioleurs, vagabonds »⁸³⁵. La réponse de l'État à ce problème social a été la violence. Depuis le temps des Tudors, ceux qui étaient considérés comme inaptes au travail étaient jugés comme « criminels *volontaires* » et devenaient victimes des pires peines comme la mise en esclavage ou même la mort. On relèvera l'énorme contradiction dans laquelle baigne l'État moderne naissant : il a recours au concept de liberté individuelle pour responsabiliser les individus qui ne s'adaptaient pas aux conditions de vie dont ils ne portaient aucune responsabilité, puisqu'ils n'avaient pas choisi de laisser leur ancien mode de vie⁸³⁶. Selon Marx, cette contradiction n'était pas accidentelle, dans la mesure où il s'agissait du premier pas vers la création de cette classe :

Travailleurs libres en ce double sens qu'ils n'appartiennent pas plus eux-mêmes immédiatement aux moyens de production et de consommation, comme c'est le cas des esclaves, des serfs, etc., que les moyens de production ne leur appartiennent, comme c'est le cas pour le paysan indépendant, etc., qu'ils en sont au contraire détachés, libérés et affranchis⁸³⁷.

Le traitement de l'État moderne face à cette nouvelle classe a un sens « éducatif », l'objectif étant que les travailleurs naturalisent leurs nouvelles conditions de vie. Dans ce nouveau système, ils seront salariés et devront se soumettre volontairement au processus du travail moyennant la vente de leur force de travail. Ce n'est qu'à partir de ce stade que les notions de liberté et d'égalité entre propriétaires de marchandises agissent de manière généralisée. Mais l'élaboration de cet ordre a été précédé par un moment « révolutionnaire », dans lequel s'est réalisée l'expropriation de la propriété commune par le biais de la *violence d'État*. Outre la migration forcée, l'État a activement agi pour remplacer l'artisanat par la

⁸³⁴ *Ibid.*, p. 740

⁸³⁵ *Ibid.*, *Ibidem* : « La création du prolétariat sans feu ni lieu — licenciés des grands seigneurs féodaux et cultivateurs victimes d'expropriations violentes et répétées — allait nécessairement plus vite que son absorption par les manufactures naissantes. D'autre part, ces hommes brusquement arrachés à leurs conditions de vie habituelles ne pouvaient se faire aussi subitement à la discipline du nouvel ordre social. Il en sortit donc une masse de mendiants, de voleurs, de vagabonds ».

⁸³⁶ *Ibid.*, *idem.* : « De là vers la fin du XVe siècle et pendant tout le seizième, dans l'ouest de l'Europe, une législation sanguinaire contre le vagabondage. Les pères de la classe ouvrière actuelle furent châtiés d'avoir été réduits à l'état de vagabonds et de pauvres. La législation les traita en criminels volontaires ; elle supposa qu'il dépendait de leur libre arbitre de continuer à travailler comme par le passé et comme s'il n'était survenu aucun changement dans leur condition ».

⁸³⁷ K. Marx, *Le capital* (4ème édition), *op. cit.*, p. 692.

manufacture, en ayant recours à des *lois obligeant les individus à travailler pour un salaire de plus en plus misérable*, délimitant même un salaire maximum pour le travailleur⁸³⁸.

Ces quelques propos sur le rôle de la violence laissent entrevoir combien le droit a joué un rôle fondamental dans l'expropriation de l'ancienne propriété commune et la conséquente création de la classe de prolétaires dits « libres ». La violence a fait partie intégrante de la généralisation des rapports mercantiles, lesquels convertissent formellement tous les individus en sujets de droit libres et égaux entre eux. Le processus violent dirigé par l'État a également permis la création d'un marché interne en Angleterre, indépendant de la consommation réalisée par les nobles de toute l'Europe. En effet, l'expropriation du peuple de la campagne a détruit, outre l'agriculture auto-suffisante, l'industrie domestique rurale grâce à laquelle toutes les familles produisaient les biens nécessaires à leur subsistance. À partir de ce moment-là, tous les items qui étaient produits par les consommateurs eux-mêmes sont devenus des *marchandises* et ne pouvaient être consommées qu'à partir de leur achat dans le marché interne⁸³⁹.

Pour que le travailleur ait le pouvoir d'acheter ces biens, il devait dorénavant disposer d'une somme déterminée d'argent. Il s'agit là d'un autre désavantage du travail en ville, car le temps des corporations, dans lesquelles les travailleurs possédaient les *moyens de production*, est bel et bien fini. Ce sont désormais les capitalistes industriels qui détiennent ces moyens. Les travailleurs, qui se trouvent désormais en ville, ne parviennent plus à produire de façon autonome pour le marché. Ils n'ont aucun autre choix que celui de vendre leur force de travail au capitaliste pour payer les biens nécessaires à leur subsistance, moyennant la valeur de leur salaire. Le processus de formation du marché intérieur, dynamisé par l'expropriation des

⁸³⁸ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 743-4: « Ce n'est pas assez que d'un côté se présentent les conditions matérielles du travail, sous forme de capital, et de l'autre des hommes qui n'ont rien à vendre, sauf leur puissance de travail. Il ne suffit pas non plus qu'on les contraigne par la force à se vendre volontairement. Dans le progrès de la production capitaliste il se forme une classe de plus en plus nombreuse de travailleurs, qui, grâce à l'éducation, la tradition, l'habitude, subissent les exigences du régime aussi spontanément que le changement des saisons. [...] Il en est autrement pendant la genèse historique de la production capitaliste. La bourgeoisie naissante ne saurait se passer de l'intervention constante de l'État ; elle s'en sert pour « régler » le salaire, c'est-à-dire pour le déprimer au niveau convenable, pour prolonger la journée de travail et maintenir le travailleur lui-même au degré de dépendance voulu. C'est là un moment essentiel de l'accumulation primitive ».

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 756 : « Les événements qui transforment les cultivateurs en salariés, et leurs moyens de subsistance et de travail en éléments matériels du capital, créent à celui-ci son marché intérieur. Jadis la même famille paysanne façonnait d'abord, puis consommait directement — du moins en grande partie — les vivres, et les matières brutes, fruits de son travail. Devenus maintenant marchandises, ils sont vendus en gros par le fermier, auquel les manufactures fournissent le marché. D'autre part, les ouvrages tels que fils, toiles, laineries ordinaires, etc., — dont les matériaux communs se trouvaient à la portée de toute famille de paysans — jusque-là produits à la campagne, se convertissent dorénavant en articles de manufacture auxquels la campagne sert de débouché, tandis que la multitude de chalands dispersés, dont l'approvisionnement local se tirait en détail de nombreux petits producteurs travaillant tous à leur compte, se concentre dès lors et ne forme plus qu'un grand marché pour le capital industriel ».

moyens de production, a renforcé la mercantilisation de la vie dans tous les secteurs de la société. Tous les individus insérés dans la vie moderne sont devenus des acheteurs et vendeurs de leur quotidien. La « *forme marchandise* »⁸⁴⁰ a traversé la réalité humaine de façon telle que même la force de travail a été convertie en marchandise et que, dans un premier temps, le travailleur a été *obligé* de vendre sa capacité de travail sous peine d'être sévèrement châtié.

Cette violence n'a cessé d'agir directement qu'à partir du moment où le processus de production a adopté une forme capitaliste ; cela s'est produit peu à peu, après la période manufacturière. Jusque-là, l'artisanat a continué à être la « base technique » de la production. Pour que ce système manufacturier puisse être surmonté par la grande industrie, qui établit une nouvelle « base technique », certains éléments avaient encore besoin d'être mis en marche :

Tout d'abord, le marché mondial devait encore être renforcé comme destin absolu de l'extraction des matières premières et de l'écoulement des marchandises. Cela n'a été atteint que par le système colonial, établi à partir de méthodes extrêmement violentes mais juridiquement encadrées, comme l'esclavage, la traite négrière et l'extermination de la population locale. Il faut noter que, si dans la société européenne les capitalistes ont dû mener une longue lutte contre le féodalisme dans les villes et les campagnes pour affirmer l'égalité humaine universelle, les « chrétiens » qui ont agi dans le système colonial avaient peu de contraintes et bénéficiaient d'une liberté presque totale pour accumuler des richesses. Ce fait incite à la réflexion sur un sujet de grand intérêt pour nous : dans son *essence*, le capitalisme est une force anti-sociale qui requiert un contrôle sous peine d'autodestruction. Nous y reviendrons encore dans ce chapitre, mais nous estimons important de démontrer que le rapport de la bourgeoisie avec l'esclavage est un symptôme de son immoralité. Comme le déclare Marx, il est nécessaire d'étudier le thème de l'esclavage en détail « pour voir ce que le bourgeois fait de lui-même et du travailleur partout où il peut, sans gêne, modeler le monde à son image »⁸⁴¹. L'auteur rapporte diverses atrocités commises par les nations européennes dans cette « guerre commerciale » entreprise pendant la période manufacturière (antérieure à la fin du XVIIIe siècle), principalement par les systèmes coloniaux des Pays-Bas et par l'Angleterre.

La découverte des contrées aurifères et argentifères de l'Amérique, la réduction des indigènes en esclavage, leur enfouissement dans les mines ou leur extermination, les commencements de conquête et de pillage aux Indes orientales, la transformation de l'Afrique en une sorte de varenne commerciale pour la chasse aux peaux noires, voilà

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 118 : « Dans une société dont les produits prennent *en général* la forme marchandise, c'est-à-dire dans une société où tout producteur doit être marchand [...] ».

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 761.

les procédés idylliques d'accumulation primitive qui signalent l'ère capitaliste à son aurore. [...] Le régime colonial donna un grand essor à la navigation et au commerce. Il **enfanta les sociétés mercantiles**, dotées par les gouvernements de monopoles et de privilèges et **servant de puissants leviers à la concentration des capitaux**. Il assurait des débouchés aux manufactures naissantes, dont la facilité d'accumulation redoubla, grâce au monopole du marché colonial⁸⁴².

Outre le *système colonial*, d'autres méthodes originelles d'accumulation du capital ont participé au couronnement du mode de production capitaliste, telles que : le système de la *dette publique*, qui fonctionne comme un « levier » pour l'enrichissement des créanciers capitalistes⁸⁴³; le *système fiscal moderne* qui, axé précisément sur l'imposition des « moyens de subsistance les plus nécessaires »⁸⁴⁴, sert directement au financement de la dette publique et indirectement à l'expropriation des travailleurs, et de la classe moyenne ; le *système protectionniste*, utilisé comme « moyen artificiel de fabriquer des fabricants » et en finir avec les industries des pays secondaires dépendants, comme c'était alors le cas de l'Irlande⁸⁴⁵. En bref, cette « *accumulation originelle* », considérée par les économistes politiques et par John Locke comme le fruit du travail et de la parcimonie d'une « élite laborieuse » des temps immémoriaux⁸⁴⁶, est vue par Marx comme un processus violent mené par la classe des capitalistes via l'État pour accélérer la consolidation du mode de production capitaliste.

Nous avons souligné le progrès des rapports modernes de production et de circulation des richesses, en raison notamment de l'émergence des droits humains et du fait qu'ils n'ont pas recours à la coercition politique pour leur réalisation. Par contraste, nous voyons que la dite

⁸⁴² *Ibid.*, p. 760-3.

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 765 : « La dette publique opère comme un des agents les plus énergiques de l'accumulation primitive. Par un coup de baguette, elle dote l'argent improductif de la vertu reproductrice et le convertit ainsi en capital, sans qu'il ait pour cela à subir les risques, les troubles inséparables de son emploi industriel et même de l'usure privée ».

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p. 767 : « La fiscalité moderne, dont les impôts sur les objets de première nécessité — et partant renchérissement de ceux-ci, formaient de prime abord le pivot, renferme donc en soi un germe de progression automatique. La surcharge des taxes n'en est pas un incident, mais le principe. [...] Mais l'influence délétère qu'il exerce sur la situation de la classe ouvrière doit moins nous occuper ici que l'expropriation forcée qu'il implique du paysan, de l'artisan, et des autres éléments de la petite classe moyenne ».

⁸⁴⁵ *Ibid.*, *Idem.* : « Le système protectionniste fut un moyen artificiel de fabriquer des fabricants, d'exproprier des travailleurs indépendants, de convertir en capital les instruments et conditions matérielles du travail, d'abrégier de vive force la transition du mode traditionnel de production au mode moderne. Les Etats européens se disputèrent la palme du protectionnisme, et, une fois entrés au service des faiseurs de plus-value, ils ne se contentèrent pas de saigner à blanc leur propre peuple, indirectement par les droits protecteurs, directement par les primes d'exportation, les monopoles de vente à l'intérieur, etc. Dans les pays voisins placés sous leur dépendance, ils extirpèrent violemment toute espèce d'industrie : c'est ainsi que l'Angleterre tua la manufacture de laine en Irlande, à coups d'ukases parlementaires ».

⁸⁴⁶ *Ibid.*, p. 715 : « Cette accumulation primitive joue dans l'économie politique à peu près le même rôle que le péché originel dans la théologie. Adam mordit la pomme, et voilà le péché qui fait son entrée dans le monde. On nous en explique l'origine par une aventure qui se serait passée quelques jours après la création du monde. De même, il y avait autrefois, mais il y a bien longtemps de cela, un temps où la société se divisait en deux camps : là des gens d'élite, laborieux, intelligents, et surtout doués d'habitudes ménagères ; ici un tas de coquins faisant gogaille du matin au soir et du soir au matin ».

« préhistoire » du capitalisme emploie la violence étatique comme moyen fondamental en vue de la réalisation de cette fin économique. C'est ce qu'affirme Marx quand il se rapporte aux pays européens impliqués dans la guerre commerciale du début de la modernité, à partir du concept de Force [Gewalt], dont la polysémie a inspiré des penseurs de la philosophie et de la sociologie politique du XXe siècle, comme Walter Benjamin et Max Weber :

Quelques-unes de ces méthodes reposent sur l'emploi de la force brutale, mais toutes sans exception exploitent le pouvoir de l'État, la force concentrée et organisée de la société, afin de précipiter violemment le passage de l'ordre économique féodal à l'ordre économique capitaliste et d'abrégier les phases de transition. Et en effet, la Force est l'accoucheuse de toute vieille société en travail. La Force est un agent économique⁸⁴⁷.

Il n'est guère possible d'isoler le moment du mode de production capitaliste dans lequel les travailleurs ont cessé de souffrir des coercitions d'ordre politique de cette pré-histoire, où la violence a été radicalement employée pour assurer l'accumulation de capital. Sans cette période marquée par l'usage intensif de la violence, les entrepreneurs n'auraient pas pu accumuler les richesses nécessaires pour structurer un processus productif capable de répondre aux besoins de leur communauté et d'approvisionner le marché externe. De même, la main-d'œuvre indispensable à cette production n'aurait pas été disponible en quantité et en conditions suffisantes. Seul l'emploi de la violence a été capable de réaliser ce processus complexe et sanguinaire de genèse historique de la production capitaliste. Après l'expulsion des individus de leurs terres, la législation inhumaine a assuré à la classe des capitalistes qu'ils auraient non seulement la force de travail pour leur industrie, mais aussi les consommateurs de leurs marchandises. « Si, d'après Augier⁸⁴⁸, c'est 'avec des taches naturelles de sang sur une de ses faces' que l'argent est venu au monde' le capital y arrive suant le sang et la boue par tous les pores »⁸⁴⁹.

B) La naturalisation du mode de production capitaliste

Un dernier processus était encore nécessaire pour que le mode de production capitaliste puisse agir sans devoir recourir à la violence extra-économique et se reposer sur ses principes juridiques de liberté et d'égalité. Ce processus est la *perte de contrôle du travailleur sur le processus productif*, ou son *aliénation*. Il représente l'aspect *négatif* de la productivité sociale

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 761.

⁸⁴⁸ Il s'agit de Marie Augier, une économiste française du XIXe siècle, connue pour son ouvrage intitulé « Du Crédit public et de son histoire depuis les temps anciens jusqu'à nos jours »

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 772.

développée par le capitalisme. Ce processus débute avec la coopération simple, puis la division manufacturière du travail et atteint un niveau qualitativement supérieur avec la grande industrie.

Depuis l'établissement de la coopération simple contre les corporations médiévales, s'est forgée la figure appelée par Marx le « travailleur collectif », qui peut être traduit comme l'organe général représentant la réunion de tous les travailleurs individuels au sein d'une fabrique. Dans ce mode coopératif de production de biens, aucun produit ne peut être considéré comme étant l'œuvre d'un seul individu, mais plutôt de cet organe collectif créé par le capital dans le but de produire davantage en moins de temps. Dans les ateliers capitalistes, la force productive de ce « travailleur collectif » n'appartient plus aux travailleurs eux-mêmes, qui ont cédé leur temps et leur énergie en échange d'un salaire payé par le capitaliste, détenteur et directeur de cette force collective. « Un musicien exécutant un solo se dirige lui-même, mais un orchestre a besoin d'un chef »⁸⁵⁰, écrit-il. La vie industrielle introduit une nouvelle condition du processus de travail. Dans ce rapport entre directeur (même indirect) et dirigés, se crée un antagonisme dans lequel le capitaliste devient un despote dans cette sphère, utilisant les travailleurs pour son profit économique⁸⁵¹. La thématique de l'aliénation apparaît explicitement ici, avec la même terminologie que celle employée par Marx dans ses œuvres de jeunesse :

Enfin, la coopération d'ouvriers salariés n'est qu'un simple effet du capital qui les occupe simultanément. Le lien entre leurs fonctions individuelles et leur unité comme corps productif se trouve en dehors d'eux dans le capital qui les réunit et les retient. **L'enchaînement de leurs travaux leur apparaît idéalement comme le plan du capitaliste et l'unité de leur corps collectif leur apparaît pratiquement comme son autorité, la puissance d'une volonté étrangère qui soumet leurs actes à son but**⁸⁵².

Cette perte de contrôle sur le processus productif s'amplifie avec l'institution de la division manufacturière du travail, qui modifie le mode de travail de l'individu et le fixe dans l'accomplissement d'une *fonction spécifique* du processus global. Ainsi, le travailleur ne possède plus les capacités intellectuelles et manuelles nécessaires à la confection intégrale du produit. Il perd son autonomie et devient dépendant du capital, sans lequel il ne parvient pas à exercer sa capacité productive. Le développement unilatéral de l'individu est une conséquence

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p.417 : « Tout travail social ou commun, se déployant sur une assez grande échelle, réclame une direction pour mettre en harmonie les activités individuelles. Elle doit remplir les fonctions générales qui tirent leur origine de la différence existante entre le mouvement d'ensemble du corps productif et les mouvements individuels des membres indépendants dont il se compose. Un musicien exécutant un solo se dirige lui-même, mais un orchestre a besoin d'un chef ».

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 419 : « Si donc la direction capitaliste, quant à son contenu, a une double face, parce que l'objet même qu'il s'agit de diriger, est d'un côté, procès de production coopératif, et d'autre côté, procès d'extraction de plus-value, — la forme de cette direction devient nécessairement despotique. — Les formes particulières de ce despotisme se développent à mesure que se développe la coopération ».

⁸⁵² *Ibid.*, p. 418.

inexorable de la division manufacturière du travail ; le manque de développement devient même une spécialité, créant de la sorte une classe de travailleurs non qualifiés⁸⁵³. Nous savons que même les économistes libéraux contemporains, tels qu'Adam Smith et son professeur Adam Ferguson⁸⁵⁴, ont remarqué que la généralisation de la manufacture apportait de grands maux sociaux, car, en exigeant chaque fois moins des individus, elle contribuait à les abrutir⁸⁵⁵. Dans un tel cadre, l'antagonisme entre capitaliste et travailleurs s'est intensifié. Ces derniers sont devenus de plus en plus contrôlés par le premier, celui-ci déterminant le rythme nécessaire au travail et transformant peu à peu l'être humain en une machine productive ou, pire encore, en une partie de cette machine que devient l'atelier. Plus fondamentalement, la manufacture :

[...] estropie le travailleur, elle fait de lui quelque chose de monstrueux en activant le développement factice de sa dextérité de détail, en sacrifiant tout un monde de dispositions et d'instincts producteurs, de même que dans les États de la Plata, on immole un taureau pour sa peau et son suif. Ce n'est pas seulement le travail qui est divisé, subdivisé et réparti entre divers individus, c'est l'individu lui-même qui est morcelé et métamorphosé en ressort automatique d'une opération exclusive⁸⁵⁶.

Quand Marx se penche sur cet aspect négatif de la division manufacturière du travail, il emploie encore le concept d'aliénation, soulignant le *morcellement* de l'individu, qui, en plus d'être dirigé par une force *étrangère* comme dans la coopération, se voit maintenant spécialement éduqué pour être utilisé par cette force. Mais l'aliénation des forces intellectuelles et matérielles du processus de production ne pouvait se réaliser complètement dans la manufacture, car, comme nous l'avons dit précédemment, celle-ci conservait encore l'artisanat comme base technique. Ainsi le processus continuait-il à dépendre de la main, de l'habileté et

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 438: « la manufacture une fois introduite, développe des forces de travail qui ne sont aptes qu'à des fonctions spéciales. [...] le travailleur parcellaire devient même d'autant plus parfait qu'il est plus borné et plus incomplet. [...] Chaque procès de production exige certaines manipulations dont le premier venu est capable. [...] La manufacture produit ainsi dans chaque métier dont elle s'empare une classe de simples manouvriers à que le métier du moyen âge écartait impitoyablement ».

⁸⁵⁴ A. Ferguson auprès de Marx, *Misère de la Philosophie*, op. cit., p. 93 : « Il y aurait lieu même de douter si la capacité générale d'une nation croît en proportion du progrès des arts. Plusieurs arts mécaniques... réussissent parfaitement lorsqu'ils sont totalement dépourvus du secours de la raison et du sentiment, et l'ignorance est la mère de l'industrie aussi bien que de la superstition ».

⁸⁵⁵ A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations – Tome II*, Paris, GF Flammarion, 2022, p. 406 : « Dans le progrès que fait la division du travail, l'occupation de la très majeure partie de ceux qui vivent de travail, c'est-à-dire de la masse du peuple, se borne à un très petit nombre d'opérations simples, très souvent à une ou deux. [...] Il perd donc naturellement l'habitude de déployer ou d'exercer ces facultés et devient, en général, aussi stupide et aussi ignorant qu'il soit possible à une créature humaine de le devenir; l'engourdissement de ses facultés Morales le rend non seulement incapable de goûter aucune conversation raisonnable ni d'y prendre part, mais même d'éprouver aucune affection noble, généreuse ou tendre et, par conséquent, de former aucun jugement un peu juste sur la plupart des devoirs même les plus ordinaires de la vie privée. Quant aux grands intérêts, aux grandes affaires de son pays, il est totalement hors d'état d'en juger, [...] Or, cet état est celui dans lequel l'ouvrier pauvre, c'est-à-dire la masse du peuple, doit tomber nécessairement dans toute société civilisée et avancée en industrie, à moins que le gouvernement ne prenne des précautions pour prévenir ce mal ».

⁸⁵⁶ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 451.

de la connaissance subjective des travailleurs. Ces limites que présentait cette base artisanale étaient ressenties par les capitalistes dans des luttes ardues contre l'insubordination des travailleurs, luttes qui n'étaient surmontées qu'à travers la violence d'État⁸⁵⁷.

Seule la grande industrie a pu atteindre le niveau de domination sociale qui a rendu le mode de production capitaliste capable de soustraire la violence directe. En émancipant le processus productif des limites naturelles des corps humains, la grande industrie a pourvu le capitaliste d'une force sociale incomparablement plus grande que celle dont il disposait précédemment. Le « principe de l'automation » qui est appliqué dans la machinerie a inversé complètement les rapports de travail. Dans la grande industrie, ce n'est plus le travailleur individuel qui se sert de son instrument pour produire, mais c'est lui qui sert la machine pour que le « travailleur collectif » produise. Le mouvement du « travailleur collectif » n'est plus activé par les individus, mais *ce sont les individus qui doivent se conformer au mouvement de la machine elle-même*⁸⁵⁸. Comme le processus productif est désormais encore plus simplifié, le contenu du travail concret est pratiquement éliminé et la nécessité d'une formation intellectuelle des travailleurs est réduite au minimum. En matière d'aliénation, quelque chose de fort significatif a lieu dans la grande industrie, nous enseigne Marx : la « *séparation entre le travail manuel et les puissances intellectuelles de la production qu'elle transforme en pouvoirs du capital sur le travail* »⁸⁵⁹. Le processus commencé par la direction du processus productif par le capitaliste à partir de l'établissement de la forme coopérative de travailler, se complète⁸⁶⁰. La science est largement utilisée dans la production, non pas pour rendre la vie du travailleur plus aisée, mais plutôt comme un « moyen de torture »⁸⁶¹ qui l'oblige à travailler davantage. Il n'est pas possible de comparer l'importance des forces naturelles utilisées dans la grande industrie avec l'habileté d'un travailleur : « L'habileté de l'ouvrier apparaît chétive devant la science

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 460 : « L'habileté de métier restant la base de la manufacture, tandis que son mécanisme collectif ne possède point un squelette matériel indépendant des ouvriers eux-mêmes, le capital doit lutter sans cesse contre leur insubordination ».

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 503 : « Dans la manufacture et le métier, l'ouvrier se sert de son outil ; dans la fabrique il sert la machine. Là le mouvement de l'instrument de travail part de lui ; ici il ne fait que le suivre ».

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 504.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 452-3 : « La division manufacturière leur oppose les puissances intellectuelles de la production comme la propriété d'autrui et comme pouvoir qui les domine. Cette scission commence à poindre dans la coopération simple où le capitaliste représente vis-à-vis du travailleur isolé l'unité et la volonté du travailleur collectif ; elle se développe dans la manufacture qui mutile le travailleur au point de le réduire à une parcelle de lui-même ; elle s'achève enfin dans la grande industrie qui fait de la science une force productive indépendante du travail et l'enrôle au service du capital ».

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 504 : « La facilité même du travail devient une torture en ce sens que la machine ne délivre pas l'ouvrier du travail mais dépouille le travail de son intérêt ».

prodigieuse, les énormes forces naturelles, la grandeur du travail social incorporées au système mécanique, qui constituent la puissance du *Maître* »⁸⁶².

Une conséquence notable de ce gain d'importance objective des moyens de travail face au travailleur individuel est que la tendance à la hiérarchisation entre travailleurs se trouve atténuée dans la grande industrie. Il en découle une tendance contraire, de nivellement ou d'égalisation des tâches, ce qui ouvre la possibilité d'incorporer ou même de préférer des personnes qui n'étaient pas éduquées pour le marché du travail, comme les femmes et les enfants⁸⁶³. Ce fait relève une contradiction flagrante avec les principes de liberté et d'égalité qui constituent les contrats. Si nous avons comme condition que le travailleur et le capitaliste étaient deux personnes libres, l'incorporation des enfants loués par leurs parents implique que, dans ce moment de l'histoire, les enfants n'étaient pas traités comme des personnes, mais bien comme des *choses*, tant par leurs parents que par les capitalistes⁸⁶⁴. Ici la transaction d'achat-vente de la force de travail se dépouille même de l'« apparence d'un contrat entre deux personnes libres »⁸⁶⁵. Par conséquent, le même processus de développement des forces productives contribue à l'appauvrissement et à l'exploitation d'une partie de la société. Cela est dû au fait que dans la société capitaliste, le développement de la production de richesses est en contradiction avec le développement des individus en général.

Si nous essayons de synthétiser les effets de ces diverses tendances de la grande industrie, nous apercevons alors que le travailleur perdait de son importance au sein du processus productif, que moins de travail était nécessaire à la production d'une même quantité

⁸⁶² *Ibid.*, *Idem*.

⁸⁶³ Sur le caractère barbare de l'incorporation des enfants dans les usines, Marx cite le témoignage d'un inspecteur d'usine anglais surpris par les similitudes entre les annonces d'hommes d'affaires à la recherche d'enfants et les agriculteurs du sud des États-Unis à la recherche d'esclaves. *Ibid.* p. 820 : « Mon attention, dit un inspecteur de fabrique anglais, fut attirée par une annonce de la feuille locale d'une des plus importantes villes manufacturières de mon district, annonce dont voici le texte : « On demande de 12 à 20 jeunes garçons, pas plus jeunes que ce qui peut passer pour 13 ans. Salaire, 4 sh. par semaine. S'adresser, etc. ».

⁸⁶⁴ Sur l'importance de la protection des enfants pour le développement de l'ensemble de la législation ouvrière, en particulier dans le cas de la législation française, Voy. K. Fiorentino, « Protéger l'enfant ouvrier. La loi du 19 mai 1874, une « législation intermédiaire » ? », in *Revue historique*, 682, 2017, pp. 327-357.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 489-90 : « L'emploi capitaliste du machinisme altère foncièrement le contrat, dont la première condition était que capitaliste et ouvrier devaient se présenter en face l'un de l'autre comme personnes libres, marchands tous deux, l'un possesseur d'argent ou de moyens de production, l'autre possesseur de force de travail. Tout cela est renversé dès que le capital achète des mineurs. Jadis, l'ouvrier vendait sa propre force de travail dont il pouvait librement disposer, maintenant il vend femme et enfants ; il devient marchand d'esclaves. [...] Le machinisme bouleversa tellement le rapport juridique entre l'acheteur et le vendeur de la force de travail, que la transaction entière perdit même l'apparence d'un contrat entre personnes libres ». Marx affirme qu'à ce moment de consolidation des rapports capitalistes, il existe une complémentarité entre l'esclavage colonial et 'l'esclavage' salarié sur le continent européen : « En somme, il fallait pour piédestal à l'esclavage dissimulé des salariés en Europe l'esclavage sans phrase dans le nouveau monde ». *Ibid.*, p. 771.

de marchandises et qu'un nombre toujours plus élevé de personnes se trouvaient aptes à se disputer une place sur le marché du travail. Ajoutons à cela l'intensification des processus d'expulsion des gens de la campagne, et nous avons comme résultat un surpeuplement dans les villes et un chômage structurel conséquent. Cette masse de travailleurs désœuvrés a alors servi à faire économiquement pression sur la baisse du prix des salaires, à partir d'une plus grande offre de la main-d'œuvre⁸⁶⁶. Les lois de limitation des salaires les plus élevés sont donc devenus, dans la grande industrie, négligeables et le capital a pu renoncer à sa violence extra-économique pour combattre l'indiscipline des travailleurs. Ceux-ci pouvaient désormais être remplacés plus facilement par quiconque était disponible sur le marché du travail, même s'il n'avait jamais exercé la fonction requise précédemment. Le capital a ainsi créé une « discipline de caserne » au sein de la fabrique⁸⁶⁷. Comme le souligne Marx, la machinerie « devient l'arme de guerre la plus irrésistible pour réprimer les grèves, ces révoltes périodiques du travail contre l'autocratie du capital. D'après Gaskell⁸⁶⁸, la machine à vapeur fut dès le début un antagoniste de la « force de l'homme » et permit au capitaliste d'écraser les prétentions croissantes des ouvriers qui menaçaient d'une crise le système industriel à peine naissant »⁸⁶⁹.

Nous avons vu dans la section précédente que les rapports modernes de production établissaient un nouveau statut, formellement supérieur, pour le travailleur et, conséquemment, pour tous les individus qui composaient ce nouveau monde. L'individualité moderne permettait au travailleur d'avoir une existence formellement indépendante de sa communauté et d'entrer en relation avec d'autres individus sur la base de l'égalité et de la liberté. Pour Marx, c'est là la conséquence de la généralisation des rapports mercantiles. C'est pourquoi nous avons commencé cette section en cherchant les forces motrices de cette mercantilisation, et nous avons trouvé dans son caractère extrêmement violent une disparité concernant le discours de liberté et d'égalité entre les êtres humains. Nous comprenons à présent que cette violence n'a pu disparaître qu'avec la séparation complète des travailleurs aux conditions de réalisation du

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 705 : « Et c'est là l'effet général de toutes les méthodes qui concourent à rendre des travailleurs surnuméraires. Grâce à elles, l'offre et la demande de travail cessent d'être des mouvements partant de deux côtés opposés, celui du capital et celui de la force ouvrière. Le capital agit des deux côtés à la fois. Si son accumulation augmente la demande de bras, elle en augmente aussi l'offre en fabriquant des surnuméraires. Ses dés sont pipés. Dans ces conditions la loi de l'offre et la demande de travail consomme le despotisme capitaliste ».

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 505 : « La subordination technique de l'ouvrier à la marche uniforme du moyen de travail et la composition particulière du travailleur collectif d'individus des deux sexes et de tout âge créent une discipline de caserne, parfaitement élaborée dans le régime de fabrique ».

⁸⁶⁸ Il s'agit de Peter Gaskell, un auteur anglais connu pour son ouvrage « *The Manufacturing Population of England: Its Moral, Social, and Physical Conditions, and the Changes which Have Arisen from the Use of Steam Machinery; with an Examination of Infant Labour* ».

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 840.

travail, soit leurs puissances intellectuelles et matérielles. Le processus d'aliénation de leurs capacités productives n'a atteint un niveau capable de « dégager les 'lois éternelles et naturelles' de la production capitaliste »⁸⁷⁰ qu'après l'établissement de la grande industrie.

À mesure que progresse la production capitaliste, se développe une classe ouvrière portée, par son éducation, la tradition et l'habitude, à considérer comme des lois de la nature allant de soi les exigences de ce mode de production. L'organisation du processus de production capitaliste développé brise toute résistance, la génération permanente d'une surpopulation relative maintient la loi de l'offre et de la demande de travail et, partant, le salaire dans des voies conformes aux besoins de valorisation du capital, **la contrainte muette des rapports économiques scelle la domination du capitaliste sur le travailleur**. Parfois on a bien encore recours à la contrainte, à l'emploi de la force brutale, mais ce n'est que par exception. **Dans le cours ordinaire des choses, le travailleur peut être abandonné à l'action des « lois naturelles » de la société, c'est-à-dire à la dépendance du capital, engendrée, garantie et perpétuée par le mécanisme même de la production**⁸⁷¹.

Nous pouvons maintenant affirmer qu'il est bien vrai que le travailleur individuel se soumet au processus productif à partir d'un acte de volonté libre par lequel le capitaliste et lui entrent en rapport en tant que personnes juridiquement égales. Toutefois, si nous tenons compte du processus historique qui a forgé les conditions dans lesquelles le travailleur agit dans la production sociale, il s'ensuit que le travailleur, dépourvu des conditions de réalisation de son travail, est réellement *forcé à être libre*. Le capitalisme n'advient pas du respect de la liberté et de l'égalité individuelles. Telle était la théorie de l'économie politique libérale, qui soutenait avec insistance que l'enrichissement des capitalistes ne provenait de rien d'autre que du *droit* et du travail⁸⁷². C'est précisément cette tromperie historique que Marx entend défaire avec son concept d'accumulation originelle. Selon lui, les droits de l'homme représentent plutôt une condition de l'individu social qui a été forgée à partir de violence exercée sur les travailleurs.

II. Droits de l'homme et mystification

L'analyse des fondements historiques des droits de l'homme révèle que leurs déclarations révolutionnaires sont venues à la suite d'un processus violent qui résulte de la séparation des travailleurs de leurs conditions de travail. C'est la violence elle-même qui a fait naître cette nouvelle société moyennant, pour ainsi dire, l'assassinat de l'ancienne. La violence

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 771: « *Tantae molis erat!* Voilà de quel prix nous avons pavé nos conquêtes ; voilà ce qu'il en a coûté pour dégager les « lois éternelles et naturelles » de la production capitaliste, pour consommer le divorce du travailleur d'avec les conditions du travail pour transformer celles-ci en capital et la masse du peuple en salariés, en pauvres industriels (*labouring poor*) chef d'œuvre de l'art, création sublime de l'histoire moderne ».

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 743-4.

⁸⁷² K. Marx, *Le capital* (4^{ème} édition), *op. cit.*, p. 692 : « Chacun sait que dans l'histoire réelle le premier rôle est tenu par la conquête, l'asservissement, le crime et le pillage, en un mot, par la violence. Dans la suave économie politique, c'est l'idylle qui a toujours régné. Droit et 'travail' furent de tout temps les uniques moyens d'enrichissement [...] ».

était la seule arme susceptible de détruire les barrières féodales pour que puisse se développer et se répandre le mode de production capitaliste⁸⁷³. Ce n'est qu'à partir de ce moment-là que le capital a pu renoncer à la force brute et transformer en acte volontaire la subordination du travailleur au processus productif⁸⁷⁴. Nous allons maintenant examiner comment, même après ce moment révolutionnaire, quand l'égalité et la liberté modernes sont progressivement devenues des réalités concrètes, ces valeurs deviennent *fonctionnelles* pour l'administration d'un ordre social complètement aliéné. Ces valeurs sont la base pour que l'exploitation capitaliste soit *mystifiée*, créant une illusion de justice et d'absence de contradiction dans les conditions d'existence des individus modernes.

Nous avons déjà montré comment le capital subordonne réellement le travail pour créer son propre mode de production, forçant les travailleurs à accepter librement la fabrique dans des conditions de plus en plus dégradantes. À partir du moment où la grande industrie a été établie, cela s'est fait tout en respectant formellement les principes de l'échange de marchandise (l'égalité, la liberté et la propriété), sans aucune coercition politique pour obliger le travailleur à travailler ou à déterminer le prix qui lui sera payé pour sa main-d'œuvre⁸⁷⁵. Ainsi, même si le processus d'« accumulation originelle » (qui sépare le travailleur de ses conditions de travail) a créé une inégalité entre les deux classes, l'une qui travaille et l'autre qui ne travaille pas, les principes appliqués dans la production et dans la circulation des marchandises apparaissent souvent comme justes, car toutes les parties prenantes sont considérées comme des personnes juridiquement libres et légales. C'est ce que Marx appelait la « mythologie moderne » des rapports sociaux⁸⁷⁶. Voyons ceci de plus près afin de mieux apprécier cette prétendue justice.

Nous commencerons par rappeler une caractéristique de la pensée philosophique de notre penseur allemand, le rapport dialectique entre essence et apparence. Dans sa conception, il n'y

⁸⁷³ *Ibid.*, p.761: « Quelques-unes de ces méthodes reposent sur l'emploi de la force brutale, mais toutes sans exception exploitent le pouvoir de l'Etat, la force concentrée et organisée de la société, afin de précipiter violemment le passage de l'ordre économique féodal à l'ordre économique capitaliste et d'abrèger les phases de transition. Et en effet, la Force est l'accoucheuse de toute vieille société en travail. La Force est un agent économique ».

⁸⁷⁴ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 465: « Ce qui met la fortune en argent en mesure de devenir du capital, c'est, d'une part, le fait qu'on puisse trouver des travailleurs libres ; et, deuxièmement, qu'on puisse trouver des moyens de subsistance et des matériaux, etc., désormais libres et aliénables, alors que jadis, d'une manière ou d'une autre, ils étaient la propriété des masses à présent démunies de leur objectivité ».

⁸⁷⁵ Il convient de préciser que l'institution du salaire minimum n'invalide pas la thèse marxienne de la plus-value, car le montant payé pour le travail est toujours infiniment inférieur à ce que le travailleur produit.

⁸⁷⁶ K. Marx, « Lettre à Engels (1^{er} août 1877) » in *Correspondance – Tome 13 (1875-1880)*, Paris, Éditions Sociales, 2020, p.211 : « En effet, lors du premier séjour de notre petit gars (Wedde) à Londres, j'ai utilisé l'expression 'mythologie modern' pour décrire le retour en force des déesses de la 'Justice, Liberté, Égalité, etc.', et cela a fait forte impression sur lui, car il avait lui-même beaucoup œuvré au service de ces entités supérieures ».

a pas de séparation complète entre ces deux pôles et nous ne pouvons même pas assimiler l'un des aspects à la vérité (essence) et l'autre à la fausseté (apparence). Pour Marx, l'apparence est l'*unique* forme d'apparition de l'essence. Qui plus est, ce n'est qu'à partir de l'apparence que la science est à même de capter le contenu réel d'un phénomène et de le connaître dans sa totalité, laquelle comprend aussi bien l'essence que l'apparence. L'auteur allemand entend que la forme fait aussi partie du contenu d'un phénomène. Mais il faut toujours garder à l'esprit qu'il existe une différence (et parfois une contradiction) entre la forme et le contenu, entre la manière dont une chose apparaît à notre perception *sensible* et ce qu'elle est réellement. En ce sens, la façon d'agir de la science est précisément de dévoiler le sens de chaque sphère de l'être moyennant la distinction entre essence et apparence⁸⁷⁷. Ce qui nous intéresse ici sont les cas où les formes juridiques sont capables de mystifier les rapports économiques.

Reprenons aussi quelques présupposés économiques qui poussent Marx à mettre en rapport les droits de l'homme et le *salaire* comme forme de mystification. Rappelons la découverte de l'économie politique libérale selon laquelle la source de la richesse sociale ne pouvait être trouvée que dans le travail humain. C'est le travail humain qui permet l'appropriation des matières-premières pour satisfaire les besoins humains. Si c'est à partir de lui que se crée la propriété, il devait aussi être le fondement du droit à la propriété. Cette prémisse libérale est le point de départ de Marx dans sa critique de l'économie politique, dans laquelle il analyse le rapport de l'échange de marchandises comme un rapport d'équivalence, où les marchandises de même valeur sont échangées par des propriétaires libres ayant des droits égaux :

À l'origine, le droit de propriété nous apparaissait fondé sur un travail propre. Du moins fallait-il accepter cette hypothèse, puisqu'il n'y avait face à face que des possesseurs de marchandises à égalité de droits, et que le seul moyen de s'approprier de la marchandise d'autrui, c'était d'aliéner sa propre marchandise, celle-ci n'étant fabricable que par du travail⁸⁷⁸.

Dans ce cadre où la « mythologie moderne » est pourvue de validité, les rapports sociaux acquièrent une apparence de pleine justice, car tous les hommes sont considérés en tant que personnes, donc comme êtres humains libres et égaux. La thèse de Marx est que ces rapports ne constituent qu'une forme de manifestation d'un contenu complètement inégal et injuste. Une question servira de point de départ à notre raisonnement : comment le capitaliste parvient-il à

⁸⁷⁷ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 132: « Il en est d'ailleurs de la forme « valeur et prix du travail » ou « salaire » vis-à-vis du rapport essentiel qu'elle renferme, savoir: la valeur et le prix de la force de travail, comme de toutes les formes phénoménales vis-à-vis de leur substratum. Les premières se réfléchissent spontanément, immédiatement dans l'entendement, le second doit être découvert par la science ».

⁸⁷⁸ K. Marx, *Le capital* (4ème édition), op. cit., p. 567.

augmenter sa richesse (à en tirer profit)⁸⁷⁹ à partir de l'échange de marchandises, si dans cet échange de marchandises ne sont échangées que des marchandises de valeur égale ?

Résumons les prémisses de cette question⁸⁸⁰. Pour Marx, la marchandise est constituée de deux facteurs fondamentaux, à savoir la « valeur d'usage », qui est l'utilité que le bien offre dans sa consommation (par exemple, le pouvoir qu'à l'eau d'étancher la soif)⁸⁸¹, et la « valeur marchande », appelée communément tout simplement « valeur »⁸⁸². La « valeur marchande » est le paramètre par lequel deux marchandises complètement différentes sont assimilées et échangées⁸⁸³. Étant donné que l'échange est un rapport d'égalité, une marchandise ne peut être échangée avec une autre que si elles ont quelque chose en commun, ce qui, dans ce cas, est leur « valeur marchande ». Pour Marx, la seule chose qu'il y a de commun entre deux marchandises est le fait que toutes deux sont produites par le travail humain⁸⁸⁴. En développant ce raisonnement, l'écrivain parvient à la conclusion que, dans le rapport d'échange, les marchandises qui sont échangées ont la même quantité de travail humain incrustée en elles. Pour être plus précis, dans le rapport d'échange, les marchandises impliquées possèdent le même « temps de travail socialement nécessaire »⁸⁸⁵. Ce qui définit la proportion qu'une

⁸⁷⁹ Le chercheur a bien conscience que Marx différencie le concept de profit de la rente foncière et de l'intérêt, mais il préfère utiliser cette expression avec le sens de gain, d'objet d'enrichissement, que nous appellerons plus tard la plus-value.

⁸⁸⁰ Nous n'allons pas aborder ici les divergences entre la théorie de Marx et celle de l'école néoclassique, composée d'auteurs qui s'écartent totalement de ce qui sera présenté à partir de maintenant. À propos de cette question, voy. D. Harvey, *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason*, Oxford University Press, New York, 2017.

⁸⁸¹ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 110 : « L'utilité d'une chose fait de cette chose une valeur d'usage [...] Les valeurs d'usage ne se réalisent que dans l'usage ou la consommation ».

⁸⁸² Ce dernier facteur est plus difficile à appréhender car il n'a qu'une objectivité purement sociale et non physique. En d'autres termes, il est le résultat de la manière dont les individus se rapportent les uns aux autres dans la société, mais il ne peut pas être vu de la même manière lorsque nous regardons l'extérieur d'une marchandise, ni même dans le cas où nous voudrions l'ouvrir avec un couteau et analyser ses propriétés physiques internes. Comme le dit Marx : « La réalité que possède la valeur de la marchandise diffère en ceci de l'amie de Falstaff, la veuve l'Eveillé, qu'on ne sait où la prendre. Par un contraste des plus criants avec la grossièreté du corps de la marchandise, il n'est pas un atome de matière qui pénètre dans sa valeur. On peut donc tourner et retourner à volonté une marchandise prise à part ; en tant qu'objet de valeur, elle reste insaisissable ». *Ibid.*, p. 124.

⁸⁸³ Nous avons fait abstraction dans notre argumentation de la différence entre « valeur » et « valeur d'échange » ou prix, qui est la valeur d'échange exprimée en monnaie. Le prix, en effet, est l'expression de quelque chose qui constitue la marchandise, mais il ne doit pas être confondu avec ce contenu. Cependant, comme nous l'avons dit plus haut, nous ne pouvons connaître l'essence (la valeur) qu'à partir de l'apparence (la valeur d'échange). C'est ce que dit Marx : « la valeur d'échange ne peut être en tout état de cause que le mode d'expression, la « forme phénoménale » d'une teneur dissociable d'elle ». K. Marx, *Le capital* (4^{ème} édition), op. cit., p. 41.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 42 : « Tout ce qui est encore visible dans ces choses, c'est que pour les produire on a dépensé de la force de travail humaine, accumulé du travail humain. C'est en tant que cristallisations de cette substance sociale, qui leur est commune, qu'elles sont des valeurs : des valeurs marchandes ».

⁸⁸⁵ Cette spécification du « temps de travail » au titre de « socialement nécessaire » est fondamentale pour comprendre le fonctionnement du marché, car en pratique, le marché fait abstraction des différences spécifiques de chaque travailleur individuel (s'il est plus ou moins rapide, plus ou moins fort, etc.) et des conditions techniques du processus de production singulier (s'il est réalisé à l'aide de machines ou à la main) afin d'appliquer un jugement aux marchandises sur la base d'une certaine normalité, d'une moyenne parmi les marchandises

marchandise soit échangée contre une autre est la quantité de « travail socialement nécessaire » que présente cette marchandise et non pas son utilité⁸⁸⁶.

Le capitaliste est celui qui transforme l'argent en encore plus d'argent ou la valeur en « plus-value »⁸⁸⁷. Mais comment peut-il le faire si le principe gouvernant la circulation de marchandises, cet « éden » des droits humains, est celui de l'égalité, de l'équivalence des objets échangés ? Si seuls des équivalents sont échangés, on ne peut tirer davantage que ce qui est mis dans cette sphère. Si nous prenons au sérieux cette hypothèse de l'équivalence, nous pouvons rapidement écarter l'opinion selon laquelle le profit *surgit* du commerce ou encore l'idée que le profit a son fondement ontologique dans la capacité d'un commerçant à acheter moins cher et à vendre plus cher⁸⁸⁸. Tout comme la totalité des individus modernes, les capitalistes sont des acheteurs et des vendeurs. Ce qu'ils gagneraient dans une opération, ils le perdraient dans une autre⁸⁸⁹. Mais Marx avertit : le profit ne peut non plus exister hors du rapport du capitaliste avec

disponibles sur ce marché. Dans cette note, nous ne pouvons qu'anticiper brièvement cet aspect du capitalisme, qui sera exploré plus en détail dans le chapitre suivant : dans les relations économiques, l'individu, ses qualités individuelles, sont abstraites et nivelées à un niveau de marché « normal et moyen ». En d'autres termes, le processus capitaliste de production et de circulation des marchandises ignore l'individualité au profit de l'économie. Comme nous l'avons déjà mentionné, Marx n'est pas un spécialiste des sciences sociales qui croit que tout dans la vie humaine est une émanation de la vie économique. Il est bien plus un critique de cette caractéristique de la modernité qu'est la prédominance de l'économique sur les autres rapports sociaux. Marx affirme que : « Le temps socialement nécessaire à la production des marchandises est celui qu'exige tout travail, exécuté avec le degré moyen d'habileté et d'intensité et dans des conditions qui, par rapport au milieu social donné, sont normales. Après l'introduction en Angleterre du tissage à la vapeur, il fallut peut-être moitié moins de travail qu'auparavant pour transformer en tissu une certaine quantité de fil. Le tisserand anglais, lui, eut toujours besoin du même temps pour opérer cette transformation ; mais dès lors le produit de son heure de travail individuelle ne représenta plus que la moitié d'une heure sociale de travail ne donna plus que la moitié de la valeur première ». *Ibid.*, p.114.

⁸⁸⁶ Il est pertinent d'explicitier que, pour Marx, l'argent n'est rien d'autre qu'une forme d'autonomisation de la valeur, c'est-à-dire la forme qu'a la quantité de « travail socialement nécessaire » pour s'exprimer de manière autonome, sans qu'il y ait la nécessité d'une autre valeur d'usage pour telle fonction. Sur le caractère extrêmement novateur de la théorie de la monnaie de Marx, voy. G. Corazza, « Dinheiro, crédito e finanças : uma introdução a teoria monetária e financeira de Marx », in *Estudos Econômicos*, v. 32, n. 4, São Paulo, 2002.

⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 244-6 : « Le mouvement A—M—A ne tire sa raison d'être d'aucune différence qualitative de ses extrêmes, car ils sont argent tous deux, mais seulement de leur différence quantitative. Finalement il est soustrait à la circulation plus d'argent qu'il n'y en a été jeté. [...] Cet excédant ou ce surcroît, je l'appelle plus-value (en anglais *surplus value*). Non seulement donc la valeur avancée se conserve dans la circulation ; mais elle y change encore sa grandeur, y ajoute un plus, se fait valoir davantage, et c'est ce mouvement qui la transforme en capital. [...] C'est comme représentant, comme support conscient de ce mouvement que le possesseur d'argent devient capitaliste. Sa personne, ou plutôt sa poche, est le point de départ de l'argent et son point de retour. Le contenu objectif de la circulation A — M — A', c'est-à-dire la plus-value qu'enfante la valeur, tel est son but subjectif, intime. Ce n'est qu'autant que l'appropriation toujours croissante de la richesse abstraite est le seul motif déterminant de ses opérations, qu'il fonctionne comme capitaliste ou, si l'on veut, comme capital personnifié, doué de conscience et de volonté ».

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 258-9 : « Qu'on se tourne et retourne comme on voudra, les choses restent au même point. Echange-t-on des équivalents ? il ne se produit point de plus-value ; il ne s'en produit pas non plus si on échange des non-équivalents. La circulation ou l'échange des marchandises ne crée, aucune valeur ». Marx commente le fonctionnement du capital commercial avant l'ère moderne, dans lequel il opérait selon une logique d'extraction de la valeur du vendeur et de l'acheteur de ses marchandises.

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 256 : « La formation d'une plus-value, et conséquemment la transformation de l'argent en capital, ne peuvent donc provenir, ni de ce que les vendeurs vendent les marchandises au-dessus de ce qu'elles valent, ni de ce que les acheteurs les achètent au-dessous ».

le marché, étant donné que la valeur est un rapport purement social qui reflète la capacité d'une marchandise d'être échangée.

Pour dévoiler ce mystère sur l'origine du profit, Marx analyse l'activité du capitaliste industriel, c'est-à-dire l'activité de production massive de marchandises. Dans celle-ci, le capitaliste emploie plusieurs travailleurs afin d'obtenir du profit par la vente de bien produits par ces travailleurs. Dans le but de s'enrichir, en plus d'acheter les moyens objectifs nécessaires à la réalisation du processus productif, le capitaliste a besoin d'individus pour réaliser une « activité orientée vers une fin »⁸⁹⁰ spécifique, et il paiera pour tout cela. En effet, nous supposons que l'achat de tous ces « éléments simples du processus de travail » obéit à des lois du marché et qu'il s'agit donc d'un échange fondé purement sur l'équivalence des valeurs marchandes. Dans ce rapport, le « pouvoir des marchandises » prévaut sur n'importe quel pouvoir politique⁸⁹¹. Cependant, quelque chose nous surprend, car même en ayant payé ce que valent les marchandises, au bout du processus, le capitaliste devient propriétaire d'une masse de marchandises valant plus que les coûts de production, comme il apparaît dans l'équation suivante :

$\text{Valeur des moyens de travail} + \text{Salaires} < \text{Valeur du produit final.}$

Comment cela se produit-il ? Si l'on suit le raisonnement de Marx, toute « valeur marchande » correspond au « travail socialement nécessaire » à la production du bien en question. Dans cette optique, la valeur des moyens de travail (instruments et objets de travail) est directement transmise au nouveau produit. Il s'agit d'une « valeur marchande » qui « n'altère pas sa grandeur » pendant le processus de travail, ce que l'auteur appelle le « capital constant »⁸⁹². Par conséquent, l'augmentation de valeur obtenue par le processus de production ne provient pas des moyens de travail achetés par le capitaliste pour rendre viable ce processus. Cette augmentation de valeur ou « plus-value » vient en réalité du dernier élément du processus productif : de la valeur payée pour le travail. Une augmentation de valeur a lieu dans le mode de production capitaliste du fait que, sur le marché du travail, le capitaliste paie une chose et en

⁸⁹⁰*Ibid.*, p.276 : « Voici les éléments simples dans lesquels le procès de travail 1 se décompose ; 1° activité personnelle de l'homme, ou travail proprement dit ; 2° objet sur lequel le travail agit ; 3° moyen par lequel il agit ».

⁸⁹¹ *Ibid.*, p.255 : « Dans tous les cas il n'y a sur le marché qu'échangiste en face d'échangiste et la puissance qu'exercent ces personnages les uns sur les autres n'est que la puissance de leurs marchandises ».

⁸⁹² *Ibid.*, p.310: « Dans le cours de la production, la partie du capital qui se transforme en moyens de production, c'est-à-dire en matières premières, matières auxiliaires et instruments de travail, ne modifie donc pas la grandeur de sa valeur. C'est pourquoi nous la nommons partie constante du capital, ou plus brièvement : capital constant ».

emporte une autre. Plus précisément, il paie une chose avec une valeur inférieure à ce qu'elle produit, et cela ne contrarie pas les lois du marché. Cette chose est la force de travail.

La valeur que le capitaliste donne pour recevoir l'activité des travailleurs ne présente pas un rapport d'identité avec la valeur qui sera produite par leur travail, il s'agit de deux choses différentes. En termes conceptuels, Marx affirme : ce que le travailleur vend en vérité, c'est sa « force de travail » ou sa « capacité de travail », et non pas son travail⁸⁹³. La valeur de cette « capacité de travail » est déterminée de la même façon que les autres marchandises, à partir de la quantité de « travail socialement nécessaire » à sa production. Dans ce cas, la marchandise étant la « disposition de l'individu vivant » ou sa capacité de travail, sa valeur doit refléter la reproduction continue de la vie de cet individu⁸⁹⁴. Par conséquent, la valeur de la « force de travail » doit être équivalente à la quantité de « travail socialement nécessaire » à la production de biens qui assurent la *reproduction normale* du travailleur ; ce qui concerne à la fois les biens biologiquement indispensables et les biens culturels, tous deux étant relatifs au territoire, à la population et à la couche spécifique de la classe travailleuse. De sorte qu'il entre dans ce compte l'accès à des biens tels que l'habillement, l'alimentation, le transport, la climatisation ou le chauffage, l'hygiène, l'habitation et possiblement les loisirs, livres, théâtre, cinéma, etc⁸⁹⁵.

La « magie » de la production capitaliste s'explique du fait que la force de travail est une marchandise totalement différente de toutes les autres grâce à son pouvoir particulier de *créer*

⁸⁹³ *Ibid.*, p.579 : « Ce qui sur le marché fait directement vis-à-vis au capitaliste, ce n'est pas le travail, mais le travailleur. Ce que celui-ci vend, c'est lui-même, sa force de travail. Dès qu'il commence à mettre cette force en mouvement, à travailler, or, dès que son travail existe, ce travail a déjà cessé de lui appartenir et ne peut plus désormais être vendu par lui ».

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 268 : « Les propriétaires des forces de travail sont motels. Pour qu'on en rencontre toujours sur le marché, ainsi que le réclame la transformation continuelle de l'argent en capital, il faut qu'ils s'éternisent, 'comme s'éternise chaque individu vivant, par la génération.' Les forces de travail que l'usure et la mort viennent enlever au marché, doivent être constamment remplacées par un nombre au moins égal. La somme des moyens de subsistance-nécessaires à la production de la force de travail comprend donc les moyens de subsistance des remplaçants, c'est-à-dire des enfants des travailleurs, pour que cette singulière *race* d'échangistes se perpétue sur le marché ».

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p.267 : « En tant que valeur, la force de travail représente le quantum de travail social réalisé en elle. Mais elle n'existe en fait que comme puissance ou faculté de l'individu vivant. L'individu étant donné, il produit sa force vitale en se reproduisant ou en se conservant lui-même. Pour son entretien ou pour sa conservation, il a besoin d'une certaine somme de moyens de subsistance. Le temps de travail nécessaire à la production de la force de travail se résout donc dans le temps de travail nécessaire à la production de ces moyens de subsistance ; ou bien la force de travail a juste la valeur des moyens de subsistance nécessaires à celui qui la met en jeu. [...] Il faut donc que la somme des moyens de subsistance suffise pour l'entretenir dans son état de vie normal. Les besoins naturels, tels que nourriture, vêtements, chauffage, habitation, etc., diffèrent suivant le climat et autres particularités physiques d'un pays. D'un autre côté le nombre même de soi-disant besoins naturels, aussi bien que le mode de les satisfaire, est un produit historique, et dé pend ainsi, en grande partie, du degré de civilisation atteint. Les origines de la classe salariée dans chaque pays, le milieu historique où elle s'est formée, continuent longtemps à exercer la plus grande influence sur les habitudes, les exigences et par contre-coup les besoins qu'elle apporte dans la vie. La force de travail renferme donc, au point de vue de la valeur, un élément moral et historique ».

une valeur marchande. Voyons comment. Le travailleur (propriétaire de la force de travail) se présente sur le marché du travail comme un individu capable d'exécuter une fonction déterminée. Il accepte librement les termes du capitaliste qui le « loue » pour un temps déterminé et le met au travail dans son industrie dans le but d'extraire plus de travail (la plus-value, donc) que ce qui a été dépensé pour son salaire. Le profit obtenu par le capitaliste surgit précisément de cette différence entre ce qu'il paie pour que le travailleur s'occupe volontairement dans son industrie et la valeur que ce même travailleur produit pendant ce processus. La magie qui fait grossir la poche du capitaliste, c'est que *le travailleur se prête à travailler pour une valeur inférieure à celle qu'il crée pendant le processus de son travail*.

Nous pouvons identifier, à partir des concepts énoncés ci-dessus, que le capitaliste exploite la différence entre les deux facteurs présents dans la marchandise « force de travail » : sa « valeur marchande » et sa « valeur d'usage ». Ce que le détenteur de l'argent paie au travailleur sur le marché est la « valeur marchande » de sa marchandise, c'est-à-dire sa « force de travail ». Le travailleur accepte cette valeur et se rend à la fabrique du capitaliste pour travailler pendant un temps déterminé afin de recevoir sa paie. En tant que détenteur de l'argent et libre échangeur, le capitaliste pourrait choisir de consommer la marchandise ainsi produite, mais, intéressé par la multiplication de son argent, il est préférable de choisir la « force de travail », par la capacité particulière de celle-ci d'« être source de valeur, et de plus de valeur qu'elle-même en a », tel est la « valeur d'usage ou d'utilité » que le capitaliste convoite⁸⁹⁶.

Selon Marx, si l'on prend les lois de circulation des marchandises comme paramètre, il n'a été commis aucune *injustice* entre le capitaliste et le travailleur individuel. Le « travailleur libre » a vendu sa marchandise selon sa « valeur marchande » et le capitaliste, à son tour, a enlevé cette marchandise de circulation pour un moment déterminé et la porter à la sphère de la consommation. Les deux droits de propriété des « individus de l'échange »⁸⁹⁷ ont été respectés. Aucune coercition politique n'a été nécessaire dans cette entreprise, tout a été fait

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 292 : « Mais le travail passé que la force de travail recèle et le travail actuel qu'elle peut exécuter, ses frais d'entretien journaliers et la dépense qui s'en fait par jour, ce sont là deux choses tout à fait différentes. Les frais de la force en déterminent la valeur d'échange, la dépense de la force en constitue la valeur d'usage. Si une demi-journée de travail suffit pour faire vivre l'ouvrier pendant 24 heures, il ne s'en suit pas qu'il ne puisse travailler une journée tout entière. La valeur que la force de travail possède et la valeur qu'elle peut créer, diffèrent donc de grandeur. C'est cette différence de valeur que le capitaliste avait en vue, lorsqu'il acheta la force de travail. [...] Mais ce qui décida l'affaire, c'était l'utilité spécifique de cette marchandise, d'être source de valeur et de plus de valeur qu'elle n'en possède elle-même. C'est là le service spécial que le capitaliste lui demande ».

⁸⁹⁷ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 189.

selon les règles du marché. Marx a recours à l'ironie pour synthétiser théâtralement cette prétendue justice de la transaction entre travail et capital :

Il se conforme en ce cas aux lois éternelles de l'échange des marchandises. En effet le vendeur de la force de travail, comme le vendeur de toute autre marchandise, en réalise la valeur échangeable et en aliène la valeur usuelle. Il ne saurait obtenir l'une sans donner l'autre. La valeur d'usage de la force de travail, c'est-à-dire le travail, n'appartient pas plus au vendeur que n'appartient à l'épicier la valeur d'usage de l'huile vendue. L'homme aux écus a payé la valeur journalière de la force de travail ; son usage pendant le jour, le travail d'une journée entière lui appartient donc. **Que l'entretien journalier de cette force ne coûte qu'une demi-journée de travail, bien qu'elle puisse opérer ou travailler pendant la journée entière, c'est-à-dire que la valeur créée par son usage pendant un jour soit le double de sa propre valeur journalière, c'est là une chance particulièrement heureuse pour l'acheteur, mais qui ne lèse en rien le droit du vendeur**⁸⁹⁸.

Ce jugement ironique de Marx vise à expliciter que l'« exploitation du travail », l'usage de la force de travail salarié pour produire de la plus-value, n'est pas considérée comme vol par les lois d'échange de marchandises. Marx utilise les termes « vendeur » et « détenteur d'argent » pour montrer comment nous jugeons la légitimité de l'achat-vente de la force de travail. Il veut prouver qu'une soumission a vraiment lieu à travers les lois du marché. Cependant, ce qui reste vraiment clair avec le développement de son analyse sur la question de l'origine du profit, c'est que *la prétendue égalité du contrat de travail présente un contenu inégal*. Car si le capitaliste a payé ce que valait la « force de travail » sur le marché, nous pouvons percevoir que c'est au travers d'un contrat entre personnes libres ayant des intérêts réciproques ; c'est sur la base du droit que le capitaliste peut extraire du travailleur une valeur accrue par rapport à celle que le travailleur a reçue. Bref, Marx affirme que la transformation de l'argent en capital « se passe dans la sphère de la circulation, et ne s'y passe pas ». Elle commence dans la circulation à partir de l'achat de la « force de travail » sur le marché et est conclue après la vente des marchandises produites par les travailleurs libres salariés. C'est pourquoi aucune loi de l'échange de marchandises – *ou du droit de propriété* – n'est violée⁸⁹⁹.

Nous nous trouvons maintenant face à l'un des aspects négatifs du mode d'être moderne : les principes de l'égalité et de la liberté qui constituent le fondement du droit moderne ne sont que des idéalizations des rapports mercantiles. Ils ont pour objectif, *in fine*, la

⁸⁹⁸ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 293.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 294 : « Le problème est résolu dans tous ses termes. La loi des échanges a été rigoureusement observée, équivalent contre équivalent. Sur le marché, le capitaliste achète à sa juste valeur chaque marchandise — coton, broches, force de travail. Puis il fait ce que fait tout autre acheteur, il consomme leur valeur d'usage. [...] Cette transformation de son argent en capital se passe dans la sphère de la circulation, et ne s'y passe pas. La circulation sert d'intermédiaire. C'est là sur le marché, que se vend la force de travail, pour être exploitée dans la sphère de la production, où elle devient source de plus-value, et tout est ainsi pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles ».

protection de la propriété privée. Ce point de vue s'abstient d'un jugement sur ce qui a lieu très concrètement dans la sphère de production. Il importe peu à la justice moderne si le capitaliste a payé moins pour la force de travail que ce qu'elle a produit au cours de la production de marchandises. Dans cette sphère productive, le propriétaire de la marchandise peut utiliser la force de travail à sa guise. Il exploite le travailleur tant et aussi longtemps que ce que ce dernier produise plus de valeur qu'il n'a payé par sa force de travail. Tel est le mode d'existence du capitaliste. Il lui faut soumettre le travailleur à une période de travail nécessaire au paiement de ses coûts (« temps de travail nécessaire ») et prolonger sa journée de travail le plus longtemps pour augmenter ses profits (« temps de plus-travail »)⁹⁰⁰. Au bout du compte, l'analyse du contrat de travail révèle que les lois du marché sont partiales, puisqu'elles servent à favoriser une classe qui vit à partir de l'exploitation du travail d'autrui.

Mais cette partialité n'est pas assumée, dit Marx. Elle n'est pas manifeste dans l'expérience quotidienne. Elle ne peut être découverte que par la science. Dans la réalité effective, le salaire n'apparaît pas comme s'il était le paiement de la « force de travail », il apparaît comme « valeur » ou « prix » du « travail », un paiement que le capitaliste effectue pour tout le temps de travail que l'employé va exécuter⁹⁰¹. Le capitaliste n'a aucune difficulté à agir ainsi, car la compréhension de la différence entre « travail » et « force de travail », entre « valeur d'usage » et « valeur marchande », est quelque chose qui n'a été mis en lumière que par la science économique. Cette particularité de la vie moderne « n'est pas à la portée de la conscience ordinaire »⁹⁰², car *la forme salaire a rendu possible sa dissimulation*. Tout est fait pour faire croire au travailleur qu'il est payé exactement pour ce qu'il a accompli. Le travailleur reçoit une rétribution abstraite pour travailler (de l'argent), avec laquelle il est libre d'acheter tout ce que les lois de l'échange de marchandises rendent possible. Il ne sait pas combien de valeur a engendré son travail individuel pour le capitaliste : la vente des marchandises est une étape postérieure au processus productif et, jusqu'à un certain point, autonome. La « conscience

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 318 : « La période d'activité, qui dépasse les bornes du *travail nécessaire*, coûte, il est vrai, du travail à l'ouvrier, une dépense de force, mais ne forme aucune valeur pour lui. Elle forme une plus-value qui a pour le capitaliste tous les charmes d'une création *ex nihilo*. Je nomme cette partie de la journée de travail, temps extra et le travail dépensé en elle *surtravail* ».

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 586 : « Il en est d'ailleurs de la forme « valeur et prix du travail » ou « salaire » vis-à-vis du rapport essentiel qu'elle renferme, savoir : la valeur et le prix de la force de travail, comme de toutes les formes phénoménales vis-à-vis de leur substratum. Les premières se réfléchissent spontanément, immédiatement dans l'entendement, le second doit être découvert par la science ».

⁹⁰² *Ibid.*, p. 584-5 : « La seule expérience de la vie pratique ne fait pas ressortir la double utilité du travail, la propriété de satisfaire un besoin, qu'il a de commun avec toutes les marchandises, et celle de créer de la valeur, qui le distingue de toutes les marchandises et l'exclut, comme élément formateur de la valeur, de la possibilité d'en avoir aucune ».

juridique » analyse qu'il n'y a qu'une différence matérielle dans la transaction entre capitaliste et travailleur, l'un donne l'argent, l'autre réalise le service : « Du point de vue du droit » explique Marx, « on ne reconnaît donc dans le contrat de travail d'autre différence d'avec tout autre genre de contrat que celle contenue dans [d]es formules juridiquement équivalentes »⁹⁰³. Pour le dire autrement, *le contrat de travail rend invisible toute l'exploitation* en prévoyant que le paiement du travailleur équivaut à la valeur de la journée de travail complète⁹⁰⁴. La « conscience juridique » ignore le fait que le capitaliste paie à peine ce qui se rapporte à une partie de la journée de travail et que tout ce qui excède doit être considéré comme « travail non-payé ». Selon le raisonnement de Marx :

La forme salaire efface donc toute trace de la division de la journée de travail en travail nécessaire et surtravail, en travail payé et travail non payé. La totalité du travail apparaît comme du travail payé. [...] On saisit là l'importance décisive de la transformation de la valeur et du prix de la force de travail en forme-salaire, c'est-à-dire en valeur et prix de travail proprement dit. C'est sur cette forme phénoménale qui rend invisible le rapport réel et qui en montre même rigoureusement le contraire que repose l'ensemble des représentations juridiques du travailleur aussi bien que du capitaliste, toutes les mystifications du mode de production capitaliste, toutes ses illusions de liberté, toutes les sornettes apologétiques de l'économie vulgaire⁹⁰⁵.

Nous pensons que cette critique sévère de la « forme salaire » est généralement négligée par les spécialistes de l'œuvre de Marx, même si l'auteur fait remarquer son importance pour la justification du mode de production capitaliste. Marx représente le salaire comme une force capable de créer une conception inversée du monde, dissimulant l'exploitation du travail à la conscience quotidienne (et juridique) de la population, « autant du travailleur que du capitaliste ». La conscience juridique moderne repose toute entière sur l'ignorance qu'il y a une « injustice » dans le processus de production capitaliste. Pour l'ordre juridique, le travailleur est payé pour son travail, de telle sorte que, méconnaissant cette différence avantageuse pour le

⁹⁰³ Cet extrait est issu d'un passage plus long, voy. *ibid.*, p. 584: « Rien ne distingue au premier abord l'échange entre capital et travail de l'achat et de la vente de toute autre marchandise. L'acheteur donne une certaine somme d'argent, le vendeur un article qui diffère de l'argent. Du point de vue du droit, on ne reconnaît donc dans le contrat de travail d'autre différence d'avec tout autre genre de contrat que celle contenue dans les formules juridiquement équivalentes : *Do ut des, do ut facias, facio ut des et facio ut facias*. (Je donne pour que tu donnes, je donne pour que tu fasses, je fais pour que tu donnes, je fais pour que tu fasses) ».

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 583 : « Dans le servage le travail du corvéable pour lui-même et son travail forcé pour le seigneur sont nettement séparés l'un de l'autre par le temps et l'espace. Dans le système esclavagiste, la partie même de la journée où l'esclave ne fait que remplacer la valeur de ses subsistances, où il travaille donc en fait pour lui-même, ne semble être que du travail pour son propriétaire. Tout son travail revêt l'apparence de travail non payé. C'est l'inverse chez le travail salarié : même le surtravail ou travail non payé revêt l'apparence de travail payé. Là le rapport de propriété dissimule le travail de l'esclave pour lui-même, ici le rapport monétaire dissimule le travail gratuit du salarié pour son capitaliste ».

⁹⁰⁵ K. Marx, *Le capital* (4^{ème} édition), *op. cit.*, p. 521-2. L'édition française propose une légère différence, qui est fort intéressante : « On comprend maintenant l'immense importance que possède dans la pratique ce changement de forme qui fait apparaître la rétribution de la force de travail comme salaire du travail, le prix de la force comme prix de sa fonction ». K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 583-4.

capitaliste entre les valeurs de la « force de travail » et du « travail », le droit ne considère pas le travailleur comme étant lésé. Ainsi le travailleur vit-il dans une « illusion de liberté », car, à partir de cette *mystification*, le travailleur ne percevra pas qu'il est en train de réaliser une transaction inégale, échangeant son travail contre une valeur moindre que ce qu'il produit. Il ne voit pas qu'au bout d'un certain temps de sa journée de travail il ne fait qu'enrichir la tirelire de son patron. Cette « illusion de liberté » explique que la réalisation du contrat continue à apparaître comme la réalisation d'intérêts réciproques et non comme son exploitation. Selon le philosophe Ludovic Hetzel, l'illusion de liberté qu'enseigne Marx est un « puissant facteur de consensus social, permettant le consentement des prolétaires ou du moins l'acceptation du système censé reposer sur de telles valeurs »⁹⁰⁶. Ce consensus permet que le « métabolisme social » demeure en fonctionnement selon un flux continu, car il crée une barrière à la contestation du système de la part de ceux qui sont lésés par les règles du jeu. Le capitaliste peut vendre sa production sans empêchement et la transformer de nouveau en capital par le biais de l'achat des moyens de travail et de la force de travail nécessaires à la production de plus-value. Autrement dit, la mystification du système permet que la production de plus-value se répète sans cesse.

Et précisément parce que le mouvement n'est pas linéaire mais cyclique, de nouvelles possibilités s'ouvrent à la critique de la « mythologie moderne ». Marx poursuit ses jugements sur le caractère mystificateur de ce mode « libre et égal » de relation entre les individus par le biais de contrats en examinant la « reproduction » du système capitaliste. En d'autres termes, il analyse la rénovation continue du processus de production de marchandises, où celles-ci acquièrent, à la fin, plus de valeur que ce qui a été initialement investi par le capitaliste⁹⁰⁷.

Nous pouvons synthétiser l'analyse de Marx à partir de deux équations se rapportant aux deux mouvements de base du processus de production capitaliste : 1) le cycle du travailleur et 2) le cycle du capitaliste. Dans ces équations, chaque flèche correspond à une transaction commerciale, où M représente marchandise et A, argent.

1) M (force de travail) → A (salaire) → M (moyens d'existence) / M (force de travail) → A (salaire) → M (moyens d'existence) / M (force de travail), etc.

⁹⁰⁶ L. Hetzel, *Commenter Le Capital – livre 1*, Paris, Editions Sociales, 2021, p. 818.

⁹⁰⁷ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 614 : « Quelle que soit la forme sociale que le procès de production revête, il doit être continu ou, ce qui revient au même, repasser périodiquement par les mêmes phases. Une société ne peut cesser de produire non plus que de consommer. Considéré, non sous son aspect isolé, mais dans le cours de sa rénovation incessante, tout procès de production social est donc en même temps procès de reproduction ».

2) A (capital) → M (moyens de travail et salaire) / M(marchandise) → A+ (capital + plus-value) → M+ (plus de moyens de travail et salaire)/ M+ (plus de marchandises) → A++, etc.

Si nous partons de l'analyse du résultat du mouvement 1), nous voyons qu'à la fin du processus de travail, le travailleur se trouve à peine avec son salaire, le paiement équivalant aux biens nécessaires pour conserver (ou reproduire) la « disposition de l'individu vivant » à travailler. Les marchandises produites n'apparaissent qu'au mouvement 2) comme propriété du capitaliste qui va les transformer en argent pour en partie reconstituer le capital (moyens de travail et salaire) et laisser l'autre partie à sa disposition pour consommer ou accumuler (augmenter la quantité de valeur investie dans le capital). L'intersection entre ces deux cycles nous montre qu'en ayant lieu simultanément ils s'entredéterminent ou se produisent réciproquement. Marx explique le rapport entre ces deux mouvements à partir du concept d'aliénation, affirmant que, dans le mode de production capitaliste, la force de travail devient un *pouvoir étranger au travailleur, que le capitaliste utilise pour s'enrichir et continuer à l'exploiter*. Le processus de production capitaliste ne produit pas seulement la marchandise ou la plus-value, il produit le système lui-même comme un tout, car, *dans le capitalisme, le travailleur produit la richesse qui donne au patron la puissance de l'exploiter à nouveau*. Le processus peut se répéter indéfiniment, car les présupposés de ces mouvements sont aussi leurs résultats. Dans le style singulier de Marx :

Mais ce qui fut d'abord point de départ devient ensuite, grâce à la simple reproduction, résultat constamment renouvelé. D'un côté le procès de production ne cesse pas de transformer la richesse matérielle en capital et moyens de jouissance pour le capitaliste ; de l'autre, l'ouvrier en sort comme il y est entré — source personnelle de richesse, dénuée de ses propres moyens de réalisation. Son travail, déjà aliéné, fait propriété du capitaliste et incorporé au capital, même avant que le procès commence, ne peut évidemment durant le procès se réaliser qu'en produits qui fuient de sa main. **La production capitaliste, étant en même temps consommation de la force de travail par le capitaliste, transforme sans cesse le produit du salarié non-seulement en marchandise, mais encore en capital, en valeur qui pompe la force créatrice de la valeur, en moyens de production qui dominent le producteur, en moyens de subsistance qui achètent l'ouvrier lui-même. La seule continuité ou répétition périodique du procès de production capitaliste en reproduit et perpétue donc la base, le travailleur dans la qualité de salarié**⁹⁰⁸.

L'argument est ici que ce qui a été atteint par la violence pendant la préhistoire du système capitaliste, soit *la séparation du travailleur de ses conditions de travail, est reproduit quotidiennement par l'échange universel de marchandises et par son droit correspondant à la*

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 620.

propriété. Dans ce métabolisme social, le travailleur a de plus en plus de mal à être propriétaire des moyens de production, puisque son travail ne vise qu'à enrichir son maître⁹⁰⁹.

En produisant ses propres présupposés, le mode de production capitaliste fait en sorte que le contrat de travail devienne un besoin de l'individu moderne, non quelque chose de fortuit. Le travailleur peut sans doute être indépendant d'un capitaliste individuel, car il peut vendre sa force de travail à un autre capitaliste, mais il ne peut faire autrement que de vendre sa force de travail, car il n'arrive pas à transformer son salaire en capital. Ce lien de *dépendance* économique ou, plutôt, de « servitude économique » est juste dissimulé par le salaire et par le contrat de travail. Chaque fois qu'un travailleur « signe » un nouveau contrat, il peut changer de patron ou recevoir un salaire différent. Mais l'exploitation de son travail et la plus-value ne seront pas annulées. Ainsi, l'« illusion réelle » du contrat de travail fait en sorte que cette « servitude économique » est dissimulée⁹¹⁰. Encore une fois, seule l'analyse du processus de production « comme un tout articulé, ou comme processus de reproduction » nous autorise à affirmer que le travailleur se trouve enchaîné au capitaliste par des « fils invisibles » qui sont cachés par la « *fiction juris* du contrat »⁹¹¹. Seul l'examen scientifique parvient à saisir les « fils invisibles » qui attachent le travailleur au capitaliste.

L'analyse de Marx suit la reproduction du capital pour justifier encore plus son verdict sur la justice des rapports mercantiles modernes, spécialement du droit de l'homme à la propriété. Le penseur réfléchit alors au processus d'accumulation de capital, c'est-à-dire à sa croissance rendue possible par l'appropriation de la plus-value. Il identifie que le droit constitue ici aussi un élément mystificateur de ce rapport économique, car, dans les transactions individuelles entre capitaliste et travailleur, le premier apparaît avançant une certaine quantité de sa propriété au travailleur. Il existe ici un transfert libre fondé sur l'égalité juridique des propriétaires privés de marchandises. Mais si nous considérons le processus d'accumulation, nous nous rendons compte que l'argent que le capitaliste utilise pour augmenter les moyens de

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p.628 : « Le procès de production capitaliste reproduit donc de lui-même la séparation entre travailleur et conditions du travail. Il reproduit et éternise par cela même les conditions qui forcent l'ouvrier à se vendre pour vivre, et mettent le capitaliste en état de l'acheter pour s'enrichir ».

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 628-9 : « Ce n'est plus le hasard qui les place en face l'un de l'autre sur le marché comme vendeur et acheteur. C'est le double moulinet du procès lui-même qui rejette toujours le premier sur le marché comme vendeur de sa force de travail et transforme son produit toujours en moyen d'achat pour le second. Le travailleur appartient en fait à la classe capitaliste, avant de se vendre à un capitaliste individuel. Sa servitude économique est moyennée et en même temps dissimulée par le renouvellement périodique de cet acte de vente, par la fiction du libre contrat, par le changement des maîtres individuels et par les oscillations des prix de marché du travail ».

⁹¹¹ K. Marx, *Le capital* (4^{ème} édition), *op. cit.*, p. 556 : « L'esclave romain était attaché à son propriétaire par des chaînes, le travailleur salarié l'est par des fils invisibles. L'apparence de son indépendance est entretenue par le changement constant de maître salarial individuel et la fiction juridique du contrat ».

travail ou le nombre de travailleurs de son industrie provient purement et simplement du plus-travail ou du travail non-payé par le capitaliste, comme dans l'équation suivante :

A (capital) → M (moyens de travail et salaire) / M(marchandise) → A+ (capital + plus-value) → M+ (plus de moyens de travail et salaire) / M+ (plus de marchandises) → A++...

Si nous évaluons cette accumulation d'un point de vue social comme la relation étroite des classes capitaliste et travailleuse, nous voyons que chaque fois que le capitaliste augmente la production, il le fait sur la base du travail d'autrui approprié sans équivalent. À partir de cette position, nous pouvons affirmer que les échanges entre capitalistes et travailleurs individuels ne présentent les conditions d'égalité que si le mode de production capitaliste est conçu de manière superficielle et atomisée. Quand nous appréhendons le processus dans son flux continu, nous voyons que le capitaliste se développe à partir de la richesse expropriée du travailleur dans le cadre d'un rapport inégal d'exploitation⁹¹².

L'argument final de Marx sur la question de la justice des rapports mercantiles modernes est une critique de la conception des philosophes et des économistes libéraux du *fondement du droit de la propriété*. Pour ces intellectuels, un tel droit est fondé sur le travail. Mais Marx démontre, à partir de son analyse du système capitaliste en mouvement, que ce droit est fondé sur l'exploitation du travail. Les lois de l'appropriation capitaliste sont l'exact contraire du droit à la propriété fondée sur le travail : elles rendent valable, dans la pratique, *le droit de s'approprier le travail gratuitement*. De cette façon, pour Marx, la propriété capitaliste apparaît comme le pouvoir de s'approprier du travail non-payé.

La propriété apparaît maintenant du côté du capitaliste comme droit de s'approprier le travail d'autrui non payé ou le produit de ce travail, et du côté du travailleur comme impossibilité de s'approprier son propre produit. Le divorce entre propriété et travail devient la conséquence nécessaire d'une loi qui procédait en apparence de leur identité⁹¹³.

⁹¹² K. Marx, *Le capital* (4ème édition), op. cit., p. 567 : « L'échange d'équivalents, qui apparaissait comme l'opération initiale, a pris une tour-pure telle qu'il n'y a plus d'échange qu'apparent : premièrement, la partie de capital échangée contre de la force de travail n'est elle-même qu'une partie du produit du travail d'autrui approprié sans équivalent ; deuxièmement, son producteur, le travailleur, doit non seulement la remplacer, mais la remplacer en y ajoutant un nouveau surplus. Le rapport d'échange entre le capitaliste et le travailleur n'est donc plus qu'une apparence inhérente au processus de circulation, une simple forme étrangère au contenu proprement dit, dont elle n'est que la mystification. La forme, c'est l'achat et la vente constante de la force de travail. Le contenu, c'est le fait que le capitaliste reconvertit toujours une partie du travail d'autrui déjà objectivé qu'il ne cesse de s'approprier sans équivalent en un quantum plus grand de travail vivant d'autrui ».

⁹¹³ *Ibid.*, *Idem*.

Dans les temps modernes, les droits de l'homme, à commencer par le droit à la propriété, ne parviennent pas à assurer la propriété pour tous les individus. Au contraire, le fonctionnement de ces droits finit par perpétuer les inégalités en permettant que les capitalistes opèrent au sein d'un système qui empêche les travailleurs de s'approprier le fruit de leur propre travail. Nous pouvons conclure que dans cette époque historique, l'universalisation du droit à la propriété est devenue un moyen d'exclure la majorité des individus de la jouissance de ce droit *de fait*. Pour beaucoup, ce droit signifie un droit à avoir droit. Un peu comme le chat de Schrödinger, le droit universel à la propriété existe, mais il n'existe pas. En bref, l'égalité et la liberté juridique agissent dans la mystification de l'exploitation, de la servitude économique et de l'inégalité des rapports sociaux du mode de production capitaliste.

III. Contradictions économiques et politiques des droits de l'homme

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre l'analyse du rapport des droits de l'homme avec la politique. Il s'agit d'une question d'une extrême actualité, étant donné que les États nationaux et les institutions internationales présentent la réalisation des droits de l'homme comme leur plus grand défi. Depuis la fin de la Seconde Guerre Mondiale, le concept de dignité humaine a été défini comme la boussole de l'action de l'État⁹¹⁴.

Nous croyons, toutefois, que cet « axiome » sur la fonction sociale de l'État doit être analysé conjointement avec ce qui a déjà été développé jusqu'ici sur la signification des droits de l'homme dans la société moderne. Marx n'étant plus là pour analyser le développement du constitutionnalisme au XXe siècle, nous nous limiterons à répondre à la question suivante déjà abordée par notre auteur : est-ce que l'État moderne ou même les organisations internationales sont des institutions susceptibles de garantir les droits de l'homme, y compris les droits

⁹¹⁴ Ingo Sarlet définit la dignité de la personne humaine de manière analytique comme suit : « la qualité intrinsèque et distinctive de chaque être humain qui le rend méritant le même respect et la même considération de la part de l'État et de la communauté, ce qui implique, par conséquent, un ensemble de droits et de devoirs fondamentaux qui assurent la personne contre tout acte de nature dégradante et inhumaine, et garantissent les conditions existentielles minimales d'une vie saine, tout en assurant et en promouvant sa participation active et coresponsable aux destinées de sa propre existence et de sa vie en communion avec d'autres êtres humains ». I. Wolfgang Sarlet, *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*, Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2001, p. 60. Nous savons aussi que, depuis les déclarations révolutionnaires des droits de l'homme, l'État moderne est alors justifié idéologiquement par son rôle dans la conservation de ces droits. « Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen de 1789 », in *Les Déclarations des Droits de L'homme*, Paris, GF-Flammarion, 1989, p. 12 : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression ».

sociaux ? Cette réflexion nous permettra d'arriver à un résultat plus précis quant à l'entendement des limites émancipatrices des droits de l'homme selon Marx.

Pour réfléchir de cette question, il faut se munir de la notion d'« incontrôlabilité du capital », dérivée du concept de *fétichisme de la marchandise*. Ces concepts s'inscrivent dans l'analyse de la division du travail. Le fétiche ou l'ensorcellement de la marchandise a pour base le fait que la production capitaliste ne présente pas une division du « travail social total »⁹¹⁵ de façon consciente et transparente. Elle est formée par de multiples producteurs privés qui entrent en rapport entre eux à travers l'échange de leurs produits sur le marché, à partir des règles du marché lui-même, qui ne sont pas établies consciemment par les êtres humains. En d'autres termes, les lois du marché émergent de manière spontanée et impersonnelle, résultant des interactions entre producteurs indépendants, plutôt que d'une planification ou d'une décision consciente. Dans ce contexte, ce ne sont pas les sujets de l'échange qui déterminent de fait combien valent leurs marchandises. Comme nous l'avons vu précédemment, cette quantité représente le « travail socialement nécessaire » contenu dans les marchandises impliquées dans le rapport d'échange ou sa valeur.

Selon Marx, dans un monde où l'échange mercantile a constamment lieu, les individus se mettent à penser que la « valeur marchande » est un attribut propre des objets échangés, et non pas une quantité déterminée de « travail humain », donc une création humaine. Ainsi le « métabolisme social » constitué des échanges infinis de biens nécessaires à la satisfaction des besoins humains n'est-il pas en vérité contrôlé par les êtres qui le construisent, mais par cette « abstraction »⁹¹⁶ réelle qu'est le concept de « travail socialement nécessaire ». La « valeur marchande », c'est-à-dire la quantité d'une marchandise que l'on peut échanger contre une autre, apparaît comme quelque chose d'indépendant des individus, et la circulation elle-même des marchandises apparaît dans la « forme d'un mouvement des choses, mouvement qui les mène, bien loin qu'ils puissent le diriger »⁹¹⁷. Bref, le *fétichisme* de la marchandise signifie que,

⁹¹⁵ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 154 : « En général, des objets d'utilité ne deviennent des marchandises que parce qu'ils sont les produits de travaux privés, exécutés indépendamment les uns des autres. L'ensemble de ces travaux privés forme le travail social ».

⁹¹⁶ A. Artous, *Marx, l'État et la politique*, Paris, Éditions Syllepse, 1999, p. 67.

⁹¹⁷ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 157 : « Ce qui intéresse tout d'abord pratiquement les échangistes, c'est de savoir combien ils obtiendront en échange de leurs produits, c'est-à-dire la proportion dans laquelle les produits s'échangent entre eux. Dès que cette proportion a acquis une certaine fixité habituelle, elle leur paraît provenir de la nature même des produits du travail. Il semble qu'il réside dans ces choses une propriété de s'échanger en proportions déterminées comme les substances chimiques se combinent en proportions fixes. Le caractère de valeur des produits du travail ne ressort en fait que lorsqu'ils se déterminent comme quantités de valeur. Ces dernières changent sans cesse, indépendamment de la volonté et des prévisions des producteurs aux yeux desquels

du fait que les hommes n'envisagent pas la production et la circulation des marchandises de façon articulée dans la société capitaliste, ils deviennent effectivement régis par les principes de l'échange de marchandises. De cette manière, les rapports interindividuels se trouvent réifiés, puisqu'ils sont dominés par les marchandises. La production sociale est dissimulée dans le royaume de la circulation où les choses semblent « être indépendantes », dominant la vie des hommes au lieu que ce soit les hommes qui dominent les choses qu'eux-mêmes produisent⁹¹⁸.

Ce caractère aliéné de la production capitaliste doit être souligné pour qu'il devienne clair que même ceux qui occupent une position de commandement dans le processus de production ne peuvent pas en contrôler le cours. Si, auparavant, les individus apparaissaient comme dépendants les uns des autres (et les liens de dépendance personnelle étaient structurants dans les sociétés précapitalistes), à présent les individus sont dépendants des choses qu'ils possèdent. Une « dépendance *chosale* » émerge et les individus sont désormais « dominés par des *abstractions* »⁹¹⁹. Dans l'un de ses travaux, Marx en arrive même à affirmer que, dans cette société, l'individu est encore moins libre, puisqu'il vit dans une dépendance réifiée universelle⁹²⁰.

Le travailleur et le capitaliste sont tous deux affectés par l'aliénation dans la société capitaliste, mais de façons et à des degrés différents. Le capitaliste ne peut choisir librement le prix qu'il va demander pour ses marchandises, ni combien il va en vendre, ni le prix qu'il va payer à ses travailleurs. La concurrence pousse les producteurs privés à diminuer tous leurs

leur propre mouvement social prend ainsi la forme d'un mouvement des choses, mouvement qui les mène, bien loin qu'ils puissent le diriger ».

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 154 : « Mais la forme valeur et le rapport de valeur des produits du travail n'ont absolument rien à faire avec leur nature physique. C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et unira eux. Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde marchand. C'est ce qu'on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises, fétichisme inséparable de ce mode de production ».

⁹¹⁹ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 123 : « **Ces rapports objectifs de dépendance, par opposition aux rapports personnels, apparaissent encore sous un autre aspect** (ce rapport objectif de dépendance, ce rapport de choses, n'est rien d'autre que l'ensemble des relations sociales qui font face de manière autonome aux individus apparemment indépendants, c'est-à-dire l'ensemble de leurs relations de production réciproques, promues à l'autonomie face à eux-mêmes) **qui est le suivant : désormais les individus sont dominés par des abstractions, alors qu'antérieurement ils dépendaient les uns des autres** ».

⁹²⁰ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 647 : « L'organisme social de production, dont les membres disjoints — *membra disjecta* — naissent de la division du travail, porte l'empreinte de la spontanéité et du hasard, que l'on considère ou les fonctions mêmes de ses membres ou leurs rapports de proportionnalité. Aussi nos échangistes découvrent ils que la même division du travail, qui fait d'eux des producteurs privés indépendants, rend la marche de la production sociale, et les rapports qu'elle crée, complètement indépendants de leurs volontés, de sorte que l'indépendance clos personnes les uns vis-à-vis des autres trouve son complément obligé en un système de dépendance réciproque, imposée par les choses ».

coûts de production afin d'être plus compétitifs sur le marché⁹²¹. De par cette réduction effrénée de coûts à atteindre, les capitalistes individuels ont tendance à exploiter chaque fois plus qu'ils ne le devraient la force de travail, entraînant constamment un affaiblissement de la population et même le risque de la ruine du système lui-même⁹²². Attirant l'attention sur ce point, Marx questionne de manière significative : « Qu'est-ce qui pourrait mieux caractériser le mode de production capitaliste que cette nécessité de lui imposer par des lois coercitives et au nom de l'État les mesures sanitaires les plus simples ? »⁹²³ Autrement dit, le fait que les capitalistes individuels ne garantissent pas les conditions minimales d'hygiène et de santé à ses travailleurs de manière spontanée, mais juste à travers la coercition légale de l'État, est la meilleure caractérisation du mode de production capitaliste.

Cette interrogation implique une riche compréhension de la nature de l'État moderne et de son rapport avec les droits de l'homme, que nous allons maintenant synthétiser. Pour Marx, l'État moderne a la fonction ardue de réaliser le « contrôle social »⁹²⁴ qui n'est pas réalisable par les individus particuliers. Il doit assurer que les principes économiques fondamentales du de la production capitaliste soient en mesure de continuer à opérer dans la société moderne. Compte tenu de cette fin, il doit imposer les nécessités du marché aux individus pour que le mode de production continue à exister en tant que tel.

Il est logique qu'à chaque moment et lieu de son existence, le système capitaliste présente des *besoins politiques* différents. Par exemple, tout de suite après la Révolution française, l'Assemblée nationale a aboli les coalitions des travailleurs. Le décret du 14 juin 1791, qui a officialisé cet acte, a considéré les associations de travailleurs comme des attentats « contre la liberté et les droits de l'homme »⁹²⁵, et a défendu leur élimination en se fondant sur le besoin de réduire la « lutte de concurrence entre le capital et le travail » à un niveau convenable au capital et pour maintenir l'ordre public. En ayant recours à l'ironie, Marx exploite le caractère contradictoire de cet acte juridico-politique. Il le définit comme un « coup

⁹²¹ *Ibid.*, p. 215: « La libre concurrence impose à chaque capitaliste individuel, comme des lois extérieures inexorables, les lois immanentes de la production capitaliste ».

⁹²² Sur ce sujet, Voy. Chapitres VIII et XIII du *Capital*. Pour notre période historique Voy. R. Antunes, *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*, op. cit.

⁹²³ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 532.

⁹²⁴ K. Marx, *Le capital* (4^{ème} édition), op. cit., p. 289 : « C'est la transformation du mode de production dans son aspect matériel, et la transformation correspondante des rapports sociaux chez les producteurs, qui a d'abord engendré ces débordements démesurés, puis provoqué, par contrecoup, ce contrôle social qui limite, réglemente et unifie légalement la journée de travail et ses pauses ».

⁹²⁵ *Rapport du décret du 14 juin 1791*, Collection complète des lois, décrets, ordonnances, règlements, et avis du Conseil d'État disponible en : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6381248z> (Consulté le 12/03/2024).

d'État bourgeois » au nom des droits de l'homme. Notre auteur utilise le décret écrit par *Isaac-René-Guy Le Chapelier* (1754-1794) pour mettre l'accent sur les paradoxes de la liberté moderne exprimé par cette loi. D'une part, le rapport de loi reconnaissait que les travailleurs se trouvaient dans un rapport de « dépendance proche de l'esclavage ». D'autre part, toutefois, on considérait qu'il ne fallait pas les autoriser à s'organiser pour négocier de meilleurs salaires, car cela affectait la « liberté des entrepreneurs actuels ». En d'autres termes, la liberté conquise par l'État à ce moment « glorieux » de l'histoire de la bourgeoisie était essentiellement la liberté de ses activités, la mise-en-forme des relations capitalistes. Dans ce torrent révolutionnaire bourgeois, la liberté effective d'une grande partie de l'humanité (sous ses trois aspects essentiels) a été anéantie, notamment par la privation du droit d'association des travailleurs, afin de les affaiblir dans leur concurrence avec les capitalistes. Marx résume le sens absolument contradictoire de cette loi en disant qu'elle défend pour le capitalistes « leur liberté de maintenir les travailleurs en esclavage ! »⁹²⁶

Parce qu'il a cette fonction de contrôle social, l'État moderne est caractérisée par Marx de « *trade union* permanente des capitalistes contre les travailleurs »⁹²⁷. Ajoutons que l'État assume aussi cette position en régulant la lutte des capitalistes entre eux, dans la défense de la continuité du système. Car, dans leur mouvement pratique, les capitalistes individuels agissent en ignorant les conséquences du pouvoir destructeur de leur production sur la classe laborieuse et sur l'environnement. « Après moi le déluge ! », telle est la devise de tout capitaliste selon Marx⁹²⁸. Ainsi, quand les actions individuelles se massifient dans tout le système et que leurs

⁹²⁶ K. Marx, *Le capital* (4ème édition), op. cit., p.. 716-7 : « Dès le début de la tempête révolutionnaire, la bourgeoisie française osa reprendre aux travailleurs le droit d'association que ceux-ci venaient à peine de conquérir. Par un décret du 14 juin 1791, elle déclara que toute coalition ouvrière était « attentatoire à la liberté et à la Déclaration des droits de l'homme », passible d'une amende de 500 livres et de la privation des droits civiques pendant un an. [...] Rien n'est plus caractéristique que le prétexte avancé pour ce coup d'État bourgeois. « Bien qu'il soit souhaitable », dit le rapporteur Le Chapelier, « que le salaire soit plus élevé qu'il n'est actuellement, afin que celui qui le reçoit soit hors de cette dépendance absolue que produit la privation des produits de première nécessité, qui est presque celle de l'esclavage », les travailleurs ne doivent pas pour autant se concerter sur leurs intérêts, agir en commun et ainsi adoucir leur « dépendance absolue, qui est presque esclavage », parce que ce faisant ils portent atteinte à la « liberté de leurs ci-devant maîtres, les actuels entrepreneurs » (à leur liberté de maintenir les travailleurs en esclavage !) ».

⁹²⁷ ⁹²⁷ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 748 : « Ce n'est, on le voit, qu'à contre-cœur, et sous la pression menaçante des masses, que le Parlement anglais renonce aux lois contre les coalitions et les *trade unions*, après avoir lui-même, avec un cynisme effronté, fait pendant 5 siècles l'office d'une *trade union* permanente des capitalistes contre les travailleurs ».

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 353-4 : « Mais le capital, qui a de si « bonnes raisons » pour nier les souffrances de la population ouvrière qui l'entoure, est aussi peu ou tout autant influencé dans sa pratique par la perspective de la pourriture de l'humanité et finalement de sa dépopulation, que par la chute possible de la terre sur le soleil. Dans toute affaire de spéculation, chacun sait que la débâcle viendra un jour, mais chacun espère qu'elle emportera son voisin après qu'il aura lui-même recueilli la pluie d'or au passage et l'aura mise en sûreté. Après moi le déluge ! telle est la devise de tout, capitaliste et de toute nation capitaliste. Le capital ne s'inquiète donc point de la santé et de la durée

dommages commencent à affecter l'ordre public, l'État agit pour conserver cet ordre en dressant une barrière aux actions des capitalistes. Tel est le cas des lois qui limitaient la journée de travail, car le résultat du prolongement démesuré du temps quotidien de travail sur la santé de la classe travailleuse se répercutait même sur la diminution de la taille des soldats européens.

Ces lois réfrènent la passion désordonnée du capital à absorber le travail en imposant une limitation officielle à la journée de travail et cela au nom d'un État gouverné par les capitalistes et les landlords. Sans parler du mouvement des classes ouvrières, de jour en jour plus menaçant, **la limitation du travail manufacturier a été dictée par la nécessité, par la même nécessité qui a fait répandre le guano sur les champs de l'Angleterre. La même cupidité aveugle qui épuise le sol, attaquait jusqu'à sa racine la force vitale de la nation.** Des épidémies périodiques attestaient ce dépérissement d'une manière aussi claire que le fait la diminution de la taille du soldat en Allemagne et en France⁹²⁹.

Ces lois, qui ont été d'abord appliquées dans quelques branches de la production industrielle, ont progressivement été appliquées dans tous les secteurs de l'industrie. Pourquoi ? Il est clair que ces lois ont été le fruit d'une large organisation des travailleurs qui n'ont pas cessé de se mobiliser en dépit de la persécution de la part de l'État à travers les lois anti-coalitions. Mais la première raison, comme ironise Marx, est que des conditions égales pour l'exploitation du travail sont le « **premier Droit de l'homme du capital** »⁹³⁰.

Bien que la sociabilité moderne reconnaisse officiellement tous les individus comme des personnes, des êtres humains dotés de droits, les travailleurs se heurtent à des limites insurmontables dans la lutte pour leur dignité. Revenons au cas des mesures d'hygiène et de santé auxquelles nous nous rapportons ci-dessus. Ce que Marx a affirmé en ce qui concerne ces mesures, à savoir le fait que les capitalistes n'assurent les conditions minimales de santé et d'hygiène dans le cadre du travail qu'après y être contraints légalement par l'État, s'identifie avec la législation qui limite la journée de travail. Cependant, au temps de Marx, ce cas spécifique a pu démontrer une limite intrinsèque du système capitaliste à pouvoir assurer des conditions de vie dignes à tous les travailleurs. Si la législation anglaise de 1864 sur les usines

de la vie du travailleur, s'il n'y est pas contraint par la société. A toute plainte élevée contre lui à propos de dégradation physique et intellectuelle, de mort prématurée, de tortures du travail excessif, il répond simplement : « pourquoi nous tourmenter de ces tourments, puisqu'ils augmentent nos joies (nos profits)? » Il est vrai qu'à prendre les choses dans leur ensemble, cela ne dépend pas non plus de la bonne ou mauvaise volonté du capitaliste individuel. La libre concurrence impose aux capitalistes les lois immanentes de la production capitaliste comme lois coercitives externes ».

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 343-4.

⁹³⁰ K. Marx, *Le capital* (4ème édition), *op. cit.*, p. 284 : « Le premier **Droit de l'homme du capital** n'est-il pas l'égalité devant l'exploration de la force de travail? » Et encore, *Ibid.*, p. 387 : « Mais comme **le capital** est, par sa nature, un *niveleur*, c'est-à-dire qu'il **réclame comme ses droits de l'homme intrinsèques l'égalité des conditions d'exploitation du travail** dans toutes les sphères de production, la limitation légale du travail des enfants dans une branche d'industrie devient la cause de sa limitation dans l'autre ».

a marqué un progrès incroyable en nettoyant et en protégeant les usines contre les micro-organismes après plus de 20 ans de luttes menées par les hygiénistes, certaines améliorations nécessaires n'ont jamais été réalisées à l'époque de Marx. Pendant le XIXe siècle, plusieurs médecins anglais n'ont cessé de répéter qu'il existait un minimum d'air nécessaire à la respiration adéquate des travailleurs durant leur travail. Mais le volume minimum de 500 pieds cubiques n'a jamais été adopté par la législation, ce qui est expliqué par Marx par le fait que cette contrainte affecterait la « racine même de la de production capitaliste »⁹³¹.

Ce que Marx voulait dire alors, c'est que, dans les conditions du milieu du XIXe siècle, ces exigences finiraient par rendre excessivement difficile pour les capitalistes l'établissement de leurs fabriques et par mener à la faillite plusieurs fabriques déjà instituées.

Eh bien, si par toutes ses mesures coercitives, la législation pousse d'une manière indirecte au remplacement des petits ateliers par des fabriques, empiétant par-là sur le droit de propriété des petits capitalistes et constituant aux grands un monopole assuré, il suffirait d'imposer à tout atelier l'obligation légale de laisser à chaque travailleur une quantité d'air suffisante, pour exproprier d'une manière directe et d'un seul coup des milliers de petits capitalistes ! **Cela serait attaquer la racine même de la production capitaliste, c'est-à-dire la mise en valeur du capital, grand ou petit, au moyen du libre achat et de la libre consommation de la force de travail. Aussi ces cinq cents pieds d'air suffoquent la législation de fabrique.** La police de l'hygiène publique, les commissions d'enquêtes industrielles et les inspecteurs de fabrique en reviennent toujours à la nécessité de ces cinq cents pieds cubes et à l'impossibilité de les imposer au capital. **Ils déclarent ainsi en fait que la phthisie et les autres affections pulmonaires du travailleur sont des conditions de vie pour le capitalisme**⁹³².

Marx signale que le droit à la santé et à un cadre de travail digne est toujours limité par les besoins du mode de production capitaliste. Ce droit ne peut avancer que jusqu'au point où il convient à la reproduction de ce métabolisme social. Si les besoins humains prouvés par la science étaient exigés de l'État et des capitalistes en général, le système s'effondrerait. C'est pourquoi, outre les capacités de reproduction du métabolisme social à la mode capitaliste, c'est-à-dire « au moyen du libre achat et de la libre consommation de la force de travail », le droit à la santé ne peut être effectif et la législation « perd son souffle ». Telle est la raison « ultime » pour laquelle la lutte en faveur de ces droits n'a jamais été victorieuse jusqu'à nos jours⁹³³.

Cette conception qui met en rapport les droits de l'homme avec le mode de production capitaliste s'est avérée très pertinente dans une autre analyse de Marx sur un fait de son temps :

⁹³¹ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 533.

⁹³² *Ibid.*, *Idem*.

⁹³³ Sur les problèmes liés à ce « droit environnemental du travail » à l'époque contemporaine, Voy. R. Antunes, *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil - Vol. IV*, São Paulo, Boitempo, 2019.

la constitution de la Seconde République française, approuvée le 4 novembre 1848, à la suite du mouvement révolutionnaire commencé en février. Selon l'auteur, la chute du régime monarchiste de Louis-Philippe, dominé par l'aristocratie financière, a été la victoire de diverses classes de la société française. Cette révolution a marqué l'ascension du prolétariat urbain sur la scène politique européenne en tant que sujet autonome en lutte pour ses propres intérêts et exigeant la « reconnaissance officielle » de son importance pour la naissante *république sociale*⁹³⁴. La constitution est une émanation de ce processus qui a débuté en février 1848 et qui a abouti au Second Empire de Napoléon III. Outre divers articles sur cette période de l'histoire de France qui ont été réunis sous la forme d'un livre, Marx a analysé attentivement ce texte constitutionnel dans un article singulier, écrit presque deux ans après sa promulgation, dans lequel il a souligné le sens des droits de l'homme dans le cours du processus révolutionnaire⁹³⁵.

L'élément central que l'auteur a examiné dans cette constitution était la possibilité de relativiser les libertés reconnues par le texte constitutionnel au moyen de la législation infra-constitutionnelle qui serait promulguée par la suite. Divers principes juridiques, tels que celui de légalité, de processus légal, d'inviolabilité du domicile, de droit de vote, de liberté de presse, d'association et de réunion sont analysés. Toutes ces libertés reconnues par la constitution présentent quelque chose en commun : « Notez qu'ici et partout la Constitution française garantit la liberté, mais toujours à la réserve d'*exceptions faites par la loi* ou qu'elle POURRAIT ENCORE FAIRE ! »⁹³⁶ Marx a minutieusement démontré, cas après cas, que la législation avait été utilisée pour restreindre ou même exclure ces libertés quand il s'agissait

⁹³⁴ K. Marx, *Les luttes de classe en France* (1850), in œuvres complètes, tome IV – Politique, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1994, p. 243-4 : « Le 25 février vers midi, alors que la République n'était pas encore proclamée, les ministères étaient déjà répartis entre les éléments bourgeois du Gouvernement provisoire et entre les généraux, banquiers et avocats du *National*. Mais les ouvriers étaient décidés à ne plus tolérer cette fois-ci un escamotage semblable à celui de juillet 1830. Ils étaient prêts à reprendre le combat et à arracher la République par la force des armes. C'est avec cette mission que *Raspail* se rendit à l'Hôtel de Ville. Au nom du prolétariat parisien, il ordonna au Gouvernement provisoire de proclamer la République ; si cet ordre du peuple n'était pas exécuté dans les deux heures, il reviendrait à la tête de deux cent mille hommes. Les dépouilles des victimes étaient à peine refroidies, les barricades n'étaient guère encore enlevées ni les ouvriers désarmés, et la seule force qu'on pût leur opposer était la garde nationale. Dans ces circonstances, les hésitations politiques et les scrupules juridiques du Gouvernement provisoire s'évanouirent brusquement. Le délai de deux heures n'était pas encore écoulé que déjà sur tous les murs de Paris resplendissaient ces mots historiques prodigieux : RÉPUBLIQUE FRANÇAISE ! LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ ! ».

⁹³⁵ K. Marx, *La Constitution de la République Française adoptée le 4 novembre 1848* (1851), in œuvres complètes, tome IV – Politique, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1994, p. 417 : « Avant l'insurrection de Juin, l'Assemblée nationale a rédigé une Constitution qui contenait, entre autres reconnaissances nombreuses de droits et devoirs de l'homme [...] ».

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 418.

de la lutte pour les droits des travailleurs⁹³⁷, comme cela avait déjà été fait concernant le droit de réunion dans la loi Le Chapelier. Cette tendance a poussé Marx à souligner le caractère purement *rhétorique* de la Constitution française, qui permettait l'existence de contradictions entre la Constitution et les décrets d'application (législation), dans lesquels la liberté garantie par la constitution est fréquemment anéantie par la législation infra-constitutionnelle⁹³⁸.

Cependant, le grand problème que l'auteur allemand tient à souligner dans ce texte est celui de la démocratie et de son instabilité dans la société moderne. Marx fait remarquer que dans cette constitution, les seuls dispositifs constitutionnels qui sont posés de façon absolue, sans contradiction, sans possibilité d'être restreints par la législation, sont ceux qui assurent le droit de l'Assemblée législative de contrôler le président. Ces dispositifs étaient précisément « ceux relatifs à l'élection du président (paragraphe 45) et à la révision de la Constitution (paragraphe 111) » ; ces normes sont les seules qui « PEUVENT être violées, car ce sont les seules qui ne se contredisent pas »⁹³⁹. Empêcher la réélection était la question la plus importante pour les représentants législatifs, qui s'opposaient depuis le début au pouvoir démagogique de Napoléon III. C'est pourquoi, à travers ces articles, la Constitution a prohibé la réélection immédiate du président et l'a empêché de réviser cette norme constitutionnelle à partir de l'exigence d'une majorité absolue à l'Assemblée, que Louis Bonaparte ne possédait pas. On peut donc dire que les dispositifs de la charte fondamentale de la Seconde République française

⁹³⁷ K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* (1852), *op. cit.*, p. 450 : « [...] ces lois organiques ont été promulguées par les Amis de l'ordre, et toutes ces libertés réglementées de manière que la bourgeoisie pût en jouir sans se heurter aux droits égaux des autres classes. Là où elle interdit totalement ces libertés 'aux autres' ou n'en autorise la jouissance qu'à des conditions qui sont autant de pièges policiers, ce fut chaque fois dans le seul intérêt de la 'sûreté publique', autrement dit de la sûreté de la bourgeoisie ».

⁹³⁸ K. Marx, *La Constitution de la République Française adoptée le 4 novembre 1848* (1851), *op. cit.*, p. 427 : « La Constitution répète constamment la formule que la réglementation et la limitation des droits et libertés du peuple (par exemple le droit d'association, de vote, la liberté de la presse, de l'instruction, etc.) seront fixées par une LOI ORGANIQUE subséquente – et ces 'lois organiques fixent' la liberté promise en la détruisant. Cette astuce de garantir l'entière liberté, d'arrêter les plus beaux principes et d'abandonner leur application, les *détails*, à la décision des 'lois subséquentes', la bourgeoisie autrichienne et prussienne l'a empruntée à leurs prototypes français, la même chose ayant été faite dans la Constitution française de 1830 et dans celles qui l'ont précédée ». Ou encore, K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* (1852), *op. cit.*, p. 450 : « Ainsi, tant que le *nom* de la liberté fut respecté et que seule son application véritable fut empêchée, par les voies légales s'entend, l'existence constitutionnelle de la liberté resta entière, intacte, quand bien même son existence *ordinaire* se trouvait pour ainsi dire réduite à néant ».

⁹³⁹ K. Marx, *La Constitution de la République Française adoptée le 4 novembre 1848* (1851), *op. cit.*, p. 427 : « Les seules clauses qui soient indiscutables et définitives dans toute la Constitution sont celles relatives à l'élection du président (art. 45) et à la révision de la Constitution (art. 111). Ce sont les seules dispositions qui PEUVENT être violées, car ce sont les seules qui ne se contredisent pas elles-mêmes. Elles étaient dirigées par l'Assemblée constituante de 1848 directement contre Bonaparte – dont les intrigues pour la charge de président alarmèrent les députés ».

ont été édités afin de protéger cette république constitutionnelle, ou, selon les mots de Marx, la « république bourgeoise »⁹⁴⁰ contre l'autoritarisme de Napoléon III.

Même avec ces garanties, Marx a bien vu que le jeu n'était pas gagné pour les députés français et moins encore pour la démocratie. Déjà en 1851, dans son article sur l'analyse de la Constitution française, l'écrivain dénonçait les tactiques putschistes de Napoléon III, qui utilisait le peuple contre la bourgeoisie pour parvenir à vaincre ces limitations constitutionnelles à son pouvoir⁹⁴¹. C'était là l'unique option pour permettre au président élu par le suffrage universel de s'installer indéfiniment au pouvoir.

Le plus extraordinaire dans le déroulement de ce processus est qu'à la fin, la bourgeoisie elle-même a apporté son soutien au projet impérial. Marx avait déjà envisagé cette possibilité avant qu'elle ne soit consommée, encore en 1851 ; il savait que, Louis Bonaparte enflammant le peuple contre la bourgeoisie, celle-ci serait profondément apeurée par le fantasme de la *république sociale* capable d'élargir le pouvoir des travailleurs face au capital⁹⁴². La bourgeoisie craignait que l'État devienne une arme du prolétariat contre son *despotisme* dans la production des richesses⁹⁴³. Devant ce tableau, Marx a pressenti que l'incapacité des capitalistes à affronter les travailleurs les pousserait dans le giron du président.

De toute évidence, la bourgeoisie n'avait pas d'autre choix que d'élite Bonaparte. [...] Incarnation du pouvoir exécutif, Bonaparte sent que sa mission consiste à assurer l'« ordre civique ». Mais la force de cet ordre civique, c'est la classe moyenne. C'est pourquoi il se prend pour le représentant de la classe moyenne et publie des décrets dans ce sens. [...]

⁹⁴⁰ K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* (1852), *op. cit.*, p. 444: « La deuxième période, du 4 mai 1848 à la fin de mai 1849, est la période de la constitution, de la fondation de la république bourgeoise. [...] Elle avait révélé que *république bourgeoise* signifie ici le despotisme sans bornes d'une classe sur d'autres classes. Elle avait démontré que, dans les pays de vieille civilisation ayant une structure de classes développée, des conditions de production modernes et un niveau de conscience et de culture où toutes les idées traditionnelles se trouvent dissoutes par un travail séculaire, la république ne constitue généralement que la forme révolutionnaire de destruction de la société bourgeoise et non la forme conservatrice de son développement [...] ».

⁹⁴¹ K. Marx, *La Constitution de la République Française adoptée le 4 novembre 1848* (1851), *op. cit.*, p. 429 : « C'est pourquoi, le jeu de Napoléon consiste en ce moment à attiser le mécontentement du peuple. La bourgeoisie est l'ennemi de Napoléon – le peuple le sait et il y a entre eux un lien de sympathie ».

⁹⁴² *Ibid.*, *Idem.* : « Mais alors surgirait le moment critique ; voyant le peuple sur le point de l'emporter, l'Assemblée choisirait le moindre des deux maux. Elle préférerait un empire ou une dictature de Napoléon à une république démocratique et social ; elle composerait donc avec le président ».

⁹⁴³ K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 419 : « L'enchaînement de leurs travaux leur apparaît idéalement comme le plan du capitaliste et l'unité de leur corps collectif leur apparaît pratiquement comme son autorité, **la puissance d'une volonté étrangère qui soumet leurs actes à son but**. Si donc la direction capitaliste, quant à son contenu, a une double face, parce que l'objet même qu'il s'agit de diriger est, d'un côté, processus de production coopératif et, d'un autre côté, processus d'extraction de plus-value, la forme de cette direction devient nécessairement *despotique* ».

Industrie et commerce, donc les affaires de la classe moyenne, sont censés prospérer sous un gouvernement fort dans une serre chaude⁹⁴⁴.

Ainsi, le 2 décembre 1851, Louis Bonaparte a mis fin à la Seconde République et enterré les apparences de liberté que cette forme politique avec son suffrage universel représentait. Pour stabiliser la société et développer son activité privée, la bourgeoisie a eu recours à un gouvernement fort et autoritaire, capable de mettre de l'ordre dans les innombrables disputes politiques issues de la révolution. Ce processus historique a révélé *l'instabilité de la démocratie* dans le système capitaliste. Si la démocratie avait déjà été anéantie pendant la Grande révolution à cause de ses ennemis extérieurs, en 1848, la république a implosé pour protéger l'« ordre bourgeois » de son ennemi interne, les travailleurs organisés. Marx voit à nouveau à quel point la liberté fondamentale de la société capitaliste, la raison d'être de la communauté politique moderne, est la liberté de propriété, la liberté du capital. C'est pour défendre cette liberté que la bourgeoisie a liquidé la liberté politique qui avait été octroyée pour mettre à bas l'aristocratie financière qui régnait sous Louis-Philippe⁹⁴⁵.

Une dernière conclusion s'impose. Gardant à l'esprit que toute forme politique et juridique est historique, Marx n'était pas cynique à l'égard des libertés civiles ; au contraire, il a toujours valorisé les libertés civiles face au mode de production capitaliste et à ses classes dominantes. Par conséquent, il n'a pas conçu ces libertés comme étant un fruit irréversible de la modernité, ni qu'elles seraient progressivement plus étendues et rendues effectives. Bien au contraire, son analyse de l'histoire politique française explicite qu'elles sont toujours en rapport avec la situation politique et économique du pays en question. Dans le cas de 1848 :

La bourgeoisie se rendait parfaitement compte que toutes les armes qu'elle avait forgées contre le féodalisme se retournaient contre elle-même, que les moyens culturels qu'elle avait produits se révoltaient contre sa propre civilisation, que tous les dieux qu'elle avait créés l'avaient abandonnée. **Elle comprit que toutes les prétendues libertés bourgeoises et tous les prétendus organes de progrès attaquaient et menaçaient sa domination de classe à la fois dans ses fondements sociaux et à son sommet politique, et étaient, par conséquent, devenus 'socialistes'**⁹⁴⁶.

⁹⁴⁴ K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* (1852), *op. cit.*, p. 540. Marx désigne ici la bourgeoisie comme la classe moyenne, car la classe dirigeante qui a été renversée par la révolution de 1848 était précisément l'aristocratie financière.

⁹⁴⁵ K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* (1852), *op. cit.*, p. 481 : « Le régime parlementaire s'en remet en tout à la décision des majorités. Pourquoi les grandes majorités extérieures au Parlement ne voudraient-elles décider à leur tour ? Quand, au sommet de l'État, vous jouez du violon, que peut-on attendre sinon que ceux qui sont en bas se mettent à danser ? ».

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 480.

Cette formulation est si puissante qu'elle nous permet de comprendre des situations où des régimes autoritaires et analogues au fascisme sont légitimés par les classes dominantes. En conditions de crise, toute extension de la liberté et de l'égalité trouvée dans le rapport élémentaire de la société moderne – le rapport d'échange de marchandises – se rétracte pour conserver l'existence de ce noyau du métabolisme social capitaliste. Pour que le mode de production soit conservé, toutes les libertés civiles et les droits sociaux sont passibles d'annulation selon l'intérêt de l'État. Nous pouvons conclure que l'État moderne n'est pas en mesure d'assurer le respect des droits de l'homme tels que nous les connaissons de nos jours. Sa fonction réelle est de réaliser le « contrôle social »⁹⁴⁷ non pas de garantir la dignité à tous les êtres humains ; sa fonction est de garantir l'existence et la reproduction du système capitaliste. Le capital lui-même a besoin de ce contrôle, car les capitalistes individuels sont poussés par les lois de la concurrence à agir de manière complètement inconséquente par rapport à la totalité sociale, mettant ainsi en danger leur propre existence en tant que capitalistes. Ainsi, à travers sa « *trade union* » permanente, la classe capitaliste est capable de tout pour faire prévaloir ses intérêts, et l'histoire politique des XXe et XXIe siècles en est témoin.

⁹⁴⁷ K. Marx, *Le capital* (4ème édition), op. cit., p. 289: « C'est la transformation du mode de production dans son aspect matériel, et la transformation correspondante des rapports sociaux chez les producteurs, qui a d'abord engendré ces débordements démesurés, puis provoqué, par contrecoup, ce contrôle social qui limite, réglemente et unifie légalement la journée de travail et ses pauses ».

TITRE 2

L'ÉMANCIPATION HUMAINE CHEZ MARX (1844-1883)

Nous avons montré dans le titre précédent que la recherche colossale réalisée par Marx sur le capitalisme pendant plus de vingt ans lui a permis de comprendre la base matérielle d'où *surgissent* et sur laquelle *se fondent* les droits de l'homme, outre la *fonction* qu'ils exercent dans la vie sociale. Dans l'exposition systématique de sa théorie sociale, Marx aborde toujours le thème des droits de l'homme lors des moments importants où la liberté humaine se trouve au centre de la discussion. Nous pouvons résumer sa vision des droits de l'homme comme étant à la fois la reconnaissance de l'énorme avancée d'un nouveau rapport entre les individus, et aussi un bilan critique de la forme par laquelle les valeurs d'égalité et de liberté sont *officiellement reconnues* au sein des déclarations de droit révolutionnaires. Marx accepte donc les prémisses de la philosophie libérale selon laquelle les conditions matérielles de l'existence moderne sont reproduites par des individus qui ne sont connectés qu'à partir de contrats et dans lesquels ils sont considérés comme des personnes libres et juridiquement égales. Son point de vue critique sur les droits de l'homme se manifeste dans la mesure où l'auteur a l'intention de démontrer comment le « métabolisme social » capitaliste parvient à soutenir l'accumulation privée de la richesse et l'inégalité sociale sans avoir recours aux liens de dépendance et de coercition personnelle ou politique. C'est là l'un des moments d'importance majeure dans la théorie sociale de Marx, qui peut être appelée la *démystification* de la société moderne⁹⁴⁸.

Sachant que la finalité de toute la théorie de Marx est la pratique – ce que nous affirmons depuis le début de ce travail –, l'insuffisance émancipatrice de la société moderne doit recevoir un remède de la pratique elle-même. En même temps, la théorie a également pour fonction d'orienter cette pratique transformatrice. Tel est le sujet que nous allons aborder dans ce dernier titre de notre travail. Nous allons tout d'abord explorer ce qui pourrait être considéré comme les conditions (ou les moyens) de cette libération de l'humanité (Chapitre 7), avant

⁹⁴⁸ K. Marx, *Le capital* (4ème édition), *op. cit.*, p. 522 Ce n'est pas sans raison que l'auteur a déclaré que la transaction économique médiatisée par la forme du salaire est la source de « **l'ensemble des représentations juridiques du travailleur aussi bien que du capitaliste, toutes les mystifications du mode de production capitaliste, toutes ses illusions de liberté** [*Freiheitsillusionen*], toutes les sornettes apologétiques de l'économie vulgaire ».

d'exposer les différents aspects du concept d'émancipation humaine selon Marx, lesquels sont fort pertinents pour le débat actuel sur les droits de l'homme (Chapitre 8). Tous ces aspects peuvent être envisagés comme des finalités de la pratique politico-intellectuelle de Marx. Précisons d'ores et déjà qu'il n'y a pas de distinction chronologique claire entre ces deux groupes de facteurs, comme si les lauriers n'advenaient qu'au terme d'une bataille dure et sanglante. En fait, dans ce processus, les fins alimentent les moyens, tout comme les moyens composent déjà également les finalités du mouvement émancipateur de l'humanité. Rendre la société plus démocratique, par exemple, est un moyen de rendre effective la liberté, alors que c'est aussi une fin pour la libération de l'humanité. Ainsi la séparation qui sera faite par la suite n'a-t-elle pour but que de rendre la théorie de l'émancipation marxienne plus compréhensible.

CHAPITRE 1

LES CONDITIONS GÉNÉRALES DE L'ÉMANCIPATION HUMAINE

Le concept marxien d'« émancipation humaine » est un concept essentiellement historique, qui n'a pu apparaître qu'après le renforcement du capitalisme au XIXe siècle. C'est le développement du capitalisme lui-même qui a rendu possible la réflexion sur son dépassement en termes concrets, ce qui signifie concrètement la fin des problèmes conditionnés par l'antagonisme de classes et de l'appropriation privée de la richesse sociale. Ces problèmes ne se bornent pas uniquement à la sphère économique, car ils structurent tout l'ordre social depuis l'Antiquité. De telle sorte que, la possible émancipation de l'humanité, telle que l'a pensée Marx, ne correspond pas au rêve d'un âge d'or ou à une panacée mettant fin à tous les conflits entre individus. Bien au contraire, ce processus doit être compris de manière contextualisée, en tant que dépassement possible des contradictions forgées par la société de classes et, surtout, par le capitalisme. Pour le dire autrement, le fait de se pencher sur le concept d'émancipation dans la pensée de Marx ne renvoie pas à l'affirmation d'une solution abstraite et universelle pour tous les dilemmes humains, mais plutôt à la démonstration des possibilités réelles de cette idée, pensées à partir des propres problèmes sociaux analysés par Marx.

Notre objectif ici est de répondre à quelques idées de base concernant la possibilité pour l'humanité de s'émanciper. Autrement dit, d'envisager quels sont les moyens nécessaires à la réalisation de cette émancipation dans les domaines fondamentaux, comme l'économie politique (Section 1) et le domaine de la communauté politique et juridique (Section 2).

SECTION 1 – CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE ET ÉMANCIPATION SOCIALE

Depuis 1844, Marx a refondé sa pensée à partir d'un champ de l'activité humaine qu'il ignorait en termes scientifiques, à savoir : l'économie politique. L'étude des rapports économiques a donné à Marx la capacité de comprendre les conflits des intérêts matériels avec une profondeur qui lui échappait totalement dans sa formation typiquement philosophique telle qu'elle apparaît dans la première partie de ce travail. À partir de ce moment-là, Marx a

restructuré sa propre pratique politique en élaborant une théorie sociale centrée sur les études critiques de tous les courants de la science économique.

Ce mouvement de quête de connaissance sur les rapports de production matérielle n'a pas été l'apanage du seul Marx. Il caractérise aussi tous les penseurs qui se sont tournés vers l'analyse de la « question sociale », c'est-à-dire de ceux qui étaient soucieux de penser les questions relatives à la nouvelle société urbaine et industrielle propre au XIX^e siècle. L'un de ces théoriciens les plus importants et dont nous estimons qu'il mérite sa propre analyse est Pierre-Joseph Proudhon. Le rapport de Marx avec Proudhon constitue un moment important pour le philosophe allemand dans sa critique des droits de l'homme, notamment quant aux conséquences pratiques de son analyse des phénomènes juridiques et économiques. Il y a une profonde divergence entre ces deux penseurs en ce qui concerne le rôle de la science économique, de la politique et du droit dans la transformation sociale. Ainsi, pour mieux caractériser la pensée de Marx sur l'émancipation et dissocier sa pensée de celle des autres théoriciens socialistes et communistes, nous commencerons par explorer son opposition intellectuelle à Proudhon (I). Ensuite, nous examinerons plus spécifiquement les transformations fondamentales qui doivent se produire, selon Marx, dans le domaine de l'économie politique, afin que l'émancipation humaine puisse devenir une réalité (II).

I. Marx, Proudhon, le droit et l'économie

Dans ses innombrables réflexions sur le thème de l'émancipation sociale, Marx a eu Pierre-Joseph Proudhon parmi ses principaux opposants. L'opposition politique et intellectuelle entre les deux penseurs a une histoire profonde qui se confond avec l'histoire du mouvement ouvrier elle-même. Elle commence au cours de la décennie 1840, un moment d'une extrême importance pour le mouvement des travailleurs européens, comme indiqué précédemment⁹⁴⁹. Lors de cette décennie, le développement de la grande industrie, principalement au nord de la France et en Angleterre, a rendu explicite aux yeux des travailleurs qu'un nouvel antagonisme s'instaurait entre les deux membres de l'ancien tiers état : le prolétariat et la bourgeoisie. L'irruption de cet antagonisme a engendré une agitation politique qui réclamait l'articulation d'un projet sociétal alternatif à celui que prônaient les théoriciens libéraux. Le centre de cette mouvance politique sur le continent européen était Paris, où Marx était arrivé à la fin de l'année

⁹⁴⁹ Voy. Chapitre 4 de cette thèse.

1843. Sur cette scène culturelle, Proudhon s'imposait déjà comme le leader politique et théorique incontestable des travailleurs français.

A) Proudhon, Marx et le mouvement des travailleurs européens

Au départ de la relation entre ces deux personnalités du monde ouvrier, Marx a essayé de se rapprocher de Proudhon, car il tenait en haute estime ses analyses critiques concernant la question de la propriété dans *Qu'est-ce que la propriété ?*. On peut même dire que le penseur français a influencé Marx dans sa première approche des questions économiques, notamment dans sa réflexion sur l'opposition entre « avoir » et « être » dans le monde moderne⁹⁵⁰. Cependant, dès que le philosophe allemand s'est approprié d'un point de vue critique la connaissance produite par l'économie politique, il a aussitôt entrevu une limite fondamentale de la théorie proudhonienne. Le problème, selon Marx, était que Proudhon n'essayait pas de dépasser l'économie politique classique, mais tentait de résoudre les problèmes sociaux au sein même des limites de cette science. Concrètement, de la part de Proudhon, il en découlait une absence de proposition de dépassement de la propriété privée, car il croyait que l'extinction de la figure du capitaliste suffirait à la réalisation de l'égalité⁹⁵¹. N'ignorant pas la sollicitude manifeste de Proudhon envers la vie des travailleurs français, Marx a adopté, dès ses premières études sur les questions économiques, la tendance à « reconnaître et critiquer Proudhon »⁹⁵².

Au fil des années, un changement s'opère dans la perspective de Marx sur l'œuvre de Proudhon ; ce changement, selon nous, ne peut s'expliquer que par l'inflexion du mouvement ouvrier européen lui-même⁹⁵³. Si au début de la décennie les travailleurs étaient encore liés aux sociétés secrètes et aux tactiques putschistes, ils se sont peu à peu rendu compte de la force qu'ils trouvaient à s'organiser de façon autonome afin de prendre la tête de la transformation sociale vers un ordre qui soit respectueux de leurs droits et non plus seulement de ceux des propriétaires. À cette transformation idéologique correspondait l'apparition du communisme, en opposition au socialisme adepte de réformes réalisées à partir d'une avant-garde éclairée⁹⁵⁴.

⁹⁵⁰ I. Mészáros, *Marx theory of alienation*, op. cit., p. 136.

⁹⁵¹ J. P. Netto, *Karl Marx: uma biografia*, op. cit., p. 180.

⁹⁵² K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit, p. 184.

⁹⁵³ Malheureusement, certains auteurs sérieux ont contribué à psychologiser le conflit entre les deux puissants intellectuels de l'histoire européenne en prétendant que la cause de la rupture entre Marx et Proudhon n'était rien d'autre qu'une lutte d'ego. Par exemple, Voy. J.-L. LACASCADE, « Bévues de Proudhon et/ou traquenard de Marx. Lecture symptomatique de leur unique correspondance », in *Genèses* 2002/1(n° 46), Paris, Editions Belin, p. 138-158.

⁹⁵⁴ F. Engels, « Préface à l'édition anglaise de 1888 », in *Manifeste Communiste*, (1848) in *œuvres complètes*, tome I – Économie, op. cit., p. 1487 : « C'est ainsi qu'en 1847, le socialisme était un mouvement de la classe

En d'autres termes, du côté des communistes, une demande d'organisation s'imposait en vue d'une transformation radicale de la société menée par les travailleurs, alors que, du côté des socialistes, les problèmes sociaux reconnus comme procédant de la propriété privée devaient être résolus par le biais d'instruments politiques et juridiques⁹⁵⁵.

Face à ce cadre historique de la décennie 1840, Proudhon a délaissé la perspective politique révolutionnaire pour adopter une perspective réformiste et utopique. C'est cette opposition entre réformisme et transformation radicale de la société moyennant une révolution qui fonde l'opposition entre Marx et Proudhon. Proudhon a explicité sa nouvelle perspective dans son œuvre *Philosophie de la Misère*, mais celle-ci avait déjà été communiquée à Marx à travers une lettre que Proudhon lui avait directement adressée⁹⁵⁶. L'œuvre de Proudhon, *Philosophie de la Misère*, témoigne du réformisme utopique de Proudhon à partir de son usage des études économiques qui divergent de celui de Marx. Proudhon fonde son utopie sociale ou son projet de société égalitaire sur le concept qu'il déclare avoir découvert, à savoir : la « valeur constituée ». Cette pierre angulaire du « nouveau » système proudhonien consistait en ce que les produits du travail humain ne pouvaient être échangés que contre d'autres qui résultaient de la même quantité de travail. La société devait donc être restructurée sur la base de lois qui garantissaient que tous les travailleurs échangent des quantités égales de travail⁹⁵⁷. Pour Proudhon, la « valeur constituée » serait l'« idée régénératrice » susceptible de réorganiser la

moyenne, alors que le communisme était un mouvement de la classe ouvrière. Le socialisme était, tout au moins sur le continent, « respectable », le communisme était exactement l'inverse. Et comme depuis toujours nous pensions que l'« émancipation des travailleurs doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes », il ne pouvait y avoir de doute sur celui des deux noms que nous allions choisir ».

⁹⁵⁵ J. P. Netto, *Karl Marx: uma biografia*, op. cit., p. 178.

⁹⁵⁶ À propos de cette lettre, dans laquelle Proudhon refuse de participer à un réseau de correspondants du mouvement ouvrier révolutionnaire, il est important de souligner que ce n'est pas le ressentiment de Marx à l'égard du refus de Proudhon de participer à son entreprise qui l'a poussé à critiquer le travail de Proudhon. Si l'on suit l'évolution intellectuelle de Marx, on s'aperçoit que l'auteur était partisan d'une révolution menée par le prolétariat depuis 1844, ce qui s'opposait à la « nouvelle » pensée de Proudhon. Il faut d'ailleurs souligner que Proudhon lui-même réclamait à Marx, dans cette lettre, une critique de sa nouvelle perspective : « Lettre de P.-J. Proudhon à Karl Marx, le 17 mai 1846 » in P.-J. Proudhon, *Philosophie de la Misère*, TOME III, Paris, M. Rivière, 1923, p. 326 : « Peut-être conservez-vous encore l'opinion qu'aucune réforme n'est actuellement possible [...] sans ce qu'on appelait jadis une révolution, et qui n'est tout bonnement qu'une secousse. Cette opinion que je conçois, que j'excuse, que je discuterais volontiers, l'ayant moi-même longtemps partagée, je vous avoue que mes dernières études m'en ont fait complètement revenir. [...] Mon prochain ouvrage [...] vous en dira davantage. Voilà, mon cher philosophe, où j'en suis, pour le moment ; sauf à me tromper, et, s'il y a lieu, à recevoir la fêrule de votre main ; ce à quoi je me sou mets de bonne grâce, en attendant ma revanche ».

⁹⁵⁷ Il ne serait pas nécessaire d'avoir une monnaie pour ce système, puisque chaque marchandise serait équivalente à une quantité de travail, et donc pourrait servir de médiateur pour les échanges, un concept que Marx critique ouvertement dans son principal ouvrage : « Cette impossibilité d'échange immédiat entre les marchandises est un des principaux inconvénients attachés à la **forme actuelle de la production dans laquelle cependant l'économiste bourgeois voit le nec plus ultra de la liberté humaine et de l'indépendance individuelle**. Bien des efforts inutiles, utopiques, ont été tentés pour vaincre cet obstacle. J'ai fait voir ailleurs que Proudhon avait été précédé dans cette tentative par Bray, Gray et d'autres encore ». K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 149.

société selon des paramètres égalitaires. Or l'idée selon laquelle l'échange de marchandises se fonde sur l'égalité de la quantité de travail contenue dans chacune d'elles n'est pas une idée neuve. Il s'agit, en réalité, de la manière dont fonctionne la société capitaliste elle-même. Ainsi Proudhon croit-il qu'en réorganisant la société à partir de l'échange de produits dotés de quantités égales de travail, l'égalité humaine sera effective. Il croit qu'il est possible de reconstruire la société à partir d'une idéalisation de ce qui existe déjà dans la société moderne.

Marx, qui avait déjà été invité par Proudhon dans une lettre à faire une critique de cette nouvelle perspective⁹⁵⁸, s'emploie à contrecarrer le réformisme de Proudhon en des termes caustiques :

Ricardo nous montre le mouvement réel de la production bourgeoise, qui constitue la valeur. M. Proudhon, faisant abstraction de ce mouvement réel, « se démène » pour inventer de nouveaux procédés, afin de régler le monde d'après une formule prétendue nouvelle qui n'est que l'expression théorique du mouvement réel existant et si bien exposé par Ricardo. Ricardo prend son point de départ dans la société actuelle, pour nous démontrer comment elle constitue la valeur ; M. Proudhon prend pour point de départ la valeur constituée, pour constituer un nouveau monde social au moyen de cette valeur. [...] La théorie des valeurs de Ricardo est l'interprétation scientifique de la vie économique actuelle ; la théorie des valeurs de M. Proudhon est l'interprétation utopique de la théorie de Ricardo⁹⁵⁹.

Dans sa *Philosophie*, le penseur français ignore l'exploitation du travail au sein de la production elle-même de marchandises. Pour lui, le profit est déterminé par la différence entre la valeur d'un produit et son prix, et c'est cette différence qu'il faut abolir pour que s'impose l'égalité. Au lieu d'analyser la réalité pour identifier les problèmes et proposer des solutions concrètes, Proudhon se base sur les valeurs d'égalité et de liberté présentes dans l'échange de marchandises pour élaborer un idéal de « justice éternelle » qu'il oppose à la réalité dans le but de la transformer. Ainsi, le penseur *n'aspire pas à dépasser les rapports de production de marchandises*, comme la concurrence⁹⁶⁰, car il les considère également comme éternels. Son

⁹⁵⁸ « Lettre de P.-J. Proudhon à Karl Marx, le 17 mai 1846 » in P.-J. Proudhon, *Philosophie de la Misère*, TOME III, Paris, M. Rivière, 1923, p. 326 : « Peut-être conservez-vous encore l'opinion qu'aucune réforme n'est actuellement possible sans un coup de main, sans ce qu'on appelait jadis une révolution, et qui n'est tout bonnement qu'une secousse. Cette opinion que je conçois, que j'excuse, que je discuterais volontiers, l'ayant moi-même longtemps partagée, je vous avoue que mes dernières études m'en ont fait complètement revenir. [...] Mon prochain ouvrage, qui en ce moment est à moitié de son impression, vous en dira davantage. Voilà, mon cher philosophe, où j'en suis, pour le moment ; sauf à me tromper, et, s'il y a lieu, à recevoir la fêrule de votre main ; ce à quoi je me sou mets de bonne grâce, en attendant ma revanche ».

⁹⁵⁹ K. Marx, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 60.

⁹⁶⁰ P.-J. Proudhon, *Philosophie de la Misère*, TOME I, Paris, M. Rivière, 1923, p. 181-2 : « Pourquoi donc, si la concurrence n'eût été un principe de l'économie sociale, un décret de la destinée, une nécessité de l'âme humaine, pourquoi, au lieu d'abolir corporations, maîtrises et jurandes, ne songeait-on plutôt à réparer le tout ? ».

intention est *simplement de les modifier par le droit*⁹⁶¹. Autrement dit, Proudhon agit de façon métaphysique par rapport à l'économie politique ; devant chaque difficulté liées aux rapports effectifs dérivés du système capitaliste, il a recors au droit et à son idéal de « justice éternelle »⁹⁶². Selon le philosophe allemand, en adoptant ce réformisme utopiste, Proudhon a conservé son importance dans le cadre français, mais il a altéré sa perspective de classe, dans la mesure où il représentait désormais la petite bourgeoisie.

B) Égalité, liberté et transformation de l'économie

Sur ce point, la critique des droits humains formulée par Marx acquiert une pertinence pratique énorme, car la fonction du droit était un sujet controversé au sein du mouvement des travailleurs européens. En termes politiques, les travailleurs pouvaient-ils considérer la liberté et l'égalité juridiques comme une finalité ou comme les moyens les plus appropriés pour rendre effective leur lutte en faveur de leur émancipation ? Cette conception positive des valeurs marchands est farouchement attaquée par Marx dans l'un de ses manuscrits, constatant que les valeurs d'égalité et de liberté associées à la production de marchandises ne mènent nulle part ailleurs, sinon à l'inégalité et au manque de liberté. C'est précisément le développement de ce système qui engendre les inégalités et la domination économique. Car le développement immanent de la valeur d'échange et du travail libre salarié (desquels la liberté moderne ne peut se dissocier) conduit à la concentration de la propriété des moyens de production et à la « servitude économique ». Ainsi, il s'oppose notamment aux socialistes qui cherchent à présenter le socialisme comme l'aboutissement des idéaux de la Révolution française, en insistant sur la prétendue pureté fonctionnelle de l'échange et de la valeur d'échange :

[...] on voit bien aussi la puérilité des socialistes (notamment les socialistes français, qui veulent prouver que le socialisme est la réalisation des idées de la société bourgeoise exprimées par la Révolution française), qui démontrent que l'échange et la valeur d'échange sont originellement (dans le temps) ou selon leur concept (dans leur forme adéquate) un système de liberté et d'égalité de tous, mais qu'ils ont été faussés par l'argent, le capital, etc. Ou encore que l'histoire a fait jusqu'à présent des tentatives manquées pour les accomplir de la façon qui correspond à leur vérité, et qu'ils ont maintenant, par exemple Proudhon, trouvé le vrai Jacob qui fournira l'histoire véritable de ces rapports en remplacement de la fausse. Voici ce qu'il faut leur répondre : la valeur d'échange ou, plus près de nous, le système de l'argent est en fait le système de l'égalité et de la liberté, et si quelque chose vient perturber celles-ci dans le développement plus

⁹⁶¹ K. Marx, *Le capital* (4ème édition), op. cit., p. 85: « Proudhon forge d'abord son idéal d'équité et de « justice éternelle » à partir des rapports juridiques correspondant à la production marchande, ce qui, soit dit en passant, fournit aussi à tous les boutiquiers la preuve À combien consolante que la production marchande est une forme aussi éternelle que la justice. Après quoi il veut remodeler à l'envers la production marchande réelle et le droit réel qui lui correspond conformément à cet idéal ».

⁹⁶² V. Sartori, « Marx e Hegel: três momentos da crítica marxiana ao direito », in *Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Ano XIII. abr./2018. v. 24. n. 1, p. 195.

détaillé du système, ce sont là des perturbations immanentes, c'est justement là l'effectuation de l'égalité et de la liberté, qui se font connaître en se manifestant comme inégalité et absence de liberté⁹⁶³.

À partir de cette conception, Marx se démarque radicalement des socialistes dits utopiques, en particulier de Proudhon, qui pensait que la justice sociale ne dépendait pas de l'association politique des travailleurs. Que leur opposition soit politique est explicitée dans les commentaires de Marx sur la question des syndicats ou des coalitions d'ouvriers. Pour Proudhon, les travailleurs sont toujours désavantagés s'ils font grève ou s'ils luttent pour une augmentation salariale, car le seul résultat de ces luttes est l'augmentation des prix des items de base qui assurent l'existence humaine – en bref, la grève ou la lutte produit inévitablement un effet similaire à la pénurie. Cela se produit car les salaires constituent, pour Proudhon, « la proportionnalité des éléments qui composent la richesse »⁹⁶⁴. Augmenter le salaire signifie attribuer *artificiellement* aux travailleurs une part plus grande que celle qu'ils ont produite. Le résultat est donc inévitablement un « renchérissement général » de la vie⁹⁶⁵. Au terme de ce processus, s'il était amené à se produire, le résultat serait nuisible pour les travailleurs, qui retrouveraient le même salaire proportionnel et auraient simplement perdu de l'argent pour subvenir à leurs besoins durant le laps de temps non rémunéré, celui passé à faire grève. Par conséquent, Proudhon, tout comme les socialistes français de l'époque (la plupart partisans de Fourier), prônaient l'absentéisme politique et condamnaient l'action politique jugée inutile⁹⁶⁶. Ils croyaient plutôt à un certain évolutionnisme social qui, selon Proudhon, se réaliserait grâce à sa découverte du concept de « valeur constituée ».

À la lumière de ces aspects, il est clair que la manière qu'a le leader ouvrier Pierre-Joseph Proudhon d'aborder l'économie politique est bien distincte de celle de Marx. Proudhon s'attelle à étudier l'économie politique pour découvrir une formule économique susceptible de réorganiser les rapports de propriété sans les rompre, contestant frontalement la perspective révolutionnaire. Il le déclare dans une lettre adressée à Marx lui-même :

Nous ne devons pas poser l'action *révolutionnaire* comme moyen de réforme sociale, parce que ce prétendu moyen serait tout simplement un appel à la force, à l'arbitraire, bref, une

⁹⁶³ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 210-211.

⁹⁶⁴ P.-J. Proudhon, *Philosophie de la Misère*, Tome I, Paris, M. Rivière, 1923, p. 111.

⁹⁶⁵ *Ibid.*, *ibidem*.

⁹⁶⁶ M. Musto, *Pour lire la première internationale*, Paris, Éditions Sociales, 2022, p. 42 : « Pendant quatre ans, les mutuellistes constituèrent l'aile la plus modérée de l'Internationale. [...] S'appuyant sur les théories de l'anarchiste français [Proudhon], les mutuellistes affirmaient que l'émancipation économique des ouvriers serait atteinte grâce à la fondation de coopératives de producteurs et d'une banque du peuple. Résolument hostiles à l'intervention de l'État dans quelque domaine que ce soit, ils s'opposaient à la socialisation des terres et des moyens de production, ainsi qu'à tout usage de la grève comme arme de lutte ».

contradiction. Je me pose ainsi le problème : *faire rentrer dans la société, par une combinaison économique, les richesses qui sont sorties de la société par une autre combinaison économique*. En d'autres termes, tourner en Économie politique, la théorie de la propriété, contre la propriété, de manière à engendrer ce que vous autres socialistes allemands appelez *communauté*, et que je me bornerai, pour le moment, à appeler *liberté, égalité*. Or, je crois savoir le moyen de résoudre, à court délai, ce problème : je préfère donc faire brûler la propriété à petit feu, plutôt que de lui donner une nouvelle force, en faisant une Saint-Barthélemy des propriétaires⁹⁶⁷.

Remarquons l'emphase avec laquelle Proudhon place les valeurs d'égalité et de liberté de façon abstraite, comme si elles étaient capables de réorganiser les rapports de propriété et de créer une nouvelle communauté⁹⁶⁸. Il convient de souligner que, même si l'opposition de Marx à l'auteur français s'est renforcée après la publication de *Philosophie de la Misère*, la limite de la théorie proudhonienne avait déjà été indiquée par lui dès 1844, dans son œuvre publiée conjointement avec Engels, *La Sainte Famille*. Marx affirmait déjà, s'appuyant sur les écrits de la période « révolutionnaire » de Proudhon, que le leader français « abolit l'aliénation économique à l'intérieur de l'aliénation économique »⁹⁶⁹. Cela veut dire que l'horizon maximal du penseur était la réforme des effets négatifs du capitalisme ou sa modération, mais jamais la restructuration intégrale des rapports de production et de circulation de la richesse.

Inversement, le positionnement de Marx n'a jamais été celui d'un simple économiste qui prescrirait de meilleures règles pour l'économie. Avant tout, étudier ce que Hegel et les philosophes du XVIIIe siècle appelaient « société civile » s'imposait à Marx comme une nécessité pour comprendre l'ensemble des rapports sociaux, principalement l'État et le droit. Son intérêt pour l'analyse économique est simplement de s'approprier des éléments concrets afin de constituer la base théorique d'une action politique. D'ailleurs, Marx défendait vivement l'organisation des travailleurs sous forme de coalitions, syndicats et trade-unions dans leur lutte contre les capitalistes. En opposition aux économistes et socialistes de l'époque, le penseur allemand affirme que ces formes d'organisation sont positives en elles-mêmes, car elles sont les seuls instruments susceptibles de souder les travailleurs en une « classe pour elle-même », un bloc d'individus ayant des intérêts communs, opposés à ceux de la bourgeoisie⁹⁷⁰.

⁹⁶⁷ « Lettre de P.-J. Proudhon à Karl Marx, le 17 mai 1846 » in *Philosophie de la Misère*, TOME III, *op. cit.*, p. 326.

⁹⁶⁸ Il estime que le problème de la société moderne est que ces valeurs n'ont pas pénétré efficacement la sphère économique.

⁹⁶⁹ K. Marx, *La Sainte Famille (1845-46)*, *op. cit.*, p. 467.

⁹⁷⁰ K. Marx, *Misère de la philosophie*, *op. cit.*, p. 177-8 : « La grande industrie agglomère dans un endroit une foule de gens inconnus les uns aux autres. La concurrence les divise d'intérêts. Mais le maintien du salaire, cet intérêt commun qu'ils ont contre leur maître, les réunit dans une même pensée de résistance - coalition. Ainsi la

À partir de cette compréhension théorique selon laquelle la société moderne est une société de classes, Marx ne voyait aucune possibilité d'« évolution sociale » si la révolution politique était effacée de l'horizon⁹⁷¹. Conséquemment, la société tout entière devait être restructurée de la tête aux pieds. Marx a synthétisé le mouvement de dépassement de cet antagonisme social à travers le concept d'émancipation, un concept pourvu d'une portée politique radicale (contrairement au concept d'évolution)⁹⁷². Ce sur quoi nous voulons insister ici la dimension politique dont est porteuse, pour Marx, la transformation sociale susceptible de réaliser la liberté humaine. Mais la transformation sociale ne peut pas être réduite à cette seule dimension, comme un changement s'opérant seulement dans les institutions politiques. Marx a lui-même répété plusieurs fois qu'il fallait que la transformation sociale atteigne le champ de la production matérielle et aille au-delà. Il n'empêche que cette transformation dépend de *la politique* pour créer les conditions générales susceptibles d'altérer l'existant, *elle est le moyen fondamental pour connecter le présent aliéné au futur émancipé* de la société.

Sachant que nous développerons cette idée dans la prochaine section, nous voulons pour l'instant souligner le sens général de l'idée de l'émancipation humaine dans l'œuvre de maturité de Marx, avant de démontrer le sens économique de cette problématique. L'émancipation est à l'opposé de l'aliénation. Alors que l'aliénation est la perte de contrôle de l'humanité sur ses pouvoirs, l'émancipation serait le processus de « reprise » de ces mêmes pouvoirs, dans tous les aspects de la vie⁹⁷³. D'une façon plus générale, Marx a la prétention selon nous d'établir une nouvelle condition humaine représentée par « l'émancipation complète de tous les sens et toutes

coalition a toujours un double but, celui de faire cesser entre eux la concurrence, pour pouvoir faire une concurrence générale au capitaliste. Si le premier but de résistance n'a été que le maintien des salaires, à mesure que les capitalistes à leur tour se réunissent dans une pensée de répression, les coalitions, d'abord isolées, se forment en groupes, et en face du capital toujours réuni, le maintien de l'association devient plus nécessaire pour eux que celui du salaire. Cela est tellement vrai, que les économistes anglais sont tout étonnés de voir les ouvriers sacrifier une bonne partie du salaire en faveur des associations qui, aux yeux de ces économistes, ne sont établies qu'en faveur du salaire. Dans cette lutte - véritable guerre civile - se réunissent et se développent tous les éléments nécessaires à une bataille à venir. Une fois arrivée à ce point-là, l'association prend un caractère politique. Les conditions économiques avaient d'abord transformé la masse du pays en travailleurs. La domination du capital a créé à cette masse une situation commune, des intérêts communs. Ainsi cette masse est déjà une classe vis-à-vis du capital, mais pas encore pour elle-même. Dans la lutte, dont nous n'avons signalé que quelques phases, cette masse se réunit, elle se constitue en classe pour elle-même. Les intérêts qu'elle défend deviennent des intérêts de classe. Mais la lutte de classe à classe est une lutte politique ».

⁹⁷¹ *Ibid.*, p. 179: « Ce n'est que dans un ordre de choses où il n'y aura plus de classes et d'antagonisme de classes, que les évolutions sociales cesseront d'être des révolutions politiques ».

⁹⁷² I. Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, op. cit., p. 120.

⁹⁷³ K. Marx, *La guerre civile en France*, Paris, Editions Sociales, 2021, p. 210 : « La Commune – la réabsorption du pouvoir d'État par la société, en tant que sa force vivante au lieu de la force qui la contrôle et la subjugue, sa reprise par les masses populaires elles-mêmes [...] ».

les qualités humaines »⁹⁷⁴. C'est pourquoi, même en ayant pour centre d'analyse la critique de l'économie politique, la théorie marxienne englobe un ensemble bien plus large de questions, car, en voulant servir de base à une action susceptible d'émanciper toutes les qualités et tous les sens humains, elle implique aussi des questions éthiques, politiques, esthétiques, ontologiques, etc. Nous aurons l'occasion de développer quelques-uns de ces aspects dans ce titre ; pour l'instant, nous allons examiner la dimension plus proprement économique de l'émancipation humaine : l'*association*.

II. La liberté dans le « royaume de la nécessité »

Même si c'est l'un des premiers noms dont on se souvient quand on évoque le thème du communisme, bien peu de travaux scientifiques ont été menés concernant la perspective de Marx sur une société qualitativement supérieure⁹⁷⁵. Cela est dû principalement au fait que les assertions de Marx se rapportant à cette société sont très éparses. Nous ne disposons d'aucun texte qui présente une vision systématique sur ce sujet de manière extensive ou concentrée. En général, ces assertions apparaissent seulement comme la négation de divers aspects de la société capitaliste. Même dans son affirmation plus abstraite sur ce sujet, Marx a dû s'appuyer sur le moment présent pour définir le communisme. Selon ses termes : « nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état de choses actuel »⁹⁷⁶. C'est pourquoi la tâche d'élaborer une synthèse de cet élément de la théorie marxienne présente une certaine difficulté, puisqu'elle ne peut être réalisée qu'à partir de ses comparaisons avec le capitalisme. Cependant, cette tâche nous paraît indispensable pour comprendre la pensée politique de Marx et la distinguer de ce qui a été conçu par d'autres théoriciens du domaine du marxisme et du mouvement ouvrier en général. Cet objectif posé, nous allons commencer en considérant la base matérielle de cette nouvelle société, les rapports économiques.

A) Le développement du caractère social de la production matérielle

⁹⁷⁴ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 150 : « La suppression de la propriété privée est par suite l'*émancipation* complète de tous les sens et de toutes les qualités humaines ; mais elle n'est cette émancipation que du fait précisément que ces sens et ces qualités sont devenues *humaines*, aussi bien subjectivement qu'objectivement ».

⁹⁷⁵ L'œuvre inachevée du philosophe français Lucien Sève constitue une exception, Voy. L. Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui : tome IV – Le Communisme*, Paris, La Dispute, 2022.

⁹⁷⁶ K. Marx, *L'idéologie allemande (1845-46)*, op. cit., p. 64 : « Le communisme n'est pour nous ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'État actuel. Les conditions de ce mouvement résultent des prémisses actuellement existantes ».

Les deux des concepts de base utilisés par Marx pour penser l'existence humaine sont le travail et la richesse. Ces concepts sont intimement liés, étant donné que sans la richesse les êtres humains ne parviennent à satisfaire ni leurs besoins physiques, ni leurs besoins spirituels, et ne peuvent donc pas exister. Pour que cette richesse soit acquise, les hommes et les femmes doivent transformer la nature dans le but de produire des moyens de production ou de subsistance, et donc de travailler⁹⁷⁷. C'est là une nécessité ineffaçable de la condition humaine. Tant qu'il existera, l'être humain devra travailler pour survivre, même si, à certaines époques historiques, seule une partie de la société réalisait ces activités. Ainsi, la liberté de l'être humain par rapport à ses besoins naturels ne consiste pas à être au-delà des limites placées de façon absolue par sa condition biologique. Pour parler sans détour, l'être humain n'est pas un super-être qui serait au-delà de la nature ; il est aussi un être naturel et c'est pourquoi il a besoin de cet échange avec la nature pour exister.

Ce fait est crucial pour réfléchir à l'économie politique d'une société émancipée, car elle doit à tout le moins être organisée pour satisfaire ces besoins naturels. Partant, la première condition générale de l'émancipation sociale est le développement des forces productives jusqu'au point où la richesse produite peut être socialisée entre tous les individus de la planète et assurer la satisfaction de leurs besoins naturels. Car, si la lutte de Marx est pour défendre une société qui favorise le libre développement des individus, cette forme sociale ne pourrait pas être établie moyennant la socialisation de la misère. À l'inverse, notre penseur considérerait que c'était l'ascension elle-même du mode de production capitaliste qui avait favorisé le perfectionnement des forces productives en développant le caractère *social* de l'activité productive. Ce caractère social englobe différents éléments qui ont atteint un point maximal à partir de l'incorporation scientifique des forces de la nature dans le processus productif organisé coopérativement dans la grande industrie⁹⁷⁸.

⁹⁷⁷ K. Marx, *Le capital, op. cit.*, p. 118 : « En tant qu'il produit des valeurs d'usage, qu'il est utile, le travail, indépendamment de toute forme de société, est la condition indispensable de l'existence de l'homme, une nécessité éternelle, le médiateur de la circulation matérielle entre la nature et l'homme ».

⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 478-9 : « Le moyen de travail acquiert dans le machinisme une existence matérielle qui exige le remplacement de la force de l'homme par des forces naturelles et celui de la routine par la science. Dans la manufacture, la division du procès de travail est purement subjective ; c'est une combinaison d'ouvriers parcellaires. Dans le système de machines, la grande industrie crée un organisme de production complètement objectif ou impersonnel, que l'ouvrier trouve là, dans l'atelier, comme la condition matérielle toute prête de son travail. Dans la coopération simple et même dans celle fondée sur la division du travail, la suppression du travailleur isolé par le travailleur collectif semble encore plus ou moins accidentelle. Le machinisme, à quelques exceptions près que nous mentionnerons plus tard, ne fonctionne qu'au moyen d'un travail socialisé ou commun. Le caractère coopératif du travail y devient une nécessité technique dictée par la nature même de son moyen ».

Toutefois, dans le capitalisme, le caractère social de l'activité productive n'est pas amélioré en vue de développer les potentialités individuelles ou collectives. En effet, les actions individuelles des capitalistes ne sont pas coordonnées au sein d'un plan général ayant comme finalité de satisfaire les besoins individuels ; elles sont simplement ou uniquement guidées par la volonté d'enrichissement de chaque capitaliste ou entreprise⁹⁷⁹. Soulignons que, dans les dernières années de sa vie, en 1881, Marx a rendu encore plus claire sa vision du rôle du capitalisme comme pré-supposé de l'avènement de la société communiste. Si, dans des périodes antérieures de son œuvre, nous trouvons des affirmations explicites sur le développement du capital comme étant une « nécessité historique » pour la conquête d'un degré plus élevé de liberté par rapport aux besoins naturels⁹⁸⁰, et sur le fait qu'une révolution sociale ne pouvait se produire qu'en un lieu où le mode de production capitaliste serait déjà développé⁹⁸¹ ; dans ses derniers travaux, cette évaluation concernant le rôle historique du mode de production capitaliste a été nuancée⁹⁸². Sollicité par la politicienne russe Vera Zasulich pour donner son avis sur la question de la commune rurale impliquée dans la lutte pour le dépassement des rapports aliénés dans la société russe, Marx, qui étudiait déjà le développement du capitalisme agraire russe depuis quelques années, a nié la « nécessité historique du développement du mode de production capitaliste dans toutes les parties du monde »⁹⁸³. L'idée selon laquelle l'expansion du capitalisme était une étape nécessaire pour le communisme se trouvait circonscrite à ce qui était déjà arrivé en Europe occidentale, où l'appropriation collective de la terre avait déjà disparu. Dans le cas de la commune rurale russe, la *obshchina*, les membres de cette forme sociale de production pouvaient profiter des conquêtes de la production capitaliste sans passer

⁹⁷⁹ K. Marx, *Le capital* (4^{ème} édition), *op. cit.*, p. 574-5 : « C'est en fanatique de la valorisation de la valeur qu'il contraint sans ménagement l'humanité à la production pour la production, et donc à un développement des forces productives sociales et à la création de conditions matérielles de production qui seules peuvent constituer **la base réelle d'une forme de société supérieure dont le principe fondamental est le plein et libre développement de chaque individu** ».

⁹⁸⁰ K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 422 : « Le mode de production capitaliste se présente donc comme nécessité historique pour transformer le travail isolé en travail social ».

⁹⁸¹ Marx, « Bakounine : Marx critique d'*Etatisme et anarchie* », in Marx-Bakounine, *La grande discorde*, Monts, Les nuits rouges, 2023, p. 493 : « Une révolution sociale radicale est liée à certaines conditions historiques du développement économique, qui en sont les prémisses. Elle n'est donc possible que là où, par la production capitaliste, le prolétariat industriel occupe pour le moins une place importante dans la masse du peuple. Et pour qu'il ait une chance quelconque de vaincre, il doit être en mesure de faire mutatis mutandis pour les paysans au moins autant que la bourgeoisie française a fait, dans sa révolution, pour le paysan français de l'époque ».

⁹⁸² Il était important pour l'auteur de faire ces déclarations en opposition à l'école romantique qui voulait freiner la modernisation. Les membres de cette école, selon Marx, savaient très bien « juger et condamner le présent, mais non le comprendre » K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 546.

⁹⁸³ Pour un compte rendu détaillé du débat russe sur la question de l'*obshchina* et de la participation de Marx, Voy. M. Musto, *Les dernières années de Karl Marx: Une biographie intellectuelle*, Paris, PUF, 2023, p. 101

par le martyre qu'elle entraîne par elle-même. Se prononçant sur l'avenir de la commune russe, Marx affirme :

Elle est donc à même de s'incorporer les acquis positifs élaborés par le système capitaliste sans passer par ses fourches caudines. Elle peut graduellement supplanter l'agriculture parcellaire par la grande agriculture à l'aide de machines qu'invite la configuration physique de la terre russe. **Elle peut donc devenir le point de départ direct du système économique auquel tend la société moderne et faire peau neuve sans commencer par se suicider**⁹⁸⁴.

Cet épisode est, selon nous, très important pour arriver à une compréhension plus raffinée de cette condition essentielle de l'émancipation sociale : *la disponibilité de forces productives développées à grande échelle*. Ce n'est que par la possession de cette puissance économique que l'humanité sera en mesure de satisfaire les besoins humains. Ce n'est qu'à partir de ce fondement qu'une société offrant une réelle capacité de choix à tous les individus peut être mise en place⁹⁸⁵. Cela ne signifie pas pour autant que tous les pays du monde doivent se conformer au « progrès occidental », au mode de vie engendré par la mercantilisation de la vie, pour ne parvenir que par la suite à une condition humaine qualitativement supérieure⁹⁸⁶. Il ne s'agit pas seulement de disposer de la technologie développée par le capitalisme pour satisfaire les besoins humains sur son territoire. Le plus fondamental est de transformer de fond en comble ces conquêtes historiques.

B) Les fondements essentiels d'une économie émancipée

La théorie de Marx quant à la possibilité de réaliser la liberté humaine au regard des besoins naturels est très différente d'une déification de la technologie. Comme nous l'avons déjà vu, l'un des grands intérêts théoriques de Marx était précisément la situation extrêmement contradictoire dans laquelle des « machines cyclopéennes »⁹⁸⁷ avaient commencé à être utilisées au moment même où plusieurs individus avaient commencé à être soumis à une servitude économique, le salariat. Cette contradiction révèle que, pour Marx, le progrès technologique, en soi, ne garantit ni la liberté ni l'émancipation, car ces objectifs dépendent avant tout des

⁹⁸⁴ K. Marx, « Lettres à Vera Zassoulitch » in *L'homme et la société*, N. 5, 1967. pp. 165-179. (disponible en ligne), consulté le 21/01/2024.

⁹⁸⁵ Tandis que dans « La société capitaliste achète le loisir d'une seule classe par la transformation de la vie entière des masses en temps de travail ». K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 571.

⁹⁸⁶ Pour une critique de ces positions, Voy. G. Machado, *Marx e a história: Das particularidades nacionais à universalidade da revolução socialista*, São Paulo, Sundermann, 2018.

⁹⁸⁷ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 487 : « En Angleterre, on se sert encore, le long des canaux, de femmes au lieu de chevaux pour le halage parce que les frais des chevaux et des machines sont des quantités données mathématiquement, tandis que ceux des femmes rejetées dans la lie de la population, échappent à tout calcul. Aussi c'est en Angleterre, le pays des machines, que la force humaine est prodiguée pour des bagatelles avec le plus de cynisme ».

rappports sociaux qui structurent l'usage de la technologie. De plus, à la rigueur, dans le domaine de la production matérielle de la richesse, la liberté humaine n'existait pas en fait, puisque tous les choix se trouvaient toujours en rapport avec l'impératif du besoin biologique et de l'« adéquation aux finalités externes ». Cet ensemble d'activités liées à la production est exactement le contrepoint auquel a recours Marx pour définir le champ de la liberté humaine proprement dite, affirmant que le « royaume de la liberté » se situerait au-delà de cette sphère de la production matérielle⁹⁸⁸. Conséquemment, dans la réflexion sur la question de la liberté dans les rapports entre société et nature, nous devons toujours tenir compte du fait que c'est là une liberté relative, car il s'agit de la forme dans laquelle se trouvent structurées les activités *nécessaires* de l'humanité.

En quoi constituerait cette liberté relative du « royaume de la nécessité » ? Marx nous répond directement :

En ce domaine, la seule liberté possible est que l'homme social, **les producteurs associés** règlent **rationnellement** leurs échanges avec la nature, qu'ils la **contrôlent ensemble** au lieu d'être dominés par sa puissance aveugle et qu'ils accomplissent ces échanges en dépensant **le minimum de force** et dans les **conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine**⁹⁸⁹.

Dans cette réponse, nous trouvons les fondements essentiels d'une économie émancipée selon Marx : 1) la désaliénation ; 2) le processus d'association ; 3) la véritable rationalisation du métabolisme social ; 4) l'usage communiste de la technologie. Nous allons détailler ces fondements séparément pour en faciliter la compréhension, mais il est indispensable de souligner que tous ces aspects font partie d'un ensemble qui ne peut exister qu'en tant que tel.

1) La dimension fondamentale de l'émancipation humaine est la désaliénation⁹⁹⁰, c'est-à-dire, la réappropriation des puissances humaines qui se trouvent sous la condition d'un pouvoir étranger (ou « aveugle ») qui confronte et subjugué l'humanité. Par conséquent, le principe d'une économie émancipée est la prise de contrôle des rapports économiques par le corps social. Si, dans le mode de production capitaliste, les individus sont dominés par les rapports économiques et ne disposent d'aucun pouvoir de décision sur ce que la communauté doit ou non produire, dans la « société plus élevée », ils soumettront ces rapports économiques à un « contrôle collectif ». À l'extrême opposé du mode de fonctionnement du capitalisme

⁹⁸⁸ K. Marx, *Le Capital* – Livre III, *op. cit.*, p. 742 : « En fait, le royaume de la liberté commence seulement là où l'on cesse de travailler par nécessité et opportunité imposée de l'extérieur ; il se situe donc par nature, au-delà de la sphère de reproduction matérielle proprement dite ».

⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 742.

⁹⁹⁰ L. Sève, *Aliénation et émancipation*, *op. cit.*, p. 154.

global, qui a un mécanisme totalement anarchique et compétitif, la société émancipée a pour base des décisions prises démocratiquement par l'ensemble de la société. La conséquence la plus élémentaire de ce fait, c'est que la richesse cessera d'être produite pour l'unique finalité de l'enrichissement des capitalistes privés et répondra aux besoins de développement de tous les individus qui composent le nouveau système socio-métabolique⁹⁹¹.

2) Le concept qui représente le mouvement effectif de la constitution de cette économie émancipée est celui d'*association*. Cela signifie que le nouveau système économique sera constitué à partir de la dissolution de tout antagonisme entre les classes sociales et de la fin de la concurrence légitimée par la liberté individuelle et le droit de propriété proclamés dans les déclarations des droits de l'homme. Ce système ne sera plus formé par la contradiction essentielle entre travailleurs et propriétaires, mais plutôt par l'ensemble des « producteurs associés »⁹⁹². Les producteurs disposeront des moyens de production communs⁹⁹³. Dans cette perspective, en faisant de l'appropriation de la nature une activité fondée sur la satisfaction des besoins humains, les individus institueront une « propriété sociale » dans laquelle ils travailleront conjointement pour satisfaire leurs besoins⁹⁹⁴. Ce travail conjoint, distribué de façon bien plus équitable, implique un important gain de temps libre pour la plus grande partie des personnes, étant donné qu'aucun individu capable de réaliser les activités nécessaires ne sera dispensé d'accomplir sa fonction dans la reproduction sociale⁹⁹⁵. Ainsi, la « dernière limite » du « raccourcissement de la journée » du travail sera atteinte⁹⁹⁶.

3) Ce rapport entre société et nature est aussi structuré de façon « rationnelle ». Cela implique tout d'abord que les individus prendront des décisions conscientes à partir d'un plan

⁹⁹¹ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 679 : « Et comment en pourrait-il être autrement là où le travailleur n'existe que pour augmenter la richesse d'autrui, créée par lui? Ainsi que, dans le monde religieux, l'homme est dominé par l'œuvre de son cerveau, il l'est, dans le monde capitaliste, par l'œuvre de sa main. ».

⁹⁹² Nous examinerons plus en détail la nature expropriatrice de ce processus de suppression de la propriété privée dans la section suivante.

⁹⁹³ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 161 : « Représentons-nous enfin une réunion d'hommes libres travaillant avec des moyens de production communs, et dépensant, d'après un plan concerté, leurs nombreuses forces individuelles comme une seule et même force de travail social ».

⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. 788 : « Pour transformer la propriété privée et morcelée, objet du travail individuel, en propriété capitaliste, il a naturellement fallu plus de temps, d'efforts et de peines, que n'en exigera la métamorphose en propriété sociale de la propriété capitaliste, qui de fait repose déjà sur un mode de production collectif. Là il s'agissait de l'expropriation de la masse par quelques usurpateurs ; ici il s'agit de l'expropriation de quelques usurpateurs par la masse ».

⁹⁹⁵ Sauf exceptions que nous aborderons dans la section suivante.

⁹⁹⁶ *Ibid.*, p. 571 : « Etant données l'intensité et la productivité du travail, le temps que la société doit consacrer à la production matérielle est d'autant plus court, et le temps disponible pour le libre développement des individus d'autant plus grand, que le travail est distribué plus également entre tous les membres de la société, et qu'une couche sociale a moins le pouvoir de se décharger sur une autre de cette nécessité imposée par la nature. Dans ce sens le raccourcissement de la journée trouve sa dernière limite dans la *généralisation du travail manuel* ».

commun, décidé démocratiquement. Dans ce plan, il y aurait les domaines essentiels de la production humaine, la quantité de travail nécessaire à la réalisation de cette production et la responsabilité de chaque individu dans l'exécution de ce plan⁹⁹⁷. Tout cela s'effectuera de la manière la plus transparente possible⁹⁹⁸. Ce facteur s'oppose radicalement à la logique autonome de l'auto-valorisation du capital, légitimée par le droit moderne de propriété, où la richesse est produite selon les besoins de la concurrence, les crises de surproduction et de pénurie étant ses conséquences inévitables⁹⁹⁹. De plus, dans le capitalisme, la participation de chaque producteur dans la distribution et la consommation de la richesse sociale se restreint à la valeur que le marché détermine pour sa marchandise, la force de travail. Alors que dans une société émancipée ou communiste, étant donné que tout fruit de la production sociale est aussi propriété « commune », chacun pourra contribuer selon ses capacités et obtenir la richesse capable de satisfaire ses besoins¹⁰⁰⁰.

4) Ce caractère « rationnel » implique aussi un rapport non contradictoire entre le développement individuel et les forces productives. La technologie serait utilisée pour satisfaire les besoins humains et non pas l'enrichissement privé. Le travail serait par la même occasion facilité, exigeant un moindre effort de la part des producteurs dans l'exécution de n'importe quelle activité. La science elle-même serait incorporée au sein du processus productif selon la

⁹⁹⁷ K. Marx, *Le capital* (4ème édition), op. cit., p. 185 : « Étant donné que nous présumons les bornes de la production capitaliste, ce qui s'est trouvé ainsi isolé, c'est une figure purement naturelle du processus de production social, indépendamment de toutes combinaisons plus rationnelles pouvant être mises en œuvre directement et méthodiquement avec les moyens de production et les forces de travail existants ».

⁹⁹⁸ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 161 : « Les rapports sociaux des hommes dans leurs travaux et avec les objets utiles qui en proviennent restent ici simples et transparentes dans la production aussi bien que dans la distribution ».

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 446 : « Tandis que dans la manufacture la loi de fer de la proportionnalité soumet des nombres déterminés d'ouvriers à des fonctions déterminées, le hasard et l'arbitraire jouent leur jeu déréglé dans la distribution des producteurs et de leurs moyens de production entre les diverses branches du travail social. [...] Dans la division manufacturière de l'atelier le nombre proportionnel donné d'abord par la pratique, puis par la réflexion, gouverne à priori à titre de règle la masse d'ouvriers attachée à chaque fonction particulière ; dans la division sociale du travail, il n'agit qu'à posteriori, comme nécessité fatale, cachée, muette, saisissable seulement dans les variations barométriques des prix du marché, s'imposant et dominant par des catastrophes l'arbitraire déréglé des producteurs marchands. La division manufacturière du travail suppose l'autorité absolue du capitaliste sur des hommes transformés en simples membres d'un mécanisme qui lui appartient. La division sociale du travail met en face les uns des autres des producteurs indépendants qui ne reconnaissent en fait d'autorité que celle de la concurrence, d'autre force que la pression exercée sur eux par leurs intérêts réciproques, de même que dans le règne animal la guerre de tous contre tous, *bellum omnium contra omnes*, entretient plus ou moins les conditions d'existence de toutes les espèces. Et cette Conscience bourgeoise qui exalte la division manufacturière du travail, la condamnation à perpétuité du travailleur à une opération de détail et sa subordination passive au capitaliste, elle pousse des hauts cris et se pâme quand on parle de contrôle, de réglementation sociale du procès de production ! **Elle dénonce toute tentative de ce genre comme une attaque contre les droits de la Propriété, de la Liberté, du Génie du capitaliste** ».

¹⁰⁰⁰ K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, Paris, Editions Sociales, 2008, p. 57 : « Au sein d'une société de forme coopérative fondée sur la possession commune des moyens de productions, les producteurs n'échangent pas leurs produits ; de même, le travail fourni pour obtenir les produits n'apparaît pas davantage ici *comme valeur* de ces produits ».

dignité des producteurs ou leur nature humaine, afin que les êtres humains puissent utiliser les forces de la nature en leur faveur, sans que leur existence physique et spirituelle soit dominée par elles¹⁰⁰¹. Selon Marx, telle était la conception des penseurs grecs sur la technologie, qu'ils idéalisait en appliquant le principe de l'automatisme dans le processus productif comme moyen de libération de l'homme du travail nécessaire¹⁰⁰².

Tels sont les quatre fondements essentiels d'une économie émancipée. Ce n'est qu'à partir de l'effectivité de cet ensemble de facteurs que la société réussira sa mission de contrôler la production, la circulation et la consommation de la richesse. En clarifiant ces fondements, nous sommes en mesure de voir à quel point le droit de propriété privé moderne, reconnu officiellement dans les déclarations les plus importantes des droits humains, rend impossible l'institution de cette organisation. Car, ce droit de propriété maintient la séparation entre les individus et leur accès aux ressources collectives. Pour qu'une telle organisation sociale puisse émerger, il serait nécessaire de rompre avec ce modèle, en établissant une gestion collective et démocratique des biens et des moyens de production, au service du bien-être commun. Par ailleurs, sans prendre en compte la forme par laquelle la production de la richesse sociale est structurée, la liberté sera toujours un concept idéalisé. Car, indépendamment de la période historique, la société finira toujours par créer une normativité dans le domaine des activités productives. Il en découle que l'émancipation sociale ne sera effective que par la structuration de normes plus démocratiques dans ce domaine, permettant que les êtres humains prennent le contrôle de leurs rapports avec toutes les forces naturelles. Telle est la dimension économique la plus importante de ce processus d'émancipation humaine.

¹⁰⁰¹ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 519: « D'après ces messieurs-là, les contradictions et les antagonismes inséparables de l'emploi des machines dans le milieu bourgeois, n'existent pas parce qu'ils proviennent non de la machine, mais de son exploitation capitaliste ! Donc, parce que la machine, triomphe de l'homme sur les forces naturelles, devient entre les mains capitalistes l'instrument de l'asservissement de l'homme à ces mêmes forces ; parce que, moyen infaillible pour raccourcir le travail quotidien, elle le prolonge entre les mains capitalistes ; parce que, baguette magique pour augmenter la richesse du producteur, elle l'appauvrit entre les mains capitalistes, parce que... ».

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 496 : « Si chaque outil, » tel était le rêve d'Aristote, le plus grand penseur de l'antiquité, « si chaque outil pouvait exécuter sur sommation, ou bien de lui-même, sa fonction propre, comme les chefs-d'œuvre de Dédale se mouvaient d'eux-mêmes, ou comme les trépieds de Vulcain se mettaient spontanément à leur travail sacré ; si, par exemple, les navettes des tisserands tissaient d'elles-mêmes, le chef d'atelier n'aurait plus besoin d'aides, ni le maître d'esclaves. » Et Antiparos, un poète grec du temps de Cicéron, saluait l'invention du moulin à eau pour la mouture des grains, cette forme élémentaire de tout machinisme productif, comme l'aurore de l'émancipation des femmes esclaves et le retour de l'âge d'or ! ».

SECTION 2 – LA POLITIQUE ET LE DROIT AU CŒUR DE LA TRANSITION SOCIALE

Dans la section précédente, nous avons abordé deux aspects pratiques de la critique de l'économie politique marxienne dans le cadre de l'émancipation humaine : l'usage particulier que Marx fait du savoir économique, en le comparant à celui de Proudhon, et les éléments essentiels du projet d'économie émancipée du philosophe allemand. À présent, nous souhaitons poursuivre la discussion concernant les conditions générales nécessaires à l'effectivité de la liberté humaine, cette fois-ci en nous concentrant sur les questions politiques et juridiques impliquées dans le processus d'émancipation. La discussion de ces aspects est non seulement essentielle pour avoir une vision appropriée du projet marxien, elle permet aussi de comprendre l'importance pratique de la critique faite par Marx des droits de l'homme. La politique et le droit font partie des éléments essentiels de sa théorie révolutionnaire, étant donné qu'ils sont intimement liés à la question de « comment » réaliser les transformations nécessaires à l'effectivité de la liberté humaine telle que l'envisageait l'auteur allemand. C'est pourquoi nous allons aborder les deux items tour à tour, examinant tout d'abord la politique radicale ou socialiste (I) et ensuite le rôle du droit dans la transition sociale (II).

I. État ouvrier ou dépérissement de l'État ?

Nous avons vu qu'en 1843, Marx a évolué d'une vision positive de la politique vers une vision négative. Jusqu'au texte sur la question juive, Marx considérait la politique comme un attribut inhérent à l'humanité. Dans ce texte, pour la première fois, l'auteur allemand considère la politique comme quelque chose d'historique, c'est-à-dire susceptible de dépassement. Cette transition est intimement liée à la problématique de la liberté, des droits de l'homme et de la souveraineté populaire. Dans la vision négative de la politique, le concept d'aliénation politique apparaît immédiatement ; il est créé à partir de l'appropriation critique du concept feuerbachien d'aliénation. Selon cette nouvelle conception, l'État cesse d'être l'instrument qui garantit le bien commun, capable de concilier les intérêts contradictoires de la société civile, pour devenir un organe qui usurpe le pouvoir politique de décision des individus. Au lieu de transformer les intérêts particuliers en intérêts universels, comme le croyait Hegel, l'État exerce le rôle de confirmation du pouvoir existant hors de lui, le pouvoir de la propriété privée.

Si l'on tient compte de l'évolution intellectuelle de Marx, principalement après sa rencontre avec l'économie politique classique, ce concept d'aliénation politique va s'enrichir sans pour autant être nié dans son œuvre de maturité. Il ne faut pas s'en tenir aux affirmations

extrêmement connues, mais réductrices, comme celle contenue dans le *Manifeste Communiste* et selon laquelle « le pouvoir d'État moderne n'est qu'un comité qui gère les affaires communes de toute la classe bourgeoise »¹⁰⁰³. Nous avons établi, grâce à une analyse plus profonde du fonctionnement de la société capitaliste, que l'État moderne, fondé sur le droit à la propriété privée, peut éventuellement être perméable à certaines réclamations de la population travaillante, sans toutefois avoir la force d'affronter les principes d'auto-valorisation du capital¹⁰⁰⁴. À vrai dire, l'État moderne a, selon Marx, pour fonction de réaliser le « contrôle social », mais ce contrôle constitue un contrôle spécifique, tourné vers la conservation de l'ordre capitaliste. C'est la raison pour laquelle l'État moderne doit être dépassé par la révolution sociale.

A) De la nécessité d'une politique pour l'émancipation sociale

Aussi important qu'il soit, l'État ne peut être l'objet central de transformation dans le processus de libération de l'humanité. Car, ainsi que Marx l'avait compris dès ses études d'économie politique, l'aliénation économique est le « point archimédien » de tout le système d'aliénation présent dans la société de classes. C'est cette aliénation qu'il faut prioritairement transcender. Dans *Le Capital*, Marx présente cette aliénation comme un système où les capitalistes parviennent à exproprier une quantité déterminée de travail des travailleurs de façon répétitive et par le biais de la propriété du capital. Ce sont les rapports de propriété, reconnus juridiquement et protégés par l'État, qui reproduisent et perpétuent cette aliénation. Ces mêmes règles, qui assurent le mouvement du système à partir de l'échange de marchandises et de la concurrence entre propriétaires, favorisent aussi la concentration de capitaux en masses de plus en plus grandes. En d'autres termes, l'évolution du mode de production capitaliste provoque une inégalité relative exponentielle, y compris entre capitalistes¹⁰⁰⁵. Ainsi, l'une des premières

¹⁰⁰³ K. Marx, *Manifeste Communiste* (1848) in œuvres complètes, tome I – Économie, *op. cit.*, p. 163.

¹⁰⁰⁴ K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 533 : « Eh bien, si par toutes ses mesures coercitives, la législation pousse d'une manière indirecte au remplacement des petits ateliers par des fabriques, empiétant par-là sur le droit de propriété des petits capitalistes et constituant aux grands un monopole assuré, il suffirait d'imposer tout atelier l'obligation légale de laisser à chaque travailleur une quantité d'air suffisante, pour exproprier d'une manière directe et d'un seul coup des milliers de petits capitalistes ! **Cela serait attaquer la racine même de la production capitaliste, c'est-à-dire la mise en valeur du capital, grand ou petit, au moyen du libre achat et de la libre consommation de la force de travail. Aussi ces cinq cents pieds d'air suffoquent la législation de fabrique.** La police de l'hygiène publique, les commissions d'enquêtes industrielles et les inspecteurs de fabrique en reviennent toujours à la nécessité de ces cinq cents pieds cubes et à l'impossibilité de les imposer au capital. **Ils déclarent ainsi en fait que la phthisie et les autres affections pulmonaires du travailleur sont des conditions de vie pour le capitaliste** ».

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 786-7 : « La propriété privée, fondée sur le travail personnel, cette propriété qui soude pour ainsi dire le travailleur isolé et autonome aux conditions extérieures du travail, va être supplantée par la propriété privée capitaliste, fondée sur l'exploitation du travail d'autrui, sur le salariat. Dès que ce processus de transformation a décomposé suffisamment et de fond en comble la vieille société que, les producteurs sont chargés en prolétaires et leurs conditions de travail en capital qu'enfin le régime capitaliste se soutient par la seule foire économique des

réponses aux questions impliquant la manière de réaliser la transition entre la société capitaliste et une société effectivement émancipée passe par la résolution de la question de l'expropriation de cette propriété.

À mesure que diminue le nombre des potentats du capital qui usurpent et monopolisent tous les avantages de cette période d'évolution sociale, s'accroît la misère, l'oppression, l'esclavage, la dégradation, l'exploitation, mais aussi la résistance de la classe ouvrière sans cesse grossissante et de plus en plus disciplinée, unie et organisée par le mécanisme même de la production capitaliste. Le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices. La socialisation du travail et la centralisation de ses ressorts matériels arrivent à un point où elles ne peuvent plus tenir dans leur enveloppe capitaliste. Cette enveloppe se brise, en éclats. L'heure de la propriété capitaliste a sonné. Les expropriateurs sont à leur tour expropriés¹⁰⁰⁶.

Ce qui ressort de cet extrait est le caractère immédiatement politique de l'expropriation des capitalistes. Autrement dit, l'objet à transformer a beau être un rapport principalement économique, cette tâche n'en a pas moins une nature politique. Même si le but du processus est la libération de tous les êtres humains des limites du capital, la classe des travailleurs représente, en raison de sa condition objective, l'existence de toute l'humanité dans ce processus, car c'est elle qui garantit l'existence de l'être social par son activité productive. Ainsi, en tant que tâche d'une classe, le processus d'expropriation de la propriété privée capitaliste par les travailleurs prend nécessairement la forme d'une lutte entre la classe travailleuse et la classe des capitalistes, une « forme politique »¹⁰⁰⁷.

choses, alors la socialisation ultérieure du travail, ainsi que la métamorphose progressive du sol et des autres moyens de production en instruments socialement enduites, communs, en un mot, l'élimination ultérieure des propriétés privées — va revêtir une nouvelle forme. Ce qui en maintenant à exproprier, ce n'est plus le travailleur indépendant, mais le capitaliste, le chef d'une annexe ou d'une escouade de salariés. Cette expropriation s'accomplit, par le jeu (les lois immanentes de la production capitaliste, lesquelles aboutissent à la concentration des capitaux ».

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 787 : Dans cette citation, il est possible de reconnaître, dans la pensée de Marx, une sous-estimation notoire de la capacité du capitalisme à désorganiser la classe ouvrière, même si, dans certains textes politiques, Marx attire l'attention sur certaines stratégies de la bourgeoisie pour y parvenir. Cela est dû à la conviction de Marx que le capitalisme était proche de sa crise terminale et à son évaluation des gains de conscience politique que l'urbanisation de la société européenne avait entraînés dans les classes ouvrières au cours de la seconde moitié du XIXe siècle. Cependant, nous ne voulons pas nous attarder sur ce fait pour l'instant. Pour une évaluation de ces questions dans l'œuvre de Marx, Voy. I. Meszaros, *The power of ideology*, New York, ZED BOOKS, 2005.

¹⁰⁰⁷ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit, p. 127 : « Du rapport du travail aliéné à la propriété privée, il suit encore que l'émancipation de la société de la propriété privée, etc., de la servitude s'exprime dans la forme politique de l'émancipation des travailleurs, non pas comme s'il ne s'agissait que de leur émancipation, mais parce que dans leur émancipation est contenue l'émancipation humaine générale. — cette dernière y étant contenue parce que c'est tout la servitude humaine ». Ou, pour reprendre les termes de Meszaros : « En effet, le sujet de l'émancipation ne peut être prédéfini de manière arbitraire/volontariste. Il ne peut créer les conditions du succès que s'il englobe la totalité des groupes sociologiques capables de se coaliser en un pouvoir de transformation effectif dans un cadre d'orientation stratégique approprié. Le dénominateur commun ou le noyau stratégique de tous ces groupes ne peut être le « travail industriel », qu'il s'agisse des « cols bleus » ou des « cols blancs », mais le travail en tant qu'antagoniste structurel du capital. C'est ce qui combine objectivement les intérêts

Bien qu'il ait souligné la nécessité de cette lutte politique pour atteindre la liberté humaine, Marx était certain que la politique radicale utilisée par la classe des travailleurs avait une qualité différente de celle utilisée par l'ensemble des classes possédantes. Dès 1844, il affirmait déjà que le mouvement révolutionnaire des travailleurs n'avait pas pour but la fondation d'un nouvel État basé sur une nouvelle opposition entre les classes¹⁰⁰⁸. Cette réflexion s'est aussi développée au fur et à mesure que l'expérience politique de la classe travailleuse occidentale permettait, selon l'auteur allemand, une accumulation théorique supérieure. Cela se confirme lorsqu'on compare deux textes séparés par le processus révolutionnaire commencé en 1848, à savoir le *Manifeste Communiste* et *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*.

Examinons de plus près la situation. Dans le *Manifeste Communiste*, écrit conjointement avec Friedrich Engels en 1848, Marx croyait que la classe travailleuse pourrait s'emparer de l'État bourgeois et implanter sa politique radicale contre la bourgeoisie, principalement à partir de la centralisation des instruments de production au sein de l'État¹⁰⁰⁹. Puis, dans un moment postérieur de la révolution, les individus associés pourraient se défaire de l'État et créer des rapports entre eux sans l'intermédiaire de cette machine institutionnelle.

Quatre ans à peine après avoir écrit ces pages, Marx modifie radicalement son analyse du rapport de la classe travailleuse avec l'État moderne pendant le processus révolutionnaire. Cela s'explique par l'expérience difficile, vécue par la classe travailleuse française, du fait de la trahison commise par tous les autres secteurs qui composaient le mouvement révolutionnaire, démontrant qu'elle ne pouvait pas s'emparer de la machine d'État et l'utiliser à ses propres fins. Pour atteindre ses objectifs, plutôt que prendre le contrôle de l'État, les travailleurs devaient le

historiquement produits et variés de la grande multiplicité des groupes sociaux du côté émancipateur de la division des classes dans l'intérêt commun de l'alternative hégémonique du travail à l'ordre social du capital. En effet, ils doivent tous jouer un rôle actif important pour assurer la transition vers un ordre qualitativement différent ». I. Meszáros, *The Power of ideology*, op. cit., p. LII. Cette conception à propos de l'acteur révolutionnaire n'empêche pas les membres d'autres classes sociales de participer à ce processus, comme le prouve l'histoire de Friedrich Engels, qui gagnait sa vie en tant qu'industriel à Manchester. Elle implique tout simplement que chaque personne impliquée dans la révolution doive s'identifier aux intérêts de cette classe.

¹⁰⁰⁸ K. Marx, *Gloses critiques marginales à un article le : le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un prussien*. (1844), op. cit., p. 417 : « Reprenons : même si elle n'a lieu qu'en un seul district industriel, une *révolution sociale* se situe dans la perspective de l'ensemble [...]. En revanche, l'*âme politique* d'une révolution consiste dans la tendance des classes privées d'influence politique à briser leur éloignement de l'*État* et du *pouvoir*. [...] C'est pourquoi une révolution dont l'âme est *politique* organise, conformément à sa nature bornée et hybride, une sphère dominante dans la société, aux dépens de la société ».

¹⁰⁰⁹ K. Marx, *Manifeste Communiste* (1848) in œuvres complètes, tome I – Économie, op. cit., p. 181: « Le prolétariat se servira de sa suprématie politique pour arracher peu à peu toute espèce de capital à la bourgeoisie, pour centraliser tous les instruments de production dans les mains de l'État – du prolétariat organisé en classe dominante – et pour accroître le plus rapidement possible la masse des forces productives ».

détruire¹⁰¹⁰. Il est de la plus grande importance de souligner que cette *destruction de l'État* n'a rien à voir avec un autoritarisme irrationnel. Il s'agit, bien au contraire, de la seule possibilité de résoudre la question de la souveraineté populaire, de rendre effectif le sens du mot « démocratie ».

Cette nécessité initiale de destruction de l'État est devenue la base de la théorie politique marxienne concernant le processus de transition. Et cette théorie a eu une nouvelle occasion de se développer quand s'est déclarée la Commune de Paris en 1871¹⁰¹¹. À ce moment-là, quoique conscient de la probable défaite du mouvement¹⁰¹², Marx a soutenu l'effort héroïque des travailleurs parisiens qui se refusaient de livrer la capitale française aux Prussiens. Toute son analyse de ce processus a pour base l'histoire du développement de l'État moderne comme une « machine de guerre nationale du capital contre le travail »¹⁰¹³, dont la classe travailleuse ne pourrait pas s'emparer pour parvenir à ses propres fins. L'auteur fait l'éloge de la direction politique des communards, attentifs à s'assurer la reprise du pouvoir de décision entre les mains des individus et à supprimer toute domination de classe, moyennant l'instauration d'une forme politique bien plus démocratique que n'importe quelle autre déjà établie dans la Modernité¹⁰¹⁴. Marx a analysé plusieurs actes pour démontrer sa thèse sur la Commune : la suppression de l'armée¹⁰¹⁵, la généralisation du suffrage universel pour toute la fonction publique, la révocation des mandats des fonctionnaires, l'égalité salariale de ces fonctionnaires, la fin de la séparation formelle entre les pouvoirs, la distribution du pouvoir dans tout le territoire à partir de la

¹⁰¹⁰ K. Marx, « Lettre à Ludwig Kugelmann 12 Avril 1871 », in *Lettres à Kugelmann*, Paris, Editions Sociales, 1971, p. 188 : « Si tu relis le dernier chapitre de mon *18 Brumaire* tu verras que j'y exprime l'idée suivante : la prochaine tentative révolutionnaire en France ne devra pas, comme cela s'est produit jusqu'ici, faire changer de main l'appareil bureaucratique-militaire, mais le *briser*. Et c'est la condition préalable de toute véritable révolution populaire sur le continent ».

¹⁰¹¹ K. Marx, *La guerre civile en France*, op. cit., p. 174 : « Mais la classe ouvrière ne peut pas se contenter de s'emparer telle quelle de la machinerie de l'État et de la faire fonctionner pour son propre compte ».

¹⁰¹² Outre le fait que les Communards étaient fortement désavantagés face à l'armée prussienne et aux forces de Versailles, Marx a également évalué de manière critique certaines des positions de la Commune, idéologiquement dominée par le Proudhonisme et le Blanquisme, telles que son hésitation à affronter les Versaillais et à exproprier les banques françaises. Sur cette vision critique, Voy. L. Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui : tome IV – Le Communisme*, op. cit., p. 286-287.

¹⁰¹³ K. Marx, *La guerre civile en France*, op. cit., p. 177.

¹⁰¹⁴ K. Marx, *La guerre civile en France*, op. cit., p. 176 : « L'antithèse directe de l'Empire fut la Commune. Le cri de « République sociale » par lequel le prolétariat de Paris inaugura la révolution de Février [1848] n'exprimait guère qu'une vague aspiration à une république qui ne devait pas seulement abolir la forme monarchique de la domination de classe, mais la domination de classe elle-même. La Commune fut la forme positive de cette République ».

¹⁰¹⁵ *Ibid*, *Idem*. : « Paris pouvait résister du seul fait que, comme conséquence du siège, il s'était débarrassé de l'armée et l'avait remplacée par une Garde nationale, dont l'essentiel était constitué par des travailleurs. C'est cet état de fait qu'il s'agissait maintenant de transformer en une institution. Le premier décret de la Commune fut donc la suppression de l'armée permanente, et son remplacement par le peuple en armes ».

généralisation de la forme communale d'organisation etc¹⁰¹⁶. Envisagée de cette manière, la destruction de l'État ne signifiait pas l'anarchie complète, ni l'arbitraire le plus complet. Pour Marx, la Commune de Paris a été ce qu'il y a eu de plus avancé en termes de démocratie, au sens où elle a conçu et mis en œuvre le lien entre les fondements de la représentativité et de la démocratie directe. En somme, la Commune a été une entreprise qui visait en même temps la suppression des « organes purement répressifs du vieux pouvoir d'État » et l'absorption des fonctions légitimes organisatrices de la vie publique par des « agents responsables » élus au suffrage universel pour des mandats révocables à tout moment¹⁰¹⁷.

Mais, rappelons-le, tous ces éléments démocratiques mentionnés concernant la Commune de Paris ne sont que des moyens pour la réalisation d'un but immédiatement politique et d'une autre, de nature économique. L'objectif politique est la souveraineté populaire, qui prend nécessairement la forme concrète d'un « autogouvernement des producteurs »¹⁰¹⁸. Cette souveraineté des travailleurs a pour but d'abolir clairement la propriété privée capitaliste et d'instituer la « propriété individuelle »¹⁰¹⁹ ; Cette forme de propriété renvoie à l'appropriation effective de la nature et de toutes les avancées scientifiques et technologiques déjà produites par les individus. Ainsi, chaque individu participerait activement à la gestion et à l'utilisation des biens communs, favorisant une organisation sociale fondée sur la coopération et l'égalité. En ce sens, la Commune était, aux yeux de Marx, la seule voie possible pour transformer une société radicalement inégale et aliénée en une société émancipée. Seule une forme politique garantissant une relation démocratique entre ceux qui exercent les activités nécessaires à l'existence humaine peut transformer des relations économiques antagonistes en relations effectivement coopératives.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 178 : « 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 [...] L'unité de la nation ne devait pas être brisée, mais au contraire organisée par la Constitution communale et devenir une réalité par la destruction de ce pouvoir d'État qui prétendait être l'incarnation de cette unité, indépendant de la nation, et supérieur à elle, alors qu'il n'en était qu'une excroissance parasitaire ».

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, *Idem.* : « Tandis qu'il s'agissait d'amputer les organes purement répressifs de l'ancien pouvoir gouvernemental, ses fonctions légitimes devaient être arrachées à une autorité qui revendiquait une prééminence envers 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 de façon déformée le peuple au Parlement, le suffrage universel devait servir au peuple, constitué en Communes, comme le suffrage individuel sert à tout employeur en quête d'ouvriers et de personnel de direction pour son entreprise ».

¹⁰¹⁸ *Ibid.*, p. 177 : « Le régime communal une fois établi à Paris et dans les centres secondaires, l'ancien gouvernement centralisé aurait, dans les provinces aussi, dû faire place à l'autogouvernement des producteurs. ».

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 180 : « La Commune, s'exclament-ils, entend abolir la propriété, base de toute civilisation. Oui, messieurs, la Commune entendait abolir cette propriété de classe qui fait du travail du grand nombre la richesse de quelques-uns. Elle visait à l'expropriation des expropriateurs. Elle voulait faire de la propriété individuelle une réalité en transformant les moyens de production, la terre et le capital, aujourd'hui essentiellement moyens d'asservissement et d'exploitation du travail, en simples instruments d'un travail libre et associé ».

Son véritable secret [de la commune], le voici : c'était essentiellement un gouvernement de la classe ouvrière, le produit de la lutte de classe des producteurs contre la classe des appropriateurs, **la forme politique enfin découverte sous laquelle pouvait se mener l'émancipation économique du travail**. Sans cette dernière condition, la Constitution communale eût été une impossibilité et un leurre. Le pouvoir politique du producteur ne peut coexister avec la perpétuation de son esclavage social. La Commune devait donc servir de levier pour extirper les fondements économiques sur lesquels repose l'existence des classes, donc, la domination de classe. Une fois le travail émancipé, tout homme devient un travailleur et le travail productif cesse d'être un attribut de classe¹⁰²⁰.

Comme on le voit, la Commune est définie comme un « levier » ou la « forme politique enfin découverte sous laquelle pouvait se mener l'émancipation économique du travail ». En d'autres termes, Marx réaffirme ici que la fonction de la politique dans la transition est d'être un moyen d'émancipation économique. L'humanité a besoin de cette forme politique pour arbitrer le conflit entre les individus et la propriété privée déjà établie. Cela ne se fait pas simplement à partir de l'édition de décrets. La transformation des conditions objectives ne peut se faire que sur une longue période, au cours de laquelle les institutions politiques favorisent des changements qui doivent avoir lieu principalement dans le domaine de la production matérielle¹⁰²¹. C'est pourquoi les travailleurs ont besoin d'une forme politique démocratique : pour affronter la résistance que les rapports de propriété suscitent face à la transformation sociale. Pour Marx, les forces essentielles qui vont s'opposer au processus révolutionnaire ne se trouvent pas uniquement dans l'État, qui devra être progressivement détruit, mais surtout dans la société civile. De telle sorte que les travailleurs doivent aussi s'organiser politiquement pour combattre les actions réactionnaires au cours de la révolution, et ils doivent le faire à travers une forme politique dotée de principes proches de ceux de la Commune de Paris.

B) Les différends avec Bakounine : la politique et la disparition de l'État

Il y a là une divergence frontale avec un grand représentant du mouvement travailleur du XIXe siècle, Bakounine. Pour ce révolutionnaire russe, le prolétariat devait renoncer à « toute organisation politique », étant donné que toute organisation politique signifiait l'oppression des masses. Selon lui, la liberté humaine ne serait effective qu'à partir de l'« action spontanée » des travailleurs et non pas à partir de l'usage du pouvoir contre les classes

¹⁰²⁰ *Ibid.*, *Idem*.

¹⁰²¹ *Ibid.*, p. 181 : « 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 plus élevée à laquelle tend irrésistiblement la société actuelle par le jeu de ses propres tendances économiques, elle aura à passer par de longues luttes, par toute une série de processus historiques, qui transformeront les circonstances et les hommes ».

propriétaires¹⁰²². Au contraire, Marx soutenait la nécessité de l'action politique radicale de la classe travailleuse pour résoudre les contradictions inhérentes à la transformation de la structure économique capitaliste. Marx a caractérisé la vision de Bakounine concernant le processus de transition comme « ânerie d'écolier ! » et a qualifié le principe qui guidait l'abdication de l'organisation politique dans le processus de transition de « *volontarisme* »¹⁰²³. Ces deux visions opposées, le communisme marxien et l'anarchisme de Bakounine, ont marqué la dernière période de l'Association internationale des travailleurs, connue aujourd'hui sous le nom de Première internationale communiste.

Après la dissolution de l'association, Bakounine a écrit un livre intitulé *Étatisme et anarchie* dans lequel il mettait sur un pied d'égalité les points de vue de Marx et de Ferdinand Lassalle sur la révolution sociale¹⁰²⁴. Pourtant, dans sa théorie politique, Marx s'opposait lui aussi à Ferdinand Lassalle. Ce dernier défendait la nécessité de créer un État prolétaire comme finalité du mouvement des travailleurs, défini à partir du concept d'« État libre ». Sachant que nous reviendrons sur la divergence de Marx par rapport aux enseignements lassalliens lorsque nous examinerons le rôle du droit dans le processus de l'émancipation humaine, notre intention est ici autre. Nous voulons contrecarrer la thèse selon laquelle Marx défendait un État prolétaire et affirmons que, dès 1844, Marx soutenait fortement la thèse du dépérissement de l'État et de la politique dans une société émancipée. Il est vrai que cette thèse a également subi un processus de raffinement au cours de son évolution intellectuelle, au sens où la disparition de la politique a été placée dans un futur de plus en plus lointain par rapport au premier acte révolutionnaire de destruction de l'État moderne. Cela peut être démontré en comparant la vision qu'avait Marx sur l'« activité organisatrice » en 1844 et son analyse de la Commune de Paris en 1871. En 1844, dans une polémique sur le soulèvement des tisserands silésiens, Marx avait affirmé qu'à partir du moment où *commençait* l'« activité organisatrice » de la révolution sociale, « quand

¹⁰²² M. Bakounine et J. Guillaume, « La destruction du pouvoir politique », in M. Musto, *Pour lire la première internationale, op. cit.*, p. 383 : « Que les aspirations du prolétariat ne peuvent avoir d'autre objet que l'établissement d'une organisation et d'une fédération économique absolument libres, fondées sur le travail et sur l'égalité de tous et absolument indépendantes de tout gouvernement politique, et que cette organisation et cette fédération ne peuvent être que le résultat de l'action spontanée du prolétariat lui-même, des corps de métier et des communes autonomes; Considérant que toute organisation politique ne peut rien être que l'organisation de la domination au profit des classes et au détriment des masses, et que le prolétariat s'il voulait s'emparer du pouvoir politique deviendrait lui-même une classe dominante et exploitante ».

¹⁰²³ Marx, « Bakounine : Marx critique d'*Étatisme et anarchie* », in Marx-Bakounine, *La grande discorde*, Monts, Les nuits rouges, 2023, p. 518. Revue Critique du livre par Marx : « Il ne comprend absolument rien à la révolution sociale, si ce n'est les phrases politiques la concernant. Ses conditions économiques n'existent tout simplement pas pour lui [...] La *volonté* et non les conditions économiques, telle est la base de sa révolution sociale ».

¹⁰²⁴ Bakounine a écrit ce livre en identifiant la position de Marx avec celle de Liebknecht dans le programme de Gotha, un programme politique visant à unifier les courants socialistes du mouvement ouvrier allemand, qui a été sévèrement critiqué par Marx. Voy. *Ibid.*, p. 517.

se manifeste sa propre fin, quand se manifeste son âme, le socialisme se défait de son enveloppe politique »¹⁰²⁵. Mais dans sa période que nous appelons de maturité, Marx considère *que ces activités d'organisation ne peuvent être implantées qu'à partir de la forme politique communale*. Ainsi la politique est-elle devenue aussi un moyen de mise en place de la nouvelle « « activité organisatrice ». En témoigne le fait que les caractéristiques d'une économie émancipée selon Marx (telle que la production orientée selon un plan commun, contrôlé par les travailleurs eux-mêmes) faisaient partie de la réalité communale. Pour Marx, la Commune a prouvé – pendant un court laps de temps, à une petite échelle et dans un contexte de siège – que les directives communistes étaient viables¹⁰²⁶.

De toute façon, dès 1844, Marx s'appuie sur la thèse selon laquelle, en l'absence de conflits de classe, au moment où ce processus d'émancipation humaine se trouvera accompli et que l'antagonisme entre propriétaires et non propriétaires cessera d'exister, l'humanité renoncera d'elle-même à la politique et à l'État. Si nous nous en tenons aux termes du *Manifeste Communiste* de 1848, on lit que le pouvoir public perdra son « caractère politique »¹⁰²⁷. Mais, pour prouver que cette thèse n'est pas juste le fruit d'une rêverie juvénile, il nous semble important de souligner que cette idée est aussi présente plus tard, lors sa discordance d'avec la théorie anarchiste de Bakounine en 1875. Marx indique que la politique est nécessaire pour dépasser l'organisation économique capitaliste et, à terme, la forme étatique :

L'élection est une forme politique qui existe même dans la plus petite des communes russes et dans l'*artel*. Le caractère de l'élection ne dépend pas de cette dénomination, mais au contraire de la base économique, des rapports économiques entre les électeurs ; et du moment que les fonctions ont cessé d'être politiques, 1° il n'existe plus de fonction gouvernementale ; 2° la répartition des fonctions générales est devenue affaire pratique qui ne donne aucun pouvoir ; 3° l'élection n'a rien de son caractère politique actuel. [...] la *domination de classe* des travailleurs, sur les couches du vieux monde qu'elle combat ne

¹⁰²⁵ K. Marx, *Gloses critiques marginales à un article le : le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un prussien*, op. cit., p. 418.

¹⁰²⁶ K. Marx, *La guerre civile en France*, op. cit., p.60-1 : « Elle voulait faire de la propriété individuelle une réalité en transformant les moyens de production, la terre et le capital, aujourd'hui essentiellement moyens d'asservissement et d'exploitation du travail, en simples instruments d'un travail libre et associé. [...] si les associations coopératives unies règlent la production nationale selon un plan commun, la prenant ainsi sous leur propre contrôle et mettant fin à l'anarchie constante et aux convulsions périodiques qui sont une fatalité de la production capitaliste, que serait-ce, messieurs, sinon du communisme, du « possible » communisme ? ».

¹⁰²⁷ K. Marx, *Manifeste Communiste* (1848) in œuvres complètes, tome I – Économie, op. cit., p. 182-3: « Lorsque, dans le cours du développement, les différences de classes auront disparu et que toute la production sera concentrée entre les mains des individus associés, le pouvoir public perdra son caractère politique. Le pouvoir politique au sens strict du terme est le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre. Si, dans sa lutte contre la bourgeoisie, le prolétariat est forcé de s'unir en une classe ; si, par une révolution, il se constitue en classe dominante et, comme telle, abolit par la force les anciens rapports de production - c'est alors qu'il abolit en même temps que ce système de production les conditions d'existence de l'antagonisme des classes ; c'est alors qu'il abolit les classes en général et, par là même, sa propre domination en tant que classe ».

peut durer que tant que les fondements économiques de l'existence des classes n'auront pas été anéantis¹⁰²⁸.

Cela nous permet de préciser ce qui est central dans la formulation de Marx à propos du rôle de la politique et de l'État dans la transition vers une société émancipée. Sa théorie politique pose la nécessité préalable de détruire l'État moderne pour que commence le processus de transition. Toutefois, contrairement aux théoriciens anarchistes, Marx croit qu'une forme de politique est indispensable pour que les travailleurs parviennent à s'émanciper eux-mêmes et, plus généralement, l'humanité tout entière. En ce qui concerne la politique, Marx affirme que le prolétariat « emploie des moyens pour sa libération qui, après cette libération, cesseront d'exister »¹⁰²⁹. Cependant, cette forme politique est foncièrement différente de l'État moderne. Elle combine des éléments de représentativité avec la démocratie directe pour constituer une organisation politique bien plus démocratique. En outre, la thèse de Marx se distingue aussi des autres versants idéologiques socialistes et socio-démocrates en raison de la défense que Marx fait de la thèse du dépérissement de l'État (au lieu d'accepter ou d'exiger sa présence pour rendre effective la liberté)¹⁰³⁰. En d'autres termes, la position de Marx se révèle fort originale face aux divers courants politiques qui composaient le mouvement des travailleurs du XIXe siècle, en plus d'être totalement différente de ce que nous avons l'habitude d'associer au marxisme à cause des expériences socialistes désastreuses des XXe et du XXIe siècles.

II. Droit, égalité et légalité

L'un des éléments centraux de notre analyse de la réflexion de Marx sur le droit consiste à dire que cette réflexion possède un problème d'extension du fait qu'il ne s'agit pas d'une analyse exhaustive de tous les aspects de ce sujet. Cependant, sur quelques points essentiels de ses discussions sur le phénomène juridique, l'auteur allemand évoque des réflexions générales, lesquelles peuvent être utilisées pour réfléchir à la spécificité du droit, que ce soit dans la société moderne ou plus largement dans l'histoire humaine. Concernant le point spécifique que nous

¹⁰²⁸ Marx, « Bakounine : Marx critique d'*Etatisme et anarchie* », in Marx-Bakounine, *La grande discorde*, Monts, Les nuits rouges, 2023, p. 495-6.

¹⁰²⁹ *Ibid.*, p. 496 : « [...] comme le prolétariat, durant la période de la lutte pour le renversement de la vieille société, agit encore sur la base de cette vieille société et se meut, par conséquent, encore dans des formes politiques qui lui correspondent plus ou moins, il n'a pas encore atteint sa constitution définitive durant cette période de lutte et il emploie pour son affranchissement des moyens qui disparaîtront après cet affranchissement; de là, M. Bakounine conclut qu'il doit plutôt ne rien faire du tout..., qu'il doit attendre le jour de la liquidation générale, c'est-à-dire le jugement dernier ».

¹⁰³⁰ L. Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui : tome IV – Le Communisme*, op. cit., p. 285.

allons aborder maintenant – à savoir, le rapport du droit avec la transformation radicale de la société –, nous nous appuyerons sur certaines notes critiques que Marx a rédigées pour le programme politique de fondation du Parti ouvrier allemand (connu ensuite sous le nom de SPD), issu de la fusion de l'Association générale des travailleurs allemands (ADAV)¹⁰³¹, fondée par Ferdinand Lassalle¹⁰³², et du Parti social-démocrate des travailleurs (SDAP)¹⁰³³. Ce texte avait pour but de combattre certaines incohérences et même certains reculs théoriques admis par quelques politiques plus proches de Marx et de son ami Friedrich Engels. Selon Marx lui-même, ces confusions théoriques apparaissaient dans le programme de Gotha (1875), dues principalement à l'héritage de Lassalle¹⁰³⁴ dans le mouvement ouvrier allemand et notamment ses assertions sur le « droit égal au fruit intégral du travail » et sur l'« État libre ». Mais en rédigeant ces notes, Marx en profite aussi pour répondre à certaines critiques et éclaircir d'autres incohérences présentes dans les divers courants socialistes et anarchistes de cette période.

A) « Droit égal » dans la première phase de la transition sociale

Dans ce texte – l'un des rares où Marx prend le risque d'élaborer une « théorie de transition » –, le problème juridique apparaît au moment où l'auteur conteste la valorisation des concepts de « justice » et de « droit égal ». À propos de la notion moderne de justice, Marx reprend sa réflexion sur les transactions commerciales et le respect à la loi moderne d'échange de marchandises, la valeur. Comme il l'avait déjà exposé dans *Le capital*, Marx affirme que toute société possède son concept de justice fondé sur un mode spécifique de production¹⁰³⁵. Ainsi, la distribution des richesses produites dans la société capitaliste est considérée comme juste par une grande partie des théoriciens de l'économie, car elle se fonde sur le respect du

¹⁰³¹ *Allgemeine Deutsche Arbeiterverein*.

¹⁰³² Para uma análise aprofundada sobre a importância da fundação desse partido para o movimento dos trabalhadores modernos em todo o mundo, Voy. S. Dayan-Herzbrun, *L'Invention du parti ouvrier : aux origines de la social-démocratie, 1848-1864*, Paris, L'Harmattan, 1990.

¹⁰³³ *Sozialdemokratische Arbeiterpartei*

¹⁰³⁴ K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, op. cit., p. 51 : « En fait, à chaque époque, cette proposition a été mise en avant par les champions de l'ordre social existant. Viennent d'abord les prétentions du gouvernement avec tout ce qui s'y rattache, car le gouvernement est l'organe social chargé du maintien de l'ordre social ; puis viennent les prétentions des diverses sortes de propriété privée, car les diverses sortes de propriété privée sont les bases de la société, etc. On voit qu'on peut tourner ce type de phrases creuses dans tous les Sens ».

¹⁰³⁵ Marx avait également fait des remarques similaires dans son évaluation de la vie et de l'œuvre de Proudhon au moment de la mort du socialiste français : « Le 'vol' en tant que violation de la propriété, présuppose la propriété ». K. Marx, *Lettre à Johann Baptist Von Schweitzer*, 24 janvier 1865, in *Correspondance – Tome VIII*, Paris, Éditions Sociales, 1981, p. 12.

droit de propriété et de la valeur d'échange de tous les produits commercialisés socialement¹⁰³⁶. L'essentiel de cette critique de la notion de justice repose sur le fait *qu'elle ne peut guère être prise comme un paramètre pour la transition sociale*, comme le voulaient certains socialistes, principalement Proudhon et Lassalle. Nous verrons que la grande question juridique réside dans le changement du paramètre devant être utilisé pour assurer la cohésion sociale.

Nous voulons ici insister sur le thème des limites de l'égalité juridique face aux nécessités de la révolution sociale. L'application universelle d'un droit égal serait-elle susceptible de promouvoir cette transformation répondant à la nécessité qu'entrevoyait Marx ? La réponse la plus courte ou directe à cette question serait : oui et non. En effet, l'égalité juridique est une nécessité et, en même temps, une limite dans le processus de transformation sociale. Elle est nécessaire, mais insuffisante.

Il est vrai que rien ne rend possible la transition directe d'une société vers une autre. Cette transformation implique un processus complexe qui, dans l'optique du penseur allemand, durerait des décennies¹⁰³⁷. C'est pourquoi il faut admettre qu'au début de ce processus, la société communiste porterait « encore les taches de naissance de la vieille société du sein de laquelle elle est sortie, à tous égards, économiques, moraux, intellectuels »¹⁰³⁸. En ce qui concerne plus précisément la manière dont les individus entrent en relation, cette nouvelle société porterait encore, dans ses débuts, le principe de l'égalité juridique comme l'un de ses traits fondamentaux. C'est là l'un des facteurs les plus importants dans une différenciation opérée par Marx entre la « première phase » de la société communiste et une phase dite « supérieure ». Selon notre auteur, la première phase serait encore limitée par cet « étroit

¹⁰³⁶ K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, op. cit., p. 54 : « Les bourgeois ne soutiennent-ils pas que la répartition actuelle est « équitable » ? Et n'est-elle pas effectivement, sur la base du mode de production actuel, la seule répartition « équitable » ? Les rapports économiques sont-ils réglés par des concepts juridiques ou au contraire est-ce que ce ne sont pas les rapports juridiques qui naissent des rapports économiques ? Les adeptes des sectes socialistes n'ont-ils pas également les représentations les plus diverses de ce qu'est une répartition « équitable » ? ».

¹⁰³⁷ K. Marx, « Réunion du Conseil central de la Ligue des Communistes, 15/09/1850 », in *Le parti de classe – II. Activité et organisation*, Paris, François Maspero, 1973, p. 8 : « A la place de la conception critique, la minorité met une conception dogmatique, et à la place de la conception matérialiste, une conception idéaliste. Au lieu des conditions réelles, c'est la simple volonté qui devient la force motrice de la révolution. Nous, nous disons aux ouvriers : 'Vous avez à traverser quinze, vingt, cinquante ans de guerres civiles et de luttes entre les peuples, non seulement pour changer les conditions existantes, mais pour vous changer vous-mêmes et vous rendre aptes à la direction politique.' Vous, au contraire, vous dites : 'Il nous faut immédiatement arriver au pouvoir, ou bien nous n'avons plus qu'à aller nous coucher' ».

¹⁰³⁸ K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, op. cit., p. 57 : « Ce à quoi nous avons affaire ici, c'est à une société communiste, non pas telle qu'elle s'est développée à partir de ses propres fondements, mais au contraire telle qu'elle vient de sortir de la société capitaliste; elle porte encore les taches de naissance de la vieille société du sein de laquelle elle est sortie, à tous égards, économiques, moraux, intellectuels ».

horizon juridique bourgeois » qui n'est pas capable de considérer les individus concrètement, mais seulement par le recours à l'abstraction –et notamment l'abstraction juridique¹⁰³⁹.

Tout comme la politique, le « droit égal » est quelque chose qui doit être utilisé, mais qui doit aussi être dépassé par d'autres formes de normativité. Dans la *Critique du programme de Gotha*, cette question était pour Marx intimement liée à la question de la distribution du « fruit intégral du produit du travail » par les travailleurs, cette position étant défendue par Lassalle comme une formule maximale de la justice économique. Marx rédige une longue observation critique sur cette vision lassallienne de la transition communiste. Pour notre auteur, il n'existerait pas un droit égal des travailleurs au soi-disant « fruit intégral du produit du travail » pour plusieurs raisons. Tout d'abord, ce n'est pas toute la production sociale qui est destinée à la consommation individuelle. Une partie de la production sociale doit nécessairement être destinée à la continuité du fonctionnement de l'activité productive elle-même, ainsi qu'à son expansion¹⁰⁴⁰ et à la constitution de réserves disponibles en cas d'accident. En outre, il existe d'autres nécessités sociales qui se trouvent hors du champ de la production, et celles-ci ne peuvent pas être négligées, comme les coûts d'administration (qui doivent décroître selon l'avancée du processus), des services publics (qui doivent augmenter) et un fonds qui doit être destiné à ce que l'on appellerait aujourd'hui la sécurité sociale. Autrement dit, l'existence d'un « droit au fruit intégral du travail » est impensable puisque la totalité de la production sociale ne peut revenir aux travailleurs. De plus, la partie qui doit être déduite pour satisfaire les besoins sociaux en dehors de la consommation individuelle des producteurs « doit être estimée en fonction des moyens et des forces présentes », écrit Marx. « On peut les calculer partiellement grâce au calcul des probabilités, mais en aucune façon sur la base de la justice »¹⁰⁴¹.

¹⁰³⁹ *Ibid.*, p. 60: « Dans une phase supérieure de la société communiste, quand aura disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail, et avec elle l'opposition entre travail intellectuel et travail manuel; quand le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre, mais sera devenu le premier besoin vital; quand avec le développement des individus à tous égards, leurs forces productives se seront également accrues et que toutes les sources de la richesse collective jailliront avec abondance, alors seulement l'horizon borné du droit bourgeois pourra être entièrement dépassé et la société pourra écrire sur ses drapeaux : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! ».

¹⁰⁴⁰ Aujourd'hui, de nombreux théoriciens marxistes essaient de défendre la « décroissance » de l'économie en raison du niveau extrême de destruction de l'environnement. Nous aborderons ce sujet dans le prochain chapitre. Pour l'instant, il suffit de dire que ce degré d'expansion de la production sociale et de destruction de la planète n'était pas encore réalisé à l'époque de Marx, raison pour laquelle il a utilisé des expressions telles que l'expansion et l'abondance pour décrire une société émancipée.

¹⁰⁴¹ K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, op. cit., p. 56.

Après ces calculs et déductions, Marx estime que l'égalité juridique est une notion valable pour penser la distribution des richesses dans une société en transition. Mais ce « droit égal » fondé sur l'échange d'équivalents devra opérer d'une façon différente de celle qui a cours dans la société capitaliste. Dans cette société, « les producteurs n'échangent pas **leurs** produits ; de même, le travail transformé en produits n'apparaît pas ici comme *valeur* de ces produits »¹⁰⁴². Autrement dit, le produit du travail ne devient pas une marchandise, une propriété de n'importe quel individu, qu'il soit travailleur ou pas. De plus, le *quantum* de travail fourni par le travailleur n'apparaît pas sous une autre forme, comme le prix, dans lequel il est pratiquement méconnaissable¹⁰⁴³. L'égalité juridique agit ici d'une manière différente, dans laquelle « chaque producteur pris séparément reçoit en retour – une fois les défalcations faites – exactement ce qu'il lui donne »¹⁰⁴⁴. Étant apte au travail, l'individu doit consacrer une certaine partie de son temps à la production sociale (Marx ne spécifie pas la quantité, laissant entendre que cette durée peut être différente pour chacun). Après cette contribution, l'individu reçoit une « attestation disant qu'il a fourni tant et tant de travail », qui représente une quantité de la production sociale destinée à la consommation des producteurs¹⁰⁴⁵. Ainsi, toute l'organisation économique est réalisée avec la plus grande *transparence* possible, exactement comme il est décrit dans l'extrait sur le fétichisme de la marchandise dans *Le Capital*¹⁰⁴⁶.

¹⁰⁴² K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, op. cit., p. 57.

¹⁰⁴³ *Ibid.*, *Idem.* : « au contraire de ce qui se passe dans la société capitaliste, les travaux individuels existent de façon immédiate, et non plus détournée, comme composantes de la totalité du travail ».

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, *idem.*

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, p. 57-8 : « Ainsi, chaque producteur pris séparément reçoit en retour - une fois les défalcations faites - exactement ce qu'il lui donne. Ce qu'il lui a donné, c'est son quantum individuel de travail. Par exemple, la journée sociale de travail consiste en la somme des heures individuelles de travail. Le temps de travail individuel du producteur pris séparément est la partie de la journée sociale de travail qu'il a fournie, la part qu'il y a prise. Il reçoit de la société une attestation disant qu'il a fourni tant et tant de travail (après décompte du travail effectué pour les fonds communautaires) et, avec cette attestation, il retire aux stocks sociaux de moyens de consommation l'équivalent de ce que coûte sa quantité de travail. Le quantum de travail qu'il a donné à la société sous une forme, il le reçoit en retour de la société sous une autre forme ».

¹⁰⁴⁶ K. Marx, *Le capital* (4^{ème} édition), op. cit., p. 92 « Le produit global de l'association est un produit social. Une partie de ce produit ressort comme moyen de production. Elle demeure sociale. Mais une autre partie est consommée comme moyen d'existence par les membres de l'association. Elle doit être partagée entre eux. Ce partage se fera selon une modalité qui change avec chaque modalité particulière de l'organisme de production sociale lui-même, et avec le niveau de développement historique correspondant atteint par les producteurs. Supposons, simplement pour établir le parallèle avec la production marchande, que la part de moyens d'existence qui revient à chaque producteur soit déterminée par son temps de travail. Le temps de travail jouerait alors un rôle double. D'un côté, sa répartition socialement planifiée règle la juste proportion des diverses fonctions de travail sur les différents besoins. D'autre part, le temps de travail sert en même temps à mesurer la participation individuelle du producteur au travail commun, et aussi, par voie de conséquence, à la part individuellement consommable du produit commun. Les relations sociales existant entre les hommes et leurs travaux, entre les hommes et les produits de leurs travaux, demeurent ici d'une simplicité transparente tant dans la production que dans la distribution ».

En conclusion, l'égalité juridique existe bel et bien dans la « première phase » de la société communiste, mais uniquement sous des conditions complètement différentes que celles de la société capitaliste. Marx affirme que le contenu et la forme ont changés, car dans la société communiste, personne ne peut donner autre chose que son travail pour acquérir un bien et, pourtant, personne ne peut s'approprier la force de travail d'autrui ou les moyens de production ; la seule chose que l'on peut s'approprier sont les « moyens individuels de consommation », c'est-à-dire les biens nécessaires pour répondre aux besoins personnels et quotidiens, comme la nourriture, les vêtements, le logement et d'autres articles à usage personnel, qui ne servent pas à exploiter le travail d'autrui¹⁰⁴⁷. Le « droit égal » s'accomplirait pour ainsi dire dans le moment de la transition sociale, étant donné que l'équivalence entre les individus cesserait de n'être que de la simple rhétorique et serait, chaque fois davantage, une réalité de plus en plus concrète¹⁰⁴⁸.

B) Les limites du droit et de la légalité pour l'émancipation individuelle : un dépérissement du droit ?

Ceci étant dit, Marx est convaincu que l'égalité juridique, de par son caractère abstrait, aboutit toujours à une inégalité de fait. Il montre l'inévitable inégalité dérivée de l'application du droit égal à partir de la récompense obtenue grâce au travail fourni par chaque individu.

En dépit de ce progrès, ce *droit égal* reste toujours dans son principe le *droit bourgeois*. Le droit des producteurs est *proportionnel* au travail qu'il a fourni ; l'égalité consiste en ce que l'on utilise le *même étalon*, le travail. Mais comme l'un est supérieur à l'autre physiquement ou intellectuellement, dans le même temps il fournit davantage de travail, ou bien il peut travailler plus longtemps ; et pour que le travail puisse servir de mesure, il faut déterminer son étendue ou son intensité ; sinon il cesserait d'être unité de mesure. Ce droit *égal* est un droit inégal pour un travail inégal¹⁰⁴⁹.

À l'instar des rapports sur le marché du travail où les capitalistes et les travailleurs sont traités sur un pied d'égalité, les individus travailleurs sont traités initialement dans le communisme à partir de ce « standard égal ». Selon Marx, *même en agissant dans d'autres conditions sociales, cette égalité de droits entraîne nécessairement une inégalité de fait*. Non

¹⁰⁴⁷ K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, op. cit., p. 58 : « Le contenu et la forme sont changés puisque, les circonstances ayant changé, nul ne peut donner autre chose que son travail, et que, d'un autre côté, rien ne peut devenir la propriété de l'homme pris isolément que les moyens individuels de consommation ».

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, *Idem.* : « Mais, en ce qui concerne le partage de ces derniers entre les producteurs isolés, règne le même principe que dans l'échange de marchandises équivalentes ; on échange une quantité de travail sous une forme contre la même quantité sous une autre forme. Le droit égal reste donc toujours dans son principe le droit bourgeois, bien que principe et pratique ne soient plus en conflit, tandis qu'aujourd'hui, pour l'échange de marchandises, l'échange d'équivalents n'existe qu'en moyenne, et non dans le cas individuel ».

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, p. 59.

seulement les propriétés inégales font en sorte que l'un a le droit de s'enrichir tandis que l'autre ne fait que survivre, mais les différentes capacités physiques et mentales agissent aussi dans ce rapport en privilégiant ceux qui ont une plus grande résistance physique et mentale, ou une plus grande force physique. Ce problème s'inscrit non seulement dans le droit moderne, mais aussi dans le droit comme un tout, car, selon l'auteur, tel est la manière de procéder du droit :

Le droit, par sa nature, ne peut consister qu'en l'application d'une même unité de mesure. Mais les individus inégaux (et ce ne seraient pas des individus différents s'ils n'étaient pas inégaux) ne sont mesurables qu'après un étalon commun qu'autant qu'on les considère d'un même point de vue, qu'on ne les saisit que sous un aspect *déterminé*. Par exemple, dans le cas présent, cela signifie qu'on ne les considère *que comme travailleurs*, qu'on ne voit rien de plus en eux, qu'on fait abstraction de tout le reste. De plus : un ouvrier est marié, l'autre pas ; l'un a plus d'enfants que l'autre, etc., etc. À égalité de travail fourni et donc à égalité de participation au fonds social de consommation, l'un reçoit de fait plus que l'autre, l'un est plus riche que l'autre, etc.¹⁰⁵⁰.

Nous divergeons de l'analyse que fait Pierre-Yves Quiviger sur la possible confusion entre droit et loi dans cet extrait¹⁰⁵¹. À nos yeux, Marx connaît très bien la différence entre ces deux catégories juridiques. Il n'étend pas abusivement quelque droit subjectif universel dans cette affirmation. Il se rapporte précisément au droit, qui est l'application de cette loi élaborée abstraitement, sans prendre en considération aucune situation ou individu particulier. Sa cible est le caractère abstrait de la norme juridique¹⁰⁵². Dans ce cas concret, l'auteur ne se rapporte pas aux individus en général pour concevoir les proportions de distribution de la richesse, mais à la condition spécifique d'être travailleur qui sera appréciée lors de l'application de la loi. Toujours dans *Le Capital*, Marx fait plus d'une fois la preuve qu'il connaît la différence entre droit et loi, notamment quand il se rapporte au contrat comme forme de rapport entre individus économiques : « Ce rapport juridique, qui a pour forme le contrat, légalement développé ou non, n'est que le rapport des volontés dans lequel se reflète le rapport économique »¹⁰⁵³.

Ce que Marx signale comme limite du droit renvoie *a priori* aux réflexions classiques des philosophes de l'Antiquité, tels que Platon et Aristote, sur les inégalités de l'égalité

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*, *idem*.

¹⁰⁵¹ P.-Y. Quiviger, « Marx et le monde du droit », *op. cit.*, p. 498 : « Marx considère donc que la « nature du droit » tiendrait à l'égalité de traitement des situations différentes ; c'est pourtant accomplir une extension abusive des droits universels subjectifs comme la propriété privée ou la liberté d'expression à des problèmes de droit objectif, de droits-créances et de droit du travail. Par ailleurs, l'argument repose sur une confusion entre la loi qui est, en effet, la même pour tous et le droit qui est l'application de cette source du droit spécifique qu'est la loi à chaque situation concrète ».

¹⁰⁵² À cet égard, nous ne prétendons pas que Marx confère à la norme juridique la valeur explicative la plus essentielle pour le phénomène juridique. À cet égard, Evgeny Pasukanis a développé en profondeur que la conception marxiste du phénomène juridique est initialement basée sur le rapport juridique. Voy. E. Pasukanis, *La théorie Générale du droit et le marxisme*, Toulouse, Éditions de l'Asymétrie, 2018, p. 87-115.

¹⁰⁵³ K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 167-8.

arithmétique¹⁰⁵⁴. La limite du « droit égal » serait l'impossibilité à gérer les différences individuelles nécessairement existantes dans le monde réel. Pour gérer de façon plus satisfaisante ces « dysfonctionnements », nous devrions dépasser cette égalité juridique issue de la légalité. Avec cette finalité, « le droit, au lieu d'être égal, devrait bien plus être inégal »¹⁰⁵⁵. Cela ne peut pas advenir immédiatement après la prise du pouvoir et la destruction de l'État bourgeois, même si cela se fait progressivement. Comme il l'a écrit lui-même, « ces dysfonctionnements sont inévitables dans la première phase de la société communiste »¹⁰⁵⁶. Dans ce sens, le droit et la légalité pourraient progressivement être mobilisés par la politique pour transformer la société, garantissant les avancées déjà réalisées et aidant à corriger les inégalités matérielles issues des différences individuelles¹⁰⁵⁷. Il est impossible que cette transformation radicale soit faite en une seule fois, même avec les meilleurs législateurs dotés de la conception des normes d'une société émancipée. Et ce, pour une bonne raison : « Le droit ne peut jamais être plus élevé que l'organisation économique et que le développement civilisationnel qui y correspond »¹⁰⁵⁸. Autrement dit, le droit est toujours inscrit dans une société donnée ; il doit toujours faire face aux défis et aux besoins actuels de chaque civilisation.

Mais cela n'implique pas que Marx souhaite une société extensivement normée, avec une fiscalisation intense de tous les aspects de la vie sociale. Le projet d'une société communiste est que les normes juridiques deviennent de plus en plus des normes morales, non pas dans le sens d'une « coercition externe », mais dans le sens que les besoins sociaux les plus élémentaires puissent être vécus comme une « nécessité interne » par les individus¹⁰⁵⁹. Cela signifie que le processus de transition a la finalité de créer les conditions matérielles et culturelles pour que les individus, libérés de l'exploitation et de l'aliénation, agissent de manière consciente et solidaire, sans avoir besoin de contraintes externes pour répondre aux besoins collectifs.

Autrement dit, le projet communiste implique l'établissement d'un rapport non contradictoire entre l'individu et la communauté, ce que nous allons mieux développer dans le

¹⁰⁵⁴ A cet égard, Pierre-Yves Quiviger se trompe également car il ne procède pas à une interprétation globale des propos de Marx sur le droit dans la *Critique du Programme de Gotha*.

¹⁰⁵⁵ K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, op. cit., p. 59.

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, idem. : « Mais ces dysfonctionnements sont inévitables dans la première phase de la société communiste, telle qu'elle vient de sortir de la société capitaliste après un long et douloureux enfantement. Le droit ne peut jamais être plus élevé que l'organisation économique et que le développement civilisationnel qui y correspond ».

¹⁰⁵⁷ I. Meszáros, *Marx's theory of alienation*, op. cit., p. 188 : « Il convient également de souligner que cette « fixation », aussi réifiée soit-elle, permet à la morale de ne pas revenir à la case départ, mais de prendre ce moyen terme codifié comme un nouveau point de départ ».

¹⁰⁵⁸ K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, op. cit., p. 59.

¹⁰⁵⁹ Sur la distinction et la complémentarité entre légalité et moralité dans la pensée marxienne, Voy. I. Meszaros. *Marx's theory of alienation*, op. cit., p. 186-9.

prochain chapitre. Cette transformation du rapport entre les individus n'est pas proportionnée de manière prédominante par le droit, mais plutôt par la transformation culturelle et économique elle-même à laquelle correspond ce droit. Tant que les conditions sociales ne permettront pas qu'un autre mode de mise en relation s'instaure, la légalité et le droit égal seront présents dans la société. C'est pour cela que la présence d'un « droit égal » est le critère que Marx utilise dans ce texte pour différencier la « première phase » de la « phase supérieure de la société communiste ».

Dans une phase supérieure de la société communiste, quand aura disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail, et avec elle l'opposition entre travail intellectuel et travail manuel ; **quand le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre, mais sera devenu le premier besoin vital ; quand avec le développement des individus à tous égards**, leurs forces productives se seront également accrues et que **toutes les sources de la richesse collective jailliront avec abondance, alors seulement l'horizon borné du droit bourgeois pourra être entièrement dépassé et la société pourra écrire sur ses drapeaux : 'De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins !'**¹⁰⁶⁰

L'importance donnée par Marx au dépassement de l'« étroit horizon du droit bourgeois » démontre son souci d'une société où les individus puissent conserver leurs différences et ne pas en être pénalisés. Les individus devraient pouvoir s'épanouir à partir de leurs propres personnalités. Nous pouvons, à partir d'une interprétation d'ensemble, stipuler que, au-delà de l'horizon étroit du droit bourgeois, Marx propose aussi un dépérissement de tout droit, car il sera toujours « dans son contenu un droit de l'inégalité ». Toutefois, et sans que cela ne soit clairement explicité, nous considérons que ce dépérissement doit être compris comme un processus continu, et peut-être même infini, étant donné que le communisme n'est pas la promesse de la fin des conflits entre individus, mais plutôt la fin des conflits entre classes¹⁰⁶¹. En outre, nous devons souligner que cette société supérieure et organisée à partir d'une normativité différentielle entre individus (« De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins »)¹⁰⁶², est développée à partir de la transformation de ses conditions sociales, et non

¹⁰⁶⁰ K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, op. cit., p. 60.

¹⁰⁶¹ Nous nous inspirons ici de l'élaboration théorique d'Istvan Meszáros dans la *Théorie de l'aliénation* de Marx : « Ceux qui préconisent l'abolition de toutes les normes et sanctions confondent « mesure » et mesure extérieure. Ils oublient la mesure humaine naturelle et donc intérieure : l'être humain lui-même. Ce n'est que par rapport à cette mesure que le progrès humain peut être défini comme une réduction toujours insuffisante de la légalité extérieure et une augmentation correspondante de l'autodétermination intérieure ou de la moralité adéquate. [...] C'est seulement dans cette relation qu'il est possible de concevoir la suppression de la simple extériorité dans l'ensemble des activités vitales de l'être humain - y compris non pas l'abolition totale, mais la transcendance croissante de la légalité extérieure. Cependant, en raison des conditions nécessaires à ce dépassement, celui-ci ne peut être conçu simplement comme un point statique de l'histoire, au-delà duquel commence l'« âge d'or » ; il ne peut être conçu que comme un processus continu, qui atteint des réalisations qualitativement différentes au cours de ses différentes étapes ». I. Meszaros. *Marx's theory of alienation*, op. cit., p. 188-9.

¹⁰⁶² Cette phrase, symbole du mouvement communiste naissant, est souvent attribuée à Louis Blanc, auteur de l'ouvrage *L'organisation du travail* (1839).

pas seulement par la force du droit. C'est pourquoi Marx parle de dépassement de la subordination des individus à la division du travail et de l'opposition entre travail manuel et travail intellectuel ; il parle aussi du développement des forces productives et de la richesse abondante. Mais il identifie aussi un nouveau standard moral dans la forme par laquelle les individus entrent en rapport avec leur condition naturelle, transformant le travail non plus en une nécessité externe imposée par le manque de propriété, mais plutôt en une *nécessité interne*, le « premier besoin vital »¹⁰⁶³. Ce nouveau rapport des individus entre eux et avec la nature dans cette société émancipée, tel sera le sujet que nous allons maintenant aborder.

¹⁰⁶³ K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, op. cit., p. 60.

CHAPITRE 2

LES FINALITÉS DE L'« ÉMANCIPATION HUMAINE »

Après une première discussion sur les conditions et les moyens nécessaires à la réalisation de l'émancipation humaine, sur les aspects économiques, politiques et juridiques de celle-ci, nous sommes maintenant en mesure d'analyser ce que, de nos jours, nous considérons comme les finalités de ce processus de libération humaine. Les différentes dimensions du processus d'émancipation que nous allons aborder sont perçues par Marx comme étant des réalisations historiques possibles pour l'humanité, mais elles peuvent également être considérées plus largement comme des demandes fréquentes (voire urgentes) de la part des activistes et des chercheurs en matière des droits de l'homme. En ce sens, la proposition marxienne se révèle être un moyen possible de penser autrement la résolution de divers problèmes auxquels l'humanité est actuellement confrontée, tels que la destruction de l'environnement, l'individualisme (égoïste), les problèmes liés aux questions de genre, le colonialisme et le racisme.

Pour réfléchir aux finalités de l'émancipation humaine, nous aborderons d'abord certains aspects relatifs au rapport des individus entre eux et avec la nature (Section 1), pour ensuite passer à l'analyse des questions de genre, de relations internationales et inter-ethniques impliquées dans la pensée de Marx (Section 2). Il est important de souligner que, selon la théorie marxienne, la disparition de ces problèmes ne se présente pas seulement comme un objectif final à atteindre. En effet, tout comme la transformation sociale implique un processus continu et non un simple acte ponctuel, l'augmentation de la liberté individuelle (par exemple) joue un rôle double : elle contribue à la transformation sociale et constitue en même temps un but en soi. Ainsi, cette expansion de la liberté individuelle est à la fois un moyen essentiel et une finalité dans la réalisation de l'émancipation humaine. C'est ainsi que Marx perçoit la relation entre moyens et fins dans sa théorie de l'émancipation, comme il deviendra évident au cours de ce chapitre.

SECTION 1 – ASPECTS ÉTHIQUES ET ÉCOLOGIQUES

La première grande critique de Marx à l'égard des droits de l'homme se fonde sur la relation entre les individus axée sur le droit à la propriété privée, qui aboutit à une société dans laquelle le développement personnel et le développement social sont en contradiction. Nous avons montré qu'au cours de ses recherches, Marx ne renie pas cette critique des droits de l'homme et la société moderne ; il la développe en comprenant les causes qui font que les relations interindividuelles apparaissent (faussement) sous une forme libre et égalitaire. De plus, Marx acquiert au fil des ans la capacité d'énoncer une façon de résoudre ce conflit d'une manière plus convaincante que celle trouvée dans *Sur la question juive*, ce texte qu'il écrivit quand il n'avait que 24 ans, à un moment où il se trouvait en conflit violent avec la philosophie politique de son époque¹⁰⁶⁴. L'incursion dans le champ d'étude de l'économie politique a donné à Marx une perspective plus ample et la capacité intellectuelle de dépasser les limites de cette philosophie, afin de penser désormais l'être humain comme un être concret, à partir de sa base biologique. Cette nouvelle perspective sur l'être social lui a permis de penser une éthique réaliste, susceptible de formuler la question du rapport entre individus et société en des termes différents (I), en plus d'entrevoir la possibilité d'étendre cette éthique jusqu'à une pensée écologique qui établirait le rapport entre humanité et nature sur d'autres bases (II).

I. Individu et collectivité dans une société émancipée

Sans aucun doute, l'égalitarisme et le collectivisme sont les deux marques qui ont imprégné avec le plus de force l'image que l'on se fait généralement de la pensée de Marx. Même si certains de ses sympathisants valorisent son travail du fait de ces valeurs, une analyse plus minutieuse de l'ensemble de l'œuvre marxienne ne laisse planer aucun doute sur le fait qu'elles ne sont pas les plus pertinentes pour représenter la pensée de Karl Marx¹⁰⁶⁵. Nous

¹⁰⁶⁴ Notez ici le dialogue approfondi avec Rousseau, mais toujours limité aux concepts purs de la philosophie politique : « C'est seulement lorsque l'homme individuel, réel, aura recouvré en lui-même le citoyen abstrait et qu'il sera devenu, lui, homme individuel, un être générique dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels ; lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne retranchera donc plus de lui la force sociale sous l'aspect de la force politique ; c'est alors seulement que l'émancipation humaine sera accomplie ». K. Marx, *Sur la question juive (1843)*, in *œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 373.

¹⁰⁶⁵ Nous considérons qu'il est intéressant de dire que, pendant les années de recherche pour cette thèse, nous avons suivi exactement cette voie. Nous sommes partis de l'hypothèse que la théorie politique et juridique de Marx était basée sur la défense de l'égalité matérielle telle qu'elle était défendue par Babeuf. Nous avons découvert que cette idée n'est pas vraie. Le concept marxien d'égalité humaine est subordonné à la question de la liberté humaine. Les

estimons que l'explication la plus appropriée du fait que la pensée de cet auteur ait été comprise ainsi se fonde sur la force historique des mouvements communistes, principalement des partis communistes occidentaux et de l'Union soviétique. Dans le cas de cet État, sa propre légitimité était forgée précisément sur un discours qui plaçait toujours les valeurs collectives au-dessus des individus, tant dans le domaine de l'économie que dans le domaine de la morale et des arts. L'influence culturelle de l'URSS a été très puissante pendant plusieurs décennies et dans plusieurs continents, et, pour ce qui est de notre thème, nous considérons qu'elle a été responsable du fait qu'une grande partie des marxistes occidentaux eux-mêmes se sont mis à dédaigner les revendications en faveur de la liberté individuelle, les dénigrant comme étant de petites-bourgeoises¹⁰⁶⁶. On retrouve ce type d'affirmations dans les œuvres de l'immense majorité des penseurs qui se sont inspirés de Marx au XXe siècle. Même un intellectuel raffiné, qui est considéré comme étant le plus grand juriste de cette école de pensée, Evgeni Pasukanis, a affirmé que « l'homme social de l'avenir [...] laisse fondre son Moi dans la collectivité et qui y trouve ainsi la plus grande satisfaction et le sens même de sa vie »¹⁰⁶⁷. Nous tâcherons de démontrer que le nouveau rapport entre individu et communauté proposé par Marx consiste en quelque chose de foncièrement différent – ou même opposé – à l'idée d'une « fusion », interprétation équivoque qui a engendré une série de malentendus sur les propositions de Marx.

En effet, l'un des principaux arguments de cette thèse de doctorat consiste à dire que la liberté individuelle n'est ni oubliée dans la façon dont Marx comprend la réalité sociale, ni reléguée au second plan dans ses objectifs de transformation sociale. Si cela paraissait logique dans une vision libérale de l'histoire, l'auteur n'a pas changé de position quand il a commencé à s'approprier d'un point de vue critique l'économie politique et qu'il est devenu communiste. Dans ses manuscrits de 1844, l'auteur exprime sa conception du rapport entre individu et société de manière très nette : il n'existe pas de société sans individu et il n'existe pas d'individu sans société ; tels sont les deux facteurs élémentaires de l'« être social »¹⁰⁶⁸. Son insistance sur

hommes et les femmes modernes (et post-modernes) ne peuvent être considérés comme égaux que s'ils sont également libres, mais personnellement inégaux. Rappelez-vous que nous avons affirmé dans le chapitre précédent que les individus sont nécessairement inégaux.

¹⁰⁶⁶ Y. Quiniou, *Karl Marx*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2009, p. 99-100 : « Les partis communistes officiels d'Occident ont subi cette influence au point de défendre longtemps une vision très familialiste de la sexualité, au nom de l'intérêt de la société, d'avoir eu du mal à accepter l'autonomie de la création esthétique et, plus largement, d'avoir considéré que la revendication de la liberté bourgeoise était une revendication 'petite-bourgeoise' qui détournait du combat collectif ».

¹⁰⁶⁷ E. Pasukanis, *La théorie Générale du droit et le marxisme*, op. cit., p. 175.

¹⁰⁶⁸ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 148 : « Il faut avant tout éviter de fixer à nouveau la 'société' comme une abstraction en face de l'individu. L'individu est l'être social. Son expression vitale – même si elle ne se manifeste pas sous la forme immédiate d'une expression vitale communautaire, accomplie en même temps avec les autres – est par suite une expression et une confirmation de la vie sociale ».

l'importance de la vie individuelle pour la compréhension de la vie collective devient encore plus claire dans une lettre où Marx explique comment sa méthode se différencie de celle de Proudhon. « L'histoire sociale des hommes n'est jamais que l'histoire de leur développement individuel, soit qu'ils en aient la conscience, soit qu'ils ne l'aient pas »¹⁰⁶⁹. On pourrait encore opposer, dans la lignée de l'« antihumanisme théorique » de Louis Althusser, que ces affirmations appartiennent à des convictions juvéniles, encore liées au caractère idéologique des publications de Marx pendant cette période. Cependant, nous avons vu que, même dans *Le Capital*, à plusieurs reprises, l'objet principal de la critique de l'auteur allemand est le fait que les individus sont dominés par des choses qui *réduisent* leur liberté individuelle¹⁰⁷⁰.

Nous affirmons qu'une analyse globale et exhaustive de l'œuvre de Marx montre combien cet auteur, tout en reconnaissant les avancées en termes de liberté humaine qu'accomplit la société moderne, s'opposait à ses éléments contraignants. Dans la modernité, la personnalité de l'individu est fortement déconsidérée par la logique implacable de la division sociale du travail, laquelle se désintéresse complètement des qualités de l'individu travailleur. Les innovations technologiques ne sont pas employées pour le développement personnel des hommes et des femmes, mais plutôt comme un *moyen de torture*, qui retire tout caractère spirituel au travail manuel¹⁰⁷¹. La seule chose qui compte pour la logique qui dynamise le capitalisme, c'est la quantité de valeur qu'un individu est capable de produire dans un temps donné. « Le temps est tout, l'homme n'est plus rien ; il est tout au plus la carcasse du temps »¹⁰⁷². Autrement dit, Marx accuse le capitalisme lui-même de supprimer l'individualité,

¹⁰⁶⁹ K. Marx, « Lettre à Pavel Annenkov », in *Correspondance – Tome I (1835-1848)*, Paris, Editions Sociales, 1977, p. 449 : « Par ce simple fait, que toute génération postérieure trouve des forces productives acquises par la génération antérieure, qui servent à elle comme matière première de nouvelle production, il se forme une connexité dans l'histoire des hommes, il se forme une l'histoire de l'humanité, qui est d'autant plus l'histoire de l'humanité, que les forces productives des hommes et en conséquence leur rapports sociaux ont grandi. Conséquence nécessaire : l'histoire sociale des hommes n'est jamais que l'histoire de leur développement individuel, soit qu'ils en aient la conscience, soit qu'ils ne l'aient pas ».

¹⁰⁷⁰ Dans un passage important, Marx explique comment le droit permet à cette domination d'être consensuelle : « Pour mettre ces choses en rapport les unes avec les autres à titre de marchandises, leurs gardiens doivent eux-mêmes se mettre en rapport entre eux à titre de personnes dont la volonté habite dans ces choses mêmes, de telle sorte que la volonté de l'un est aussi la volonté de l'autre et que chacun s'approprie la marchandise étrangère en abandonnant la sienne, au moyen d'un acte volontaire commun. **Ils doivent donc se reconnaître réciproquement comme propriétaires privés. Ce rapport juridique, qui a pour forme le contrat, légalement développé ou non, n'est que le rapport des volontés dans lequel se reflète le rapport économique** » . K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 167-8.

¹⁰⁷¹ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 504 : « La facilité même du travail devient une torture en ce sens que la machina ne délivre pas l'ouvrier du travail mais dépouille le travail de son intérêt ».

¹⁰⁷² « La concurrence, d'après un économiste américain, détermine combien de journées de travail simple sont contenues dans une journée de travail compliqué. Cette réduction de journées de travail compliqué à des journées de travail simple ne suppose-t-elle pas qu'on prend le travail simple lui-même pour mesure de la valeur ? La seule quantité de travail servant de mesure à la valeur sans égard à la qualité suppose à son tour que le travail simple est

pour son propre bénéfice. Son analyse révèle que dans la société moderne le rapport entre individus et économie s'inverse à un point tel que c'est le capital qui a des « droits de l'homme »¹⁰⁷³. Dans le *Manifeste Communiste*, écrit avec Engels, il expose cette contradiction structurelle de la modernité dans les termes suivants : « Dans la société bourgeoise, le capital est indépendant et personnel, tandis que l'individu qui produit n'a ni indépendance ni personnalité »¹⁰⁷⁴.

Marx a également combattu les tendances politiques qui cherchaient à résoudre les problèmes liés à l'inégalité de la propriété par l'égalitarisme. Au sein du mouvement communiste de son époque, il était particulièrement opposé à un courant qu'il appelait le « communisme grossier »¹⁰⁷⁵. Ce mouvement, bien qu'il aspirait aussi à représenter les travailleurs dans leur lutte contre l'exploitation capitaliste et contre l'inégalité sociale, déviait de manière significative de la vision de Marx concernant le communisme. Plutôt que de lutter pour dépasser la propriété privée, les partisans de ce communisme rudimentaire visait seulement l'universalité de celle-ci. Leur objectif le plus important de transformation sociale était d'établir une société de petits propriétaires à partir de mesures qui empêcheraient la concentration de la richesse dans le patrimoine d'un seul individu. Cette tendance était profondément problématique pour Marx, car elle niait les besoins personnels et les avancées civilisatrices conquises par la socialisation elle-même de la production dans l'ère moderne. Selon notre auteur, elle était fondée sur un sentiment de « jalousie et [une] soif de nivellement »¹⁰⁷⁶.

devenu le pivot de l'industrie. Elle suppose que les travaux se sont égalisés par la subordination de l'homme à la machine ou par la division extrême du travail ; que les hommes s'effacent devant le travail ; que le balancier de la pendule est devenu la mesure exacte de l'activité relative de deux ouvriers, comme il l'est de la célérité de deux locomotives. Alors, il ne faut pas dire qu'une heure d'un homme vaut une heure d'un autre homme, mais plutôt qu'un homme d'une heure vaut un autre homme d'une heure. Le temps est tout, l'homme n'est plus rien ; il est tout au plus la carcasse du temps. Il n'y est plus question de la qualité. La quantité seule décide de tout : heure pour heure, journée pour journée ; mais cette égalisation du travail n'est point l'œuvre de l'éternelle justice de M. Proudhon ; elle est tout bonnement le fait de l'industrie moderne ».

¹⁰⁷³ K. Marx, *Le capital* (4ème édition), *op. cit.*, p. 284 : « Le premier **Droit de l'homme du capital** n'est-il pas l'égalité devant l'exploration de la force de travail ? » Et encore, *Ibid.*, p. 387 : « Mais comme **le capital** est, par sa nature, un *niveleur*, c'est-à-dire qu'il **réclame comme ses droits de l'homme intrinsèques l'égalité des conditions d'exploitation du travail** dans toutes les sphères de production, la limitation légale du travail des enfants dans une branche d'industrie devient la cause de sa limitation dans l'autre ».

¹⁰⁷⁴ K. Marx, *Manifeste Communiste* (1848) in œuvres complètes, tome I – Économie, *op. cit.*, p. 176.

¹⁰⁷⁵ Certains experts affirment que Marx faisait référence aux tendances néo-babouvistes lorsqu'il a utilisé cette expression. J. P. Netto, « Marx em Paris », in *Cadernos de Paris e Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo, Expressão Popular, 2015, p. 173.

¹⁰⁷⁶ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. p. 144 : « Ce communisme - en ce qu'il nie partout la personnalité de l'homme - n'est précisément que l'expression conséquent de la propriété privée, qui est elle-même cette négation. La jalousie universelle, se constituant en puissance, est la forme cachée sous

Dans sa critique des théories des partisans du « communisme grossier », Marx soutenait qu'au lieu d'abolir la propriété privée, ces derniers voulaient l'universaliser, transformant ainsi toute la société en une société de travailleurs sans remettre en cause les bases du système capitaliste. Cela était bien différent de ce que lui entrevoyait pour une société qui structure des moyens collectifs de production, puisque dans celle-ci la « détermination du travailleur » serait « supprimée »¹⁰⁷⁷. Même s'il s'agit de concepts encore très abstraits, nous pouvons comparer les objectifs contenus dans la théorie de l'émancipation du penseur allemand avec ce qui a été réalisé par l'Union soviétique¹⁰⁷⁸. Yvon Quiniou a repris cette critique de Marx dans le même sens ; selon lui, le rapport de Marx à l'égalité « n'a rien à voir avec l'idéal égalitariste d'une société homogénéisant les hommes et leur imposant le même mode de vie où la préoccupation économique serait prédominante »¹⁰⁷⁹. Le concept de « communisme grossier » est, ajoute-t-il, une « étonnante illustration ou anticipation de la déviation ouvriériste et égalitariste du communisme que l'histoire a connue depuis ! »¹⁰⁸⁰. Dans cette « utopie grossière », la communauté ne serait pas constituée en fonction de la libération de l'individu, mais elle existerait seulement pour garantir la distribution de la propriété de manière égalitaire, fonctionnant comme un « capitalisme universel »¹⁰⁸¹. Les partisans de cette approche continuaient à se mouvoir au sein de l'orbite idéologique du capital qui, selon Marx, tenait le nivellement des conditions des travailleurs comme ses « droits de l'homme intrinsèques »¹⁰⁸².

laquelle se réalise la cupidité et sous laquelle elle ne fait que se satisfaire d'une autre manière. La pensée de chaque propriété privée en tant que telle est au moins tournée contre la propriété privée plus riche comme jalousie et soif de nivellement, de telle sorte que ces dernières constituent même l'essence de la concurrence. Le communiste à l'état brut n'est que l'accomplissement de cette jalousie et de ce nivellement à partir d'un minimum représenté. Il a une mesure déterminée, limitée. Ce qui atteste à quel point cette suppression de la propriété privée n'est pas une appropriation réelle, c'est justement la négation abstraite du monde entier de la culture et de la civilisation ; le retour à la simplicité non naturelle de l'homme pauvre et sans besoins qui ne va pas au-delà de la propriété privée, mais qui au contraire n'est même pas encore parvenu jusqu'à elle ».

¹⁰⁷⁷ *Ibid.*, p. 143 : « La possession physique, immédiate vaut pour lui comme l'unique but de la vie et de l'existence ; la détermination du travailleur n'est pas supprimée, mais étendue à tous les hommes ; le rapport de la propriété privée reste le rapport de la communauté au monde des choses ».

¹⁰⁷⁸ Robert Kurz, dans son ouvrage *L'effondrement de la modernisation*, soutient en substance cette thèse selon laquelle l'URSS n'était rien d'autre qu'un système d'universalisation de la propriété privée. Voy. *L'effondrement de la modernisation : de l'écroulement du socialisme de caserne à la crise du marché mondial*, Albi : Crise & Critique, 2021. La thèse d'István Mészáros, qui soutient que cette nation a mis en place un système *politique* d'extraction d'un travail excédentaire, nous semble encore plus raffinée.

¹⁰⁷⁹ Y. Quiniou, *Karl Marx, op. cit.*, p. 95.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, *Idem.*

¹⁰⁸¹ K. Marx, *Manuscripts économique-philosophiques de 1844, op. cit.*, p. 144: « La communauté est seulement une communauté du travail et de l'égalité du salaire que paie le capital communautaire, la communauté en tant que capitaliste universel. Les deux côtés du rapport sont élevés à une universalité représentée, le travail comme la détermination dans laquelle chacun est posé, le capital comme l'universalité et la puissance reconnues de la communauté ».

¹⁰⁸² K. Marx, *Le capital* (4ème édition), *op. cit.*, p. 387 : « Mais comme **le capital** est, par sa nature, un **niveleur**, c'est-à-dire qu'il **réclame comme ses droits de l'homme intrinsèques l'égalité des conditions d'exploitation**

La théorie de l'émancipation humaine de Marx vise à dépasser le capitalisme en incorporant les progrès civilisationnels que nous avons analysés plutôt dans ce travail. Marx est conscient que le capitalisme rend possible un développement individuel bien supérieur à n'importe quel autre système social existant antérieurement. Mais ce système ne parvient pas à rendre effectives toutes les possibilités qu'il a lui-même ouvertes. C'est d'ailleurs pourquoi l'auteur considère que l'incroyable transformation réalisée dans le domaine de la production sociale par la grande industrie fonctionne comme un « ferment révolutionnaire », car en même temps qu'elle développe la productivité à une échelle colossale et qu'elle libère le travail humain des entraves de l'activité artisanale, elle perpétue l'absorption des individus dans le système productif par les nécessités du marché et de la division sociale du travail. Le résultat, pour une bonne partie de l'humanité, est le pire des deux mondes : la nécessité de la répétition quotidienne d'une activité simple, au rythme machinal, combiné avec l'anxiété permanente du risque du chômage et de la ruine personnelle.

Oui, la grande industrie oblige la société sous peine de mort à remplacer l'individu morcelé, porte-douleur d'une fonction productive de détail, par l'individu intégral qui sache tenir tête aux exigences les plus diversifiées du travail et ne donne, dans des fonctions alternées, qu'un libre cours à la diversité de ses capacités naturelles ou acquises. [...] Il est hors de doute que de tels ferments de transformation, dont le terme final est la suppression de l'ancienne division du travail, se trouvent en contradiction flagrante avec le mode capitaliste de l'industrie et le milieu économique où il place l'ouvrier. Mais la seule voie réelle, par laquelle un mode de production et l'organisation sociale qui lui correspond, marchent à leur dissolution et à leur métamorphose, est le développement historique de leurs antagonismes immanents. C'est là le secret du mouvement historique que les doctrinaires, optimistes ou socialistes, ne veulent pas comprendre¹⁰⁸³.

Face à ce dilemme civilisationnel, seule une société qui affirme cette dimension multilatérale du développement individuel peut « métamorphoser » la réalité moderne de manière progressiste. Car seuls ces « individus omnilatéralement développés » seront en mesure de prendre le contrôle des forces productives scientifiquement élaborées et articulées sur la base d'un échange universel de matériaux et de technologies entre tous les peuples. Dans le cas contraire, les individus « sous-développés » seraient subordonnés aux spécialistes qui formeraient une nouvelle division en classes (technocratie) et conserveraient la propriété privée sous une autre forme. Cela ne veut pas dire que tous les êtres humains doivent faire de tout, mais que tous les domaines de l'activité humaine doivent être pourvus d'autonomie et de

du travail dans toutes les sphères de production, la limitation légale du travail des enfants dans une branche d'industrie devient la cause de sa limitation dans l'autre ».

¹⁰⁸³ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 210. Nous avons suivi l'évolution de cet antagonisme jusqu'à aujourd'hui, où les individus d'une grande partie du monde urbain ressentent la peur d'être remplacés par des machines fonctionnant à l'aide d'algorithmes.

coordination¹⁰⁸⁴. Pour devenir une réalité, le communisme de Marx aurait besoin du développement des capacités intellectuelles et sensibles des hommes et des femmes afin qu'ils se réapproprient les forces productives qui se trouvent sous contrôle du capital¹⁰⁸⁵.

Outre le besoin de reprise de contrôle¹⁰⁸⁶ des forces productives entre les mains des individus, le libre développement des individus est aussi important pour l'émancipation humaine sous une forme différente. Établi sur des bases coopératives et non concurrentielles, la liberté d'évoluer de chacun et chacune dynamise le rapport entre individu et société en tant que *cercle vertueux*¹⁰⁸⁷. Expliquons : les forces productives d'une société déterminée ne sont pas constituées par l'ensemble de la technologie qu'elle accumule, mais bien plutôt par la capacité effective de l'usage de ces technologies par les individus réels¹⁰⁸⁸. Le développement des capacités individuelles (scientifiques, artistiques, etc. – donc de la connaissance et de la sensibilité) contribuerait ainsi au développement des forces productives elles-mêmes, dans la mesure où, comme l'a écrit Marx, « **la richesse réelle est la force productive développée de tous les individus**. Ce n'est plus alors aucunement le temps de travail, mais **le temps disponible qui est la mesure de la richesse** »¹⁰⁸⁹. Rappelons que, pour Marx, le premier aspect de la liberté est la liberté par rapport aux besoins naturels, réalisée à partir du développement des forces productives. De telle sorte que, dans la société communiste, le développement individuel, en se convertissant directement immédiatement en développement des forces productives, promeut la réduction de la quantité de travail nécessaire à la satisfaction des besoins naturels des êtres

¹⁰⁸⁴ K. Marx, *L'idéologie allemande (1845-46)*, op. cit., p. 445 : « La propriété privée ne peut être abolie qu'à la condition que ce soit réalisé un développement complet des individus ; ceux-ci se trouveront en effet en présence de forces productives et de formes d'échanges de caractère multiforme et seuls des individus dont le développement sera complet pourront se les assimiler, c'est-à-dire en faire l'activité libre de leur existence ».

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, p. 71 : « Nous en sommes arrivés aujourd'hui au point que les individus sont obligés de s'approprier la totalité des forces productives existantes non seulement pour parvenir à manifester leur moi mais avant tout pour assurer leur existence. [...] Déjà, sous cet angle, cette appropriation doit nécessairement présenter un caractère universel correspondant aux forces productives et aux échanges. L'appropriation de ces forces n'est elle-même pas autre chose que le développement des facultés individuelles correspondant aux instruments matériels de production. Par là même, l'appropriation d'une totalité d'instruments de production est déjà le développement d'une totalité de facultés dans les individus eux-mêmes ».

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*, p. 444 : « À l'époque actuelle, la domination des individus par les conditions objectives, l'écrasement de l'individualité par la contingence ont pris des formes extrêmement accusées et tout à fait universelles, ce qui a placé les individus existants devant une tâche bien précise : Remplacer la domination des conditions données et de la contingence par la domination des individus sur la contingence et les conditions existantes ».

¹⁰⁸⁷ Nous pensons, comme Yvon Quiniou, que cette conception fournit le socle à partir duquel il devient possible de dépasser le projet de John Rawls dans *Libéralisme politique*, qui estime que la concurrence est nécessaire au développement social. Cependant, un tel contrepoint nécessiterait un développement spécifique qui dépasse le cadre de cette thèse. Voy. Y. Quiniou, Karl Marx, op. cit., p. 93.

¹⁰⁸⁸ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 662 : « Le développement du capital fixe indique jusqu'à quel degré le savoir social général, la *connaissance*, est devenue force productive immédiate [...] ».

¹⁰⁸⁹ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 664.

humains. Puisque le développement des individus accroît leurs puissances productives, il leur faut consacrer moins de temps aux activités nécessaires à la reproduction de leurs existence et ils auront donc davantage de temps libre – « qui est aussi bien temps de loisir que temps destiné à une activité supérieure »¹⁰⁹⁰ – pour la jouissance¹⁰⁹¹ de leur vie et leur développement. Pour boucler ce cercle vertueux, le temps libre transforme « naturellement [...] son possesseur en un sujet différent, et c'est en tant que tel qu'il entre alors dans le procès de production immédiat »¹⁰⁹². Dans une société émancipée, explique Marx :

[...] le procès de production matériel immédiat perd lui-même la forme de pénurie et de contradiction. C'est le libre développement des individualités, où l'on ne réduit donc pas le temps de travail nécessaire pour poser du surtravail, mais où l'on réduit le travail nécessaire de la société jusqu'à un minimum, à quoi correspond la formation artistique, scientifique, etc., des individus grâce au temps libéré et aux moyens créés pour eux tous¹⁰⁹³.

Le communisme serait un mode de production complètement différent de ceux qui l'ont précédé, puisque dans ces derniers, le développement de quelques rares individus se faisait précisément au prix de l'exploitation de la majorité¹⁰⁹⁴. Dans cette « forme de société plus élevée », au contraire, le développement individuel agit pour augmenter le champ de la liberté humaine en général. Comme le dit Marx dans *Le Capital*, le « plein et libre développement de chaque individu » devient le « principe fondamental », l'objectif primordial de l'association des hommes et des femmes¹⁰⁹⁵. Il n'existe donc aucune ombre de collectivisme dans la pensée marxienne. Bien au contraire, pour lui, la supériorité du communisme en tant que système social

¹⁰⁹⁰ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse », op. cit.*, p. 668 : « Le temps libre - qui est aussi bien temps de loisir que temps destiné à une activité supérieure – a naturellement transformé son possesseur en un sujet différent, et c'est en tant que tel qu'il entre alors dans le procès de production immédiat ». Considéré ainsi, nous nous dissociions partiellement de Michael Lowy et Olivier Besancenot, qui considèrent que la conception marxienne du temps libre est principalement liée à l'activité créatrice. Il est vrai que Marx insiste beaucoup sur cet aspect - parce qu'il ne croit pas que dans la liberté les êtres humains choisiront d'en faire le minimum, comme l'affirment les capitalistes - mais cela ne signifie pas que Marx identifie la liberté à l'activité, comme le prouve la citation. M. Lowy et O. Besancenot, *La journée de travail et le « règne de la liberté » (Karl Marx)*, Paris, Fayard, 2018, p. 25-6.

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, p. 667 : « Donc aucunement renonciation à la jouissance, mais développement de *puissance*, de capacités de production et donc aussi bien des capacités que des moyens de jouissance. La capacité de jouissance est la condition de cette dernière, donc son premier moyen, et cette capacité est développement d'une disposition individuelle, est force productive ».

¹⁰⁹² *Ibid.*, p. 668.

¹⁰⁹³ *Ibid.*, p. 661-2.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 663-4 : « La création de beaucoup de **temps disponible** en plus du temps de travail nécessaire pour la société en général et pour chacun de ses membres (c.-à-d. de loisir pour que se développent pleinement les forces productives des individus, et donc aussi de la société), cette création de non-temps de travail apparaît du point de vue du capital, comme du point de vue de tous les stades précédents, comme non-temps de travail, comme temps libre pour quelques-uns. Le capital ajoute ceci, qu'il augmente le temps de surtravail de la masse par tous les moyens de l'art et de la science, parce que sa richesse consiste directement en l'appropriation de temps de surtravail ; étant donné que *son but est directement la valeur*, non la valeur d'usage ».

¹⁰⁹⁵ K. Marx, *Le capital* (4^{ème} édition), *op. cit.*, p. 575 : « [...] **une forme de société supérieure dont le principe fondamental est le plein et libre développement de chaque individu** ».

réside dans le fait qu'il est le seul système capable de développer effectivement l'individualité humaine. Cette idée n'est pas seulement présente dans ses écrits les plus sophistiqués et ses manuscrits, comme *Le Capital* ; elle a aussi été formulée de façon explicite dans le *Manifeste communiste* lui-même : « L'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses conflits de classes, fait place à une association où le libre épanouissement de chacun est la condition du libre épanouissement de tous »¹⁰⁹⁶.

Comme l'a bien souligné le philosophe Lucien Sève, cet aspect de la théorie marxienne a été tellement négligé et sa compréhension rendue à tel point impossible par la conception de monde qui fut celle du mouvement communiste au XXe siècle, que l'écrivain Stephan Hermlin (1915-1997) a rapporté que même après avoir lu au moins 24 fois le *Manifeste Communiste*, il continuait à comprendre cette phrase de façon *inversée*. Il reprenait, à tort, ce qui était affirmé par tous les marxistes : pour libérer l'individu, il fallait auparavant libérer la société¹⁰⁹⁷. Comme nous l'avons déjà indiqué, même des penseurs créatifs et sophistiqués comme Pasukanis ont compris le rapport entre individu et société de façon erronée, affirmant que dans le socialisme l'individu devait se « fondre » dans la collectivité. Selon notre avis, ces interprétations erronées sont le produit d'une longue tradition collectiviste qui s'est imposée comme hégémonique au sein du mouvement ouvrier, et qui a trouvé son expression la plus aboutie dans l'expérience de la République socialiste soviétique. Pour Marx, le rapport est tout autre : il y a un enrichissement mutuel possible entre individu et société. Le communisme consiste principalement en une résolution du conflit entre développement individuel et développement collectif à partir d'une logique de coopération. Dans cette société, le « développement des forces humaines » devient une « fin en soi »¹⁰⁹⁸.

Si l'on réfléchit aux trois aspects de la liberté humaine dans la pensée de l'auteur allemand, on constate que cette « forme sociale supérieure » élargit considérablement le champ

¹⁰⁹⁶ K. Marx, *Manifeste Communiste* (1848) in œuvres complètes, tome I – Économie, *op. cit.*, p.183.

¹⁰⁹⁷ S. Hermlin, *Crépuscule*, Les Presses d'aujourd'hui, Paris, 1980, p. 27 : « A treize ans, j'ai lu par hasard le *Manifeste communiste*. Cette lecture a eu plus tard des conséquences [...] Le fait de l'avoir lu plusieurs fois au fil des ans, deux douzaines de fois certainement, fait partie des conséquences. [...] L'œuvre célèbre me conduisit à des écrits plus difficiles, plus volumineux de la littérature marxiste, mais je revenais toujours à celle-là. Depuis longtemps déjà, je croyais la connaître exactement, lorsque, aux environs de ma cinquantième année, j'ai fait une étrange découverte. Parmi les phrases qui m'étaient devenues évidentes depuis longtemps, il s'en trouvait une qui disait : 'La vieille société bourgeoise avec ses classes et ses oppositions de classes est remplacée par une association, où le libre développement de tous est la condition du libre développement de chacun.' Je ne sais pas quand j'ai commencé à lire cette phrase de cette façon. Je la lisais ainsi et elle signifiait ça pour moi, parce qu'elle correspondait alors à ma conception du monde. Quel ne fut pas mon étonnement, voire mon épouvante, lorsque, bien des années plus tard, je m'aperçus qu'en réalité la phrase voulait dire exactement le contraire ».

¹⁰⁹⁸ K. Marx, *Le Capital* – Livre III, *op. cit.*, p. 742.

de la liberté humaine dans tous les aspects évoqués précédemment. Le premier – la liberté par rapport aux besoins naturels – profite au développement individuel, notamment sur le plan scientifique, pour augmenter les forces productives. Le second, la liberté négative – le niveau d'ingérence de la société sur la liberté individuelle – s'amplifie également, car, avec la fin de la propriété privée des moyens de production, les hommes et les femmes pourront s'approprier tout ce dont ils ont besoin et jouir de toute la richesse produite socialement. Le développement d'un individu cesserait de se présenter de façon contradictoire par rapport au développement de l'ensemble social. C'est la fin de la concurrence entre les individus. Comme dans la phrase reprise de Louis Blanc, la société utopique de Marx pourrait avoir pour maxime « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins »¹⁰⁹⁹. Et, le troisième et dernier aspect – le libre développement des capacités internes de l'individu – serait finalement devenu possible, puisque la division sociale du travail rigide serait désormais dépourvue de sens. Le développement omnilatéral prendrait sa place de telle sorte que chaque individu n'aurait pas une sphère d'activité exclusive, mais pourrait se perfectionner dans la branche qui lui plaît :

la société régleme la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique¹¹⁰⁰.

Ainsi la liberté humaine se réalise-t-elle non seulement en tant qu'idée, mais surtout dans la pratique. L'humanité devient capable d'utiliser ses forces de la manière la plus efficace pour réduire les entraves que la nature pose à son existence. En outre, l'humanité parvient, à partir de la coopération, à faire en sorte que la vie sociale se mette à nuire de moins en moins à la vie de chaque individu. Enfin, les hommes et les femmes sont encouragés à se consacrer à leurs passions, car le développement résultant de cette relation authentique des individus avec le monde objectif sera toujours un accomplissement pour l'ensemble de l'humanité. Le temps libre sera un facteur fondamental au bon développement de la société elle-même, il deviendra la véritable mesure de la richesse sociale¹¹⁰¹. Ce n'est qu'ainsi que pourra éclore le « véritable royaume de la liberté », à propos duquel la pensée de Marx mérite d'être citée longuement :

En fait, le royaume de la liberté commence seulement là où l'on cesse de travailler par nécessité et opportunité imposée de l'extérieur ; il se situe donc, par nature, au-delà de la sphère de production matérielle proprement dite. De même que l'homme primitif doit lutter contre la nature pour pourvoir à ses besoins, se maintenir en vie et se reproduire, l'homme

¹⁰⁹⁹ K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, op. cit., p. 60.

¹¹⁰⁰ K. Marx, *L'idéologie allemande (1845-46)*, op. cit., p. 32.

¹¹⁰¹ K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 664 : « Ce n'est plus alors aucunement le temps de travail, mais le temps disponible qui est la mesure de la richesse ».

civilisé est forcé, lui aussi, de le faire et de le faire quels que soient la structure de la société et le mode de la production. [...] En ce domaine, la seule liberté possible est que l'homme social, les producteurs associés règlent rationnellement leurs échanges avec la nature, qu'ils la contrôlent ensemble au lieu d'être dominés par sa puissance aveugle et qu'ils accomplissent ces échanges en dépensant le minimum de force et dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais cette activité constituera toujours le royaume de la nécessité. C'est au-delà que commence le développement des forces humaines comme fin en soi, le véritable royaume de la liberté qui ne peut s'épanouir qu'en se fondant sur l'autre royaume, sur l'autre base, celle de la nécessité. La condition essentielle de cet épanouissement est la réduction de la journée de travail¹¹⁰².

C'est dans de telles conditions que l'on peut parler d'une société véritablement libre ou émancipée, dans laquelle les individus ont beaucoup plus de contrôle sur leur destin individuel et donc une plus grande responsabilité. Telle est la finalité d'un processus de désaliénation, dans lequel les hommes et les femmes reprennent en main toutes leurs capacités créatives et cessent de les vivre comme un pouvoir étranger qui les tourmente. C'est dans ce sens précis que Marx a déclaré que surmonter la forme sociale moderne, c'était surmonter la « préhistoire humaine »¹¹⁰³.

Pour conclure cette discussion sur la liberté individuelle, nous trouvons pertinent de reprendre la lettre fictive rédigée par l'écrivaine Maria José Silveira, car elle constitue une synthèse pertinente de la perspective de Marx sur le sujet :

Il est curieux, mais je crois que beaucoup de gens ne comprennent pas à quel point la notion de bonheur est importante pour les socialistes, comment elle est au cœur même de la pensée de Marx. C'est elle, en fin de compte, le grand objectif final de notre lutte, le bonheur – non pas comme simple recherche du plaisir individuel – mais comme auto-réalisation de l'être humain. Le droit que chaque individu a de pouvoir exprimer et réaliser ses capacités, de se réaliser, en mettant son humanité dans ce qu'il fait, quelle que soit l'activité : un objectif, une culture, une œuvre d'art. Que tous puissent être heureux, en réalisant leurs capacités et en faisant partie d'une collectivité, d'un groupe qui les reconnaît comme siens. Beaucoup de gens n'associent pas toujours le « libre développement de chacun comme condition pour le libre développement de tous » à la notion de bonheur individuel. Ils ne comprennent pas que ce « libre développement » de chacun est précisément la condition pour être heureux. Ou ils pensent que cela relève de l'avenir et doit être laissé pour plus tard. Ils ne se rendent pas compte que le bonheur est quelque chose à rechercher dans le présent ; qu'il ne doit pas être une utopie, mais quelque chose de nécessaire, maintenant, quelque chose à tenter dès à présent, quelque chose qui nous rend meilleurs en tant que personnes et, par conséquent, plus capables de mener la longue lutte. Je ne crois pas exagérer en pensant que la beauté de la vie, la joie de vivre est ce qui doit nous guider et ce

¹¹⁰² K. Marx, *Le Capital* – Livre III, *op. cit.*, p. 742.

¹¹⁰³ K. Marx, *Critique de l'économie politique*, (1859) in *œuvres complètes*, tome I – *Economie*, *op. Cit.*, p. 274 : « Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme antagonique du processus social de la production. Il n'est pas question ici d'un antagonisme individuel ; nous l'entendons bien plutôt comme le produit des conditions sociales de l'existence des individus ; mais les forces productives qui se développent au sein de la société bourgeoise créent dans le même temps les conditions matérielles propres à résoudre cet antagonisme. Avec ce système social c'est donc la préhistoire de la société humaine qui se clôt ! ».

qui peut nous donner de la force. Que la révolution signifie non seulement la quête de la vie et de la liberté, mais aussi la quête du bonheur¹¹⁰⁴.

II. Le développement d'un métabolisme supérieur entre l'humanité et la nature

Nous avons montré que, contrairement à ce qu'ont affirmé de nombreux intellectuels, Marx n'envisageait pas de surmonter les inégalités sociales qui existent dans la société moderne à travers un égalitarisme radical qui privilégierait la liberté collective au détriment de la liberté individuelle. Une « forme sociale supérieure » ne pouvait être efficacement constituée *qu'à partir d'une nouvelle base éthique dans laquelle la compétitivité céderait la place à la libre association*, permettant l'harmonisation du développement individuel avec l'émancipation sociale et devenant la force motrice de cette dernière. L'émancipation de l'humanité consisterait à établir cette nouvelle forme sociale susceptible de susciter le développement scientifique et économique, certes, mais aussi le développement dans toutes les directions (artistiques, morales, administratives, etc.). Une question fondamentale liée au développement social reste encore à poser : la société envisagée par Marx serait-elle capable de répondre à un appel urgent de la société contemporaine, à savoir la préservation de la nature ?

A) Les critiques du traitement marxien de la question écologique

La période de crise de l'État-providence et du début du néolibéralisme a placé le débat sur les questions écologiques au centre de la politique, la Conférence de Stockholm de 1970 figurant comme l'un de ses principaux repères. Plusieurs partis verts ont été créés dans les systèmes politiques situés aux quatre coins du globe et l'attention portée aux risques de la destruction de la nature et du réchauffement climatique global s'est progressivement répandue dans l'opinion publique. Plusieurs penseurs se sont mis à faire la critique de la pensée moderne, caractérisée comme faisant partie du problème du fait de son regard anthropocentrique sur la nature. Plusieurs critiques issues du mouvement écologiste ont ainsi été adressées à Marx, motivées principalement par les désastres environnementaux survenus au royaume du « socialisme réel »¹¹⁰⁵ et par les propos de communistes qui s'opposaient au discours pro-

¹¹⁰⁴ M. J. Silveira, *Eleanor Marx, filha de Karl – um romance*, São Paulo, Expressão Popular, 2021, p. 76

¹¹⁰⁵ Foster affirme qu'en fait, au cours de la première décennie du processus révolutionnaire russe, la pensée écologiste a progressé au point de devenir la plus développée au monde. J.B. Foster, « Marx's ecology in historical perspective », in *International Socialism*, autumn 2002, p. 80.

environnement tenu pour une « idéologie de la haute classe moyenne » qui serait contraire à l'expansion de la production potentiellement bénéfique à la classe des travailleurs¹¹⁰⁶.

D'autre part, une première génération de penseurs du mouvement connu aujourd'hui sous le nom d'« écosocialisme », qui a tenté d'unir les drapeaux rouge et vert, a critiqué Marx pour son caractère « prométhéen »¹¹⁰⁷. Ce terme, qui renvoie à l'admiration que nourrissait Marx envers ce personnage de la mythologie grecque¹¹⁰⁸, a été repris par divers spécialistes de sa pensée pour affirmer que le penseur allemand éprouvait une fascination acritique pour la technologie et la maîtrise de la nature. Selon ces auteurs, Marx considérait le développement des forces productives comme quelque chose de totalement positif, sans contradiction¹¹⁰⁹.

Nous ne contestons pas qu'il y ait dans l'œuvre de Marx des affirmations qui peuvent apparaître, par-ci, par-là, comme un éloge aveugle de la technologie développée par la société moderne¹¹¹⁰. Cependant, notre analyse sur l'œuvre de Marx a déjà montré à quel point il était imprudent de prendre des formules de Marx sans les replacer dans les textes dans leur ensemble, de sorte qu'une telle affirmation ne peut être tenue pour vraie. Car, nous avons vu que sa conception des forces productives a pour point central la critique de son usage capitaliste, qui fait de l'homme un appendice de la machine et qui n'utilise pas la science pour libérer l'humanité, mais uniquement pour accumuler du capital. Ses assertions élogieuses à l'endroit des gains de productivité conquis par le capitalisme impliquent toujours –et cela est important

¹¹⁰⁶ K. Saito, *Marx in the Anthropocene*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, p. 13.

¹¹⁰⁷ Nous nous référons principalement à Ted Benton, dans son article « *Marxism and natural limits* » in *New left review*, London, 1989, p. 82 et Michael Lowy, qui s'est finalement désengagé du terme « prométhéen » qu'il avait utilisé pour définir la position de Marx sur les forces productives. Voy. M. Lowy, *Marx Inconnu*, Paris, éditions le Retrait, 2022, p. 96 ; Et M. Lowy, « Pour un marxisme critique » in *Marx après les marxismes*, Paris, Ed. L'Harmattan, 1997, p.97-8. Mais les voix les plus fortes de cette critique du prétendu prométhéisme contenu dans l'œuvre de Marx se trouvaient en dehors de ce mouvement. Comme Hans Jonas, qui affirmait que le marxisme négligeait les limites de la nature en plaidant pour un développement technologique perpétuel. Voy. H. Jonas, *Le principe responsabilité: Une éthique pour la civilisation technologique*, Éditions du Cerf, Paris, 1990, chapitre VI : Critique de l'utopie et l'éthique de la responsabilité, p. 334-425. Voy. Aussi A. Giddens, *Contemporary Critique of Historical Materialism*, Berkeley, University of California Press, 1981, p. 60.

¹¹⁰⁸ Comme nous l'avons vu, dans sa thèse de doctorat, Marx fait l'éloge de Prométhée : « La philosophie ne s'en cache pas. Elle fait sienne la profession de foi de Prométhée : 'En un mot, je hais tous les dieux' ». K. Marx, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 13.

¹¹⁰⁹ La première grande étude consacrée à cette question a adopté cette perspective. Voy. A. Schmidt, *Concept de nature chez Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

¹¹¹⁰ K. Marx, *Manifeste Communiste* (1848) in œuvres complètes, tome I – Économie, *op. cit.*, p. 166 : « Au cours de sa domination de classe à peine séculaire, la bourgeoisie a créé des forces productives plus massives et plus colossales que ne l'avaient fait toutes les générations passées dans leur ensemble. Asservissement des forces de la nature, machinisme, application de la chimie à l'industrie et à l'agriculture, navigation à vapeur, chemins de fer, télégraphe électrique, défrichement de continents entiers, canalisation des rivières, populations entières surgies du sol quel siècle antérieur aurait soupçonné que de pareilles forces de production sommeillaient au sein du travail social ? ».

– que ce gain pouvait être inversé en un accroissement du temps libre pour tous les individus, et *jamais* dans le sens d’une augmentation infinie de la production. Dès 1845, dans un document dirigé contre les idées de ses contemporains allemands, Marx souligne le caractère « destructeur » des forces productives¹¹¹¹. L’accusation de « prométhéisme » adressée à Marx nous apparaît donc comme étant une interprétation partielle et injuste de sa pensée.

Une autre critique à caractère écologiste vise fréquemment sa théorie économique. On dit que Marx n’avait pas la possibilité d’établir un projet de société soutenable du fait que sa réflexion sur les rapports économiques était tributaire de David Ricardo, selon qui toute valeur était dérivée du travail, ne considérant pas l’importance de la nature dans la production de la richesse¹¹¹². Or nous devons ici aussi clarifier un élément : la théorie de la valeur n’implique pas, pour Marx, de négliger l’importance de la nature, cette théorie constitue plutôt un aspect de sa critique de la société moderne, à savoir l’abstraction de la nature dans la dynamique des rapports mercantiles. Autrement dit, ce sont les transactions économiques elles-mêmes qui ne considèrent pas la nature comme substance de la valeur d’échange. L’incompréhension de cette dimension critique démontre que plusieurs auteurs critiquant l’écologie de Marx n’ont pas procédé à une lecture de l’ensemble de l’œuvre. Car, dans divers passages de *Le Capital*, Marx affirme que la nature est partie essentielle de la « richesse matérielle » de toute la société¹¹¹³.

Il nous semble important de rappeler à ces critiques l’existence d’une « richesse matérielle », que Marx distingue de la « richesse sociale ». La richesse matérielle est formée par les valeurs d’usage, l’aspect corporel des produits du travail humain, leur capacité à satisfaire les besoins humains, tandis que la « richesse sociale » (appelée aussi *Wealth of Nations*¹¹¹⁴ par Marx) est formée par les *valeurs marchandes*. En d’autres mots, la richesse sociale est constituée par la capacité de ces produits du travail humain à être échangés contre

¹¹¹¹ K. Marx, *L’idéologie allemande (1845-46)*, op. cit., p. 58: « Ces forces productives connaissent dans la propriété privée un développement qui n’est qu’unilatéral, elles deviennent pour la plupart des forces destructrices [...] » Ou encore : « Enfin, nous avons montré que l’abolition de la propriété privée et de la division du travail constitue en elle-même cette réunion des individus sur la base des forces productives actuelles et des échanges à l’échelle mondiale ».

¹¹¹² Voy. G. Foladori, « La Cuestión Ambiental En Marx », in *Ecología Política*, no. 12, 1996, pp. 125–38. Disponible en ligne: <http://www.jstor.org/stable/20742905>. (Consulté le 25 Sept. 2023).

¹¹¹³ Pour ne prendre que deux citations : « Le travail n’est donc pas la source unique des valeurs d’usage qu’il produit, de la richesse matérielle. Comme le dit Petty, celle-ci a pour père le travail et pour mère la terre. » K. Marx, *Le capital (4ème édition)*, op. cit., p. 47 et *Ibid.*, p. 585 : « Résultat général : en s’incorporant les deux créateurs primitifs de la richesse, la force de travail et la terre [...] ».

¹¹¹⁴ K. Marx, *Le capital (4ème édition)*, op. cit., p. 357: « la division manufacturière du travail [...] En tant que forme spécifiquement capitaliste du processus social de production [...] n’est qu’une méthode particulière pour produire de la survalueur ou pour élever aux dépens des travailleurs cette autovalorisation du capital qu’on appelle encore richesse sociale, *Wealth of Nations*, etc. ».

d'autres produits et, surtout, contre de l'argent. La « richesse sociale » est l'objectif de tout capitaliste individuel et, comme le suggère la référence à l'œuvre d'Adam Smith, sa croissance aussi est l'objectif de tous les États modernes. Bref, nous pouvons affirmer que la vision de Marx sur le rapport entre « richesse sociale » et la nature a pour cible la démonstration, encore pertinente pour aujourd'hui, selon laquelle *c'est la structure économique moderne qui ignore l'importance de la nature*. Les capitalistes utilisent la nature sans avoir à donner quoi que ce soit en retour. Marx ne manque pas de problématiser ceci, comme dans le cas des industries d'extraction minière, qui, dans sa conception, prennent les forces et les richesses naturelles comme quelque chose de librement disponible qui n'a besoin que du travail humain pour être exploitée¹¹¹⁵.

De plus, Marx a critiqué les courants socialistes associés à Ferdinand Lassalle qui, dans l'élaboration de leurs politiques radicales de transition vers une société libre, ont répété cette même abstraction de la nature. Marx comprenait fort bien que la conception selon laquelle « le travail est la source de toute richesse et de toute culture », contenue dans le programme du Parti ouvrier allemand, portait en soi un grave problème pour la perspective politique des travailleurs¹¹¹⁶. En se concentrant uniquement sur le travail comme facteur de production, cette vision négligeait l'importance cruciale de la nature, qui, selon Marx, n'est pas simplement un objet passif dans le processus économique, mais une condition fondamentale pour toute activité productive humaine. Pour comprendre l'importance de la nature comme condition fondamentale de toute l'activité productive humaine, et, partant, de toute la liberté, Marx a répondu aux auteurs de ce programme : « Le travail *n'est pas la source* de toute richesse. La *nature* est tout autant la source des valeurs d'usage (et ce sont bien elles qui constituent de fait la richesse !) que le travail, qui n'est lui-même que l'expression d'une force naturelle, la force de travail humaine »¹¹¹⁷.

¹¹¹⁵ K. Marx, *Le capital* (4ème édition), op. cit., p. 585 : « Dans l'industrie extractive, dans les mines par exemple, les matières premières ne sont pas une composante de l'avance de capital. L'objet du travail n'est pas ici le produit d'un travail préalable, mais est un don gratuit de la nature. » Ou encore, *Ibid.*, p. 589 : « Dans la proportion même où ces moyens de travail servent à donner forme à des produits sans ajouter de valeur au produit, où ils sont donc entièrement employés, mais ne sont que partiellement consommés, ils rendent, comme nous l'avons déjà vu, le même service gratuit que les forces naturelles telles que l'eau, la vapeur, l'air, l'électricité, etc. ».

¹¹¹⁶ Le problème est que cette conception néglige le rôle dominateur des grands propriétaires terriens, ce qui convenait aux partisans de Lassalle, liés aux Junkers dans leur projet de nation. K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, op. cit., p. 50: « [...] c'est précisément du fait que le travail dépend de la nature que l'être humain, qui ne possède d'autre propriété que sa force de travail, est nécessairement dans toute société et dans toute culture esclave des autres hommes qui se seront faits les possesseurs des conditions objectives du travail. Il ne peut travailler qu'avec leur permission, et donc il ne peut vivre qu'avec leur permission ».

¹¹¹⁷ *Ibid.*, p. 49.

B) La critique de la destruction de l'environnement dans la Critique de l'Économie Politique

Contrairement à ces critiques dépourvues de fondement, nous affirmons que *la pensée de Marx est systématiquement écologique*. Cela peut être confirmé d'abord par le fait que son concept d'être humain postule que l'être humain est une partie de la nature. Comme en témoigne la citation ci-dessus, même le travail, qui est le facteur central de la différenciation de l'homme avec les autres espèces naturelles, est conçu comme l'« expression d'une force naturelle ». Depuis sa rencontre avec l'économie politique classique, Marx a affirmé ce fondement qui l'empêche d'avoir une vision unilatérale du rapport entre humanité et nature, autrement dit, celle d'un être se trouvant hors de la nature¹¹¹⁸. Dès 1844, Marx critiquait déjà la forme par laquelle un individu se trouvait aliéné de la nature, la traitant non pas de façon intégrée, mais en rupture avec son « lien affectif » à la terre. Conséquemment, l'un des objectifs de l'émancipation humaine serait, tel qu'il a été défini dans cette œuvre de jeunesse, le rétablissement de cette « relation sentimentale »¹¹¹⁹ à partir du « dépassement *positif de la propriété privée*. » Ainsi le communisme pour le jeune Marx parisien peut-t-il être défini aussi bien comme un « humanisme consumé » que comme un « naturalisme consumé »¹¹²⁰.

Grâce à l'évolution de sa réflexion critique sur la société moderne, Marx a réussi à élaborer cette problématique en termes plus concrets. Le philosophe hongrois Istvan Meszáros a beaucoup contribué à élucider ces questions. C'est à partir de son investigation sur les deux concepts que sont le métabolisme [*Stoffwechsel*] et le métabolisme social [*gesellschaftliche Stoffwechsel*] dans l'œuvre de Marx qu'a pu éclore une génération de penseurs remarquables

¹¹¹⁸ M. Lowy, *Marx Inconnu*, op. cit., p. 97. Il ne faut pas non plus oublier que dès son premier contact avec les questions économiques, alors qu'il était journaliste à la Gazette Rhénane, Marx a critiqué l'aspect inhumain de la marchandisation de la nature, qui donnait au propriétaire des droits exclusifs sur le bois mort qui servait à chauffer la population laborieuse de la région rhénane.

¹¹¹⁹ K. Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 114 : « L'association, appliquée à la terre et au sol, partage l'avantage de la grande propriété foncière au point de vue de l'économie nationale, et elle est la première à réaliser la tendance originaire de la division, à savoir l'égalité, de même qu'elle instaure la relation sentimentale de l'homme à la terre de manière rationnelle et non plus de façon médiate en faisant appel à la servitude, à la domination et à une niaise mystique de la propriété, dans la mesure où la terre cesse d'être un objet de commerce et redevient, grâce au travail libre et à la libre jouissance, une propriété authentique, personnelle de l'homme ».

¹¹²⁰ *Ibid.*, p. 145-146 : « Le communisme, comme suppression *positive* de la *propriété privée* [...] par suite comme retour complet, conscient de l'homme pour soi en tant qu'homme *social*, c'est-à-dire en tant qu'homme humain - comme retour accompli à l'intérieur du tout de la richesse du développement ayant eu lieu jusqu'ici. Ce communisme, en tant que naturalisme accompli, est = à l'humanisme, en tant qu'humanisme accompli, il est = au naturalisme, il est la *véritable* résolution du conflit de l'homme avec la nature et avec l'homme [...] ».

dans le débat écologique actuel¹¹²¹. Il est allé au-delà des termes philosophiques et obscurs contenus dans les manuscrits de 1844 pour montrer que le rapport entre humanité et nature ne peut être conçu de manière purement utilitaire dans le marxisme. Car, dans l'œuvre de maturité du penseur allemand, l'interaction entre ces deux pôles apparaît de façon semblable à un processus métabolique médié par le travail¹¹²². Cette analogie a aussi été utilisée pour représenter les rapports de production et de circulation dans la société, c'est-à-dire le « métabolisme social »¹¹²³. À partir de ces concepts, il est possible de comprendre les rapports économiques à partir de son flux d'échanges de propriétés et d'activités humaines qui assure l'existence de l'humanité elle-même. Il n'y a donc pas lieu de parler d'une prétendue « supériorité » de l'homme par rapport à la nature dans l'œuvre de cet auteur.

On relèvera que cette perspective théorique a obligé Marx à suivre de près les études les plus innovatrices des sciences naturelles de son époque, en particulier la chimie agricole et la biologie¹¹²⁴. Ces lectures ont suscité chez lui un perfectionnement de sa critique de l'avancée technologique et de l'urbanisation moderne. Elles sont venues compléter sa vision du caractère incontrôlable du capital qui, en organisant l'économie purement sur la base du profit, ne parvenait pas à prendre en considération des facteurs importants pour l'harmonie sociale. Les études du chimiste *Justus Von Liebig* (1803-1873) ont été les premières à démontrer le caractère *essentiellement insoutenable* du progrès capitaliste¹¹²⁵. Marx a utilisé les résultats obtenus par Liebig pour établir le rapport entre l'avidité des capitalistes à exploiter les travailleurs, causant une diminution des conditions vitales des individus, et l'exploitation de la terre, qui aboutissait

¹¹²¹ Meszáros attire déjà l'attention sur l'aliénation entre l'homme et la nature dans son œuvre *Marx's Theory of Alienation*, mais c'est en *Beyond Capital*, que sa critique du métabolisme social du capital apparaît comme un concept structurant de son œuvre. Les principaux intellectuels qui se sont inspirés des réflexions de Meszáros sont : John Bellamy Foster, auteur de plusieurs ouvrages sur l'écologie, dont le plus diffusé c'est *Marx's Ecology: materialism and nature*, New York, Monthly Review Press, 2000. Un livre dans lequel il démontre les racines philosophiques et scientifiques de l'écologie de Marx (comme Epicure, Darwin etc.); Paul Burkett, Son œuvre la plus connue est *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*, Chicago, Haymarket Books, 2014, dans lequel il démontre la nécessité de s'appropriier le travail de Marx pour traiter les questions écologiques contemporaines.

¹¹²² K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 118 : « En tant qu'il produit des valeurs d'usage, qu'il est utile, le travail, indépendamment de toute forme de société, est la condition indispensable de l'existence de l'homme, une nécessité éternelle, le médiateur de la circulation matérielle entre la nature et l'homme ».

¹¹²³ K. Marx, *Le capital* (4ème édition), op. cit., p. 104: « Dans la mesure où le processus d'échange fait passer des marchandises de mains où elles sont non-valeurs d'usage en des mains où elles sont valeurs d'usage, il est un échange de matière, métabolisme social ».

¹¹²⁴ Les recherches récentes de l'économiste japonais Kohei Saito ont inventorié et contextualisé toutes ces études que Marx a menées, en garantissant pour son œuvre *La nature contre le capital*, op. cit., le *Isaac Deutscher Memorial Prize* de l'année 2018.

¹¹²⁵ Marx honorait les « mérites immortels » de Liebig dans *Le capital* pour ses recherches sur le « côté négatif de l'agriculture moderne au point de vue Scientifique ». K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 546.

à l'épuisement de sa fertilité naturelle¹¹²⁶. Tout comme le capital abstrait la santé des travailleurs dans sa dynamique, il abstrait les conditions pour la « maintien normal » de la nature. Il n'a pour seule intention que d'obtenir le maximum possible de produits en un minimum de temps, et il agit ainsi « en volant » sa fertilité¹¹²⁷. Cette appropriation créative par Marx de ce qu'il y avait de plus avancé dans la chimie de son époque l'a amené à conclure qu'il y avait une *contradiction entre le développement capitaliste des forces productives et le maintien des sources de richesse*. Le passage ci-dessous est éloquent :

Dans l'agriculture moderne, de même que dans l'industrie des villes, l'accroissement de productivité et le rendement supérieur du travail s'achètent au prix de la destruction et du tarissement de la force de travail. En outre, chaque progrès de l'agriculture capitaliste est un progrès non seulement dans l'art d'exploiter le travailleur, mais encore dans l'art de dépouiller le sol ; chaque progrès dans l'art d'accroître sa fertilité pour un temps, un progrès dans la ruine de ses sources durables de fertilité. Plus un pays, les États-Unis du nord de l'Amérique, par exemple, se développe sur la base de la grande industrie, plus ce procès de destruction s'accomplit rapidement. La production capitaliste ne développe donc la technique et la combinaison du processus de production sociale qu'en épuisant en même temps les deux sources d'où jaillit toute richesse. *La terre et le travailleur*¹¹²⁸.

Parmi les travaux des sciences naturelles, soulignons les réflexions extraites de l'œuvre du botaniste *Carl Fraas* (1810-1875), qui a étudié l'histoire des forêts européennes. Lisant ce travail, Marx s'est rendu compte que l'extension des surfaces cultivables par le défrichement des forêts pouvait porter préjudice aux sources de richesse, en provoquant une baisse significative de l'humidité et même la désertification¹¹²⁹. Ce bilan critique de la destruction environnementale dans la Modernité a amené Marx à élargir sa notion d'aliénation de l'homme à la nature. Dans son œuvre de maturité, le philosophe allemand développe une notion très riche

¹¹²⁶ *Ibid.*, p. 343-4 : « [...] la limitation du travail manufacturier a été dictée par la nécessité, par la même nécessité qui a fait répandre le guano sur les champs de l'Angleterre. La même cupidité aveugle qui épuise le sol, attaquait jusqu'à sa racine la force vitale de la nation ».

¹¹²⁷ *Ibid.*, p. 348 : « Bien loin que ce soit l'entretien normal de la force de travail qui serve de règle pour la limitation de la journée de travail, c'est au contraire la plus grande dépense possible par jour, si violente et si pénible qu'elle soit, qui règle la mesure du temps de répit de Tourner. Le capital ne s'inquiète point de la durée de la force de travail. Go qui l'intéresse uniquement, c'est le maximum qui peut en être dépensé dans une journée. Et il atteint son but en abrégant la vie du travailleur, de même qu'un agriculteur avide obtient de son sol un plus fort rendement en épuisant sa fertilité ».

¹¹²⁸ *Ibid.*, p. 546-7.

¹¹²⁹ K. Marx, « Lettre à Engels, 25 Mars 1868 », in *Correspondance– Tome IX (1835-1848)*, Paris, Editions Sociales, 1982, p. 194-5 : « **L'ouvrage de Fraas [...] est très intéressant, pour démontrer notamment qu'à l'époque historique le climat et la flore changent. [...] Il prétend que la culture du sol – à la mesure de son importance – fait disparaître l'« humidité »** si chère aux paysans (ce serait la raison de la migration de la flore du sud vers le nord) et crée ainsi finalement la steppe. **L'effet premier de la culture serait utile, mais il finirait par être dévastateur, par le déboisement, etc. [...] Le bilan, c'est que la culture – si elle progresse naturellement sans être contrôlée consciemment (le bourgeois qu'il est ne va naturellement pas jusque-là) – Laisse derrière elle des déserts, la Perse, la Mésopotamie, etc., la Grèce. Là encore, donc, inconsciemment, la tendance socialiste !** ».

pour penser le paradigme écologique, à savoir la notion de *rupture métabolique*¹¹³⁰. Il a compris que le développement de la société industrielle, fondé sur la concentration de la population dans les zones urbaines, causait une perturbation dans les processus métaboliques qui assuraient l'existence de la vie sur la planète. Cela était principalement dû à une rupture du flux des composants minéraux et organiques contenus dans le sol qui existait dans les civilisations agraires. En bref, s'inspirant des travaux de son temps, Marx a constaté une destruction des conditions de ce métabolisme naturel qui régnait de façon spontanée entre l'humanité et la terre.

Avec la prépondérance toujours croissante de la population des villes qu'elle agglomère dans de grands centres, la production capitaliste d'une part accumule la force motrice historique de la société ; d'autre part elle détruit non seulement la santé physique des ouvriers urbains et la vie intellectuelle des travailleurs rustiques, mais trouble encore les échanges organiques entre l'homme et la terre, en rendant de plus en plus difficile la restitution de ses éléments de fertilité, des ingrédients chimiques qui lui sont enlevés et usés sous forme d'aliments, de vêtements, etc¹¹³¹.

Certains des spécialistes étudiés par notre auteur ont ébauché des solutions aux problèmes identifiés, telles que l'usage des engrais et des fertilisants ou la mise à profit des forces organiques elles-mêmes contenues dans les espèces naturelles. Toutefois, l'intégration de ces études à sa théorie sociale a indiqué clairement à Marx que le capitalisme était dépendant à l'égard du profit monétaire et excluait ainsi toute « culture rationnelle » dans un sens écologique¹¹³². Autrement dit, le capitalisme était incompatible avec une agriculture englobant à la fois le maintien et l'amélioration de la terre elle-même ainsi que de ses éléments¹¹³³. De nos jours, nous affrontons cette même impuissance du système capitaliste, étant donné que la seule réponse positive qu'il apporte aux problèmes écologiques de la planète est une réponse en termes technologiques (énergie solaire, éolienne). Nous connaissons aussi les problèmes engendrés par l'essor et le développement de ces technologies sur les plans environnementaux et géopolitiques, comme le montre l'exploitation du lithium en Amérique Latine¹¹³⁴.

¹¹³⁰ Cette notion a été développée de manière approfondie et pionnière dans les travaux de John Bellamy Foster, inspirés par la pensée d'Istvan Meszáros.

¹¹³¹ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 545-6.

¹¹³² En outre, les difficultés rencontrées par les entreprises privées pour mener à bien des projets de longue haleine, comme la sylviculture, illustrent clairement l'incapacité des règles capitalistes à s'adapter à l'exploitation durable de la nature. Voy. H. Pena-Ruiz, *Karl Marx penseur de l'écologie*, Paris, Seuil, 2018, p. 213.

¹¹³³ K. Marx, *Le capital – Livre III*, op. cit., p. 735 « Toute critique de la petite propriété se résout en dernière analyse en une critique de la propriété privée, limite et entrave de l'agriculture. Il en va de même de toute critique inverse de la grande propriété. Dans les deux cas nous bison évidemment abstraction de toute considération politique accessoire. La seule différence c'est que la limite, l'entrave que la propriété privée oppose à la production agricole et à un traitement rationnel, à la conservation et à la bonification des sols eux-mêmes ».

¹¹³⁴ Récemment encore, en 2020, le milliardaire Elon Musk a laissé entendre qu'il avait participé au coup d'État qui a chassé du pouvoir le président bolivien Evo Morales. Interrogé sur son implication dans le réseau social Twitter, il a répondu : « On renversera qui on veut! Faites avec ».

C) La construction d'un métabolisme supérieur entre l'homme et la nature

Marx intègre une dimension écologique dans sa critique du capitalisme, soulignant la nécessité de résoudre les problèmes environnementaux à l'échelle sociale. Il met en évidence l'irresponsabilité et l'irrationalité du système capitaliste, en utilisant des concepts clés pour envisager une agriculture durable qui doit « mener sa production en tenant compte de l'ensemble des conditions d'existence permanentes des générations humaines qui se succèdent »¹¹³⁵. En d'autres termes, l'économie d'une humanité émancipée obligerait les individus à adopter ce que le philosophe Hans Jonas a appelé le « principe responsabilité »¹¹³⁶. Dans sa théorie de l'émancipation, Marx projette une « formation économique supérieure de la société » au sein de laquelle les individus cesseront de se comporter comme des propriétaires parcellaires de la terre. « Elles n'en sont que les possesseurs, elles n'en ont que la jouissance et doivent la léguer aux générations futures après l'avoir améliorée en *boni patres familias* »¹¹³⁷. Nous pouvons affirmer que l'importance donnée à la nature dans cette nouvelle forme sociale serait semblable à celle que lui donnaient les sociétés dites primitives ; en fin de compte, elle doit être considérée comme la « condition inaliénable d'existence et de reproduction de la série des générations successives » et, à ce titre, doit être cultivée « rationnelle » et « consciente »¹¹³⁸.

¹¹³⁵ K. Marx, *Le capital – Livre III, op. cit.*, p. 825 : « Devant la contradiction entre propriété et agronomie rationnelle, Johnston, Comte, etc., ne voient que la nécessité d'exploiter le sol d'un pays comme un tout. Mais le fait, pour la culture des divers produits du sol, de dépendre des fluctuations des prix du marché, qui entraînent un perpétuel changement de ces cultures, l'esprit même de la production capitaliste, axé sur le profit le plus immédiat, sont en contradiction avec l'agriculture, qui doit mener sa production en tenant compte de l'ensemble des conditions d'existence permanentes des générations humaines qui se succèdent. Un exemple frappant de ce fait est fourni par les forêts : il arrive qu'elles soient administrées à peu près dans l'intérêt général seulement lorsqu'elles ne sont pas propriété privée, mais prises en charge par l'Etat ».

¹¹³⁶ Le philosophe Henri Pena-Ruiz définit cette question en des termes plus appropriés à la politique, à savoir « la solidarité intergénérationnelle ». H. Pena-Ruiz, *Karl Marx penseur de l'écologie, op. cit.*, p. 217.

¹¹³⁷ K. Marx, *Le capital – Livre III, op. cit.*, p. 705 : « Du point de vue d'une organisation économique supérieure de la société, le droit de propriété de certains individus sur des parties du globe paraîtra tout aussi absurde que le droit de propriété d'un individu sur son prochain. Une société entière, une nation et même toutes les sociétés contemporaines réunies ne sont pas propriétaires de la terre. Elles n'en sont que les possesseurs, elles n'en ont que la jouissance et doivent la léguer aux générations futures après l'avoir améliorée en *boni patres familias* ».

¹¹³⁸ *Ibid.*, p. 735 : « Dans l'agriculture à grande échelle, comme dans la grande propriété foncière dont l'exploitation s'effectue sur le mode capitaliste, la propriété est aussi une entrave parce qu'elle limite les investissements productifs du fermier, lesquels, en fin de compte, ne profitent pas au fermier mais au propriétaire foncier. Dans les deux formes, au lieu que la terre soit consciemment et rationnellement traitée comme la propriété perpétuelle de la collectivité, la condition inaliénable d'existence et de reproduction de la série des générations successives, nous avons affaire à une exploitation des forces du sol qui équivaut à leur gaspillage [...] ». Michael Lowy et Olivier Besancenot présentent une thèse intéressante sur une question fondamentale concernant la manière de décider ce qui serait produit dans une société libre. Selon eux, la principale mesure à prendre serait la suppression de la publicité et son remplacement par des associations de consommateurs, toujours dans l'optique d'un contrôle démocratique de la production sociale. Selon eux, les besoins humains qui résistent à ce processus seraient considérés comme des besoins authentiques. M. Lowy et O. Besancenot, *La journée de travail et le « règne de la liberté » (Karl Marx), op. cit.*, p. 19-21.

Un processus social digne du concept d'émancipation humaine marxien doit rétablir le métabolisme avec la nature, outre le métabolisme social, sur de nouvelles bases jusqu'alors jamais vues. Pour y parvenir, les conquêtes scientifiques et technologiques ne doivent pas être oubliées, comme c'est le cas dans une vision romantique de la société. Et sur ce point précis, nous sommes en désaccord avec la critique proposée par l'éco-socialiste Michael Lowy dans son dernier livre, *Marx Inconnu*, quand il affirme que pour Marx, les forces productives sont « neutres » et que, pour cette raison, l'auteur ne voit pas la nécessité de les transformer, mais seulement de les mettre au service de toute l'humanité¹¹³⁹. Nous pensons que le penseur allemand met l'accent sur la nécessité de transformer l'ensemble des modes de travail disponibles dans le système capitaliste en un nouveau mode de travail supérieur, dans lequel les individus pourront travailler « qu'ils accomplissent ces échanges en dépensant le minimum de force et dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine »¹¹⁴⁰. En ce sens, le développement des sciences naturelles qui ont prospéré avec le capitalisme a un rôle fondamental à jouer dans une société émancipée. Car ce n'est qu'à travers ce processus de désaliénation et de réappropriation de leurs forces productives que les individus pourront établir un mode de vie plus durable et adapté à leur nature humaine :

L'exploitation la plus routinière et la plus irrationnelle est remplacée par l'application technologique de la science. Le mode de production capitaliste rompt définitivement entre l'agriculture et la manufacture le lien qui les unissait dans leur enfance ; mais il crée en même temps les conditions matérielles d'une synthèse nouvelle et supérieure, c'est-à-dire l'union de l'agriculture et de l'industrie sur la base du développement que chacune d'elles acquiert pendant la période de leur séparation complète¹¹⁴¹.

La technologie est la matérialisation d'une partie de l'accumulation culturelle et scientifique de l'humanité. « La technologie met à nu le mode d'action de l'homme vis-à-vis de la nature », explique Marx, de sorte qu'elle assume une forme différente à chaque époque historique¹¹⁴². Dans le communisme, elle doit être intégrée à la nature de façon

¹¹³⁹ M. Lowy, *Marx Inconnu*, op. cit., p. 117-8 : « Le talon d'Achille du raisonnement de Marx et d'Engels était, dans certains textes canoniques, une conception acritique des forces productives capitalistes, c'est-à-dire de l'appareil technique/productif capitaliste/industriel moderne – comme si elles étaient neutres et comme s'il suffisait aux révolutionnaires de les socialiser, de remplacer leur appropriation privée par une appropriation collective, en les faisant tourner au profit des travailleurs et en les développant de façon illimitée ».

¹¹⁴⁰ K. Marx, *Le Capital* – Livre III, op. cit., p. 742.

¹¹⁴¹ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 545.

¹¹⁴² K. Marx, *Le capital* (4^{ème} édition), op. cit., p. 364 : « Une histoire critique de la technologie prouverait d'ailleurs combien il est rare qu'une invention quelconque, au XVII^e siècle, soit le fait d'un seul individu. Mais il n'existe jusqu'à présent aucun ouvrage de ce genre. Darwin a attiré l'attention sur l'histoire de la technologie naturelle, c'est-à-dire sur la formation des organes des plantes et des animaux en tant qu'instruments de production de la vie des plantes et des animaux. Mais l'histoire de la formation des organes productifs de l'homme social, de la base matérielle de toute organisation particulière de la société, ne mérite-t-elle pas la même attention ? Et ne serait-elle

« syntrophique », c'est-à-dire en favorisant l'enrichissement du sol et le meilleur développement des espèces¹¹⁴³. C'est à partir de ce point de vue que Karl Marx affronte théoriquement les contradictions écologiques, mettant en relief le besoin de dépasser le rapport déformé entre l'humanité et la nature dans l'ère moderne, caractérisée par la « rupture métabolique ». Même si ce point de son œuvre a été négligé pendant plusieurs années par l'idéologie moderne, il est indéniable que Marx considérait la reconstruction soutenable du métabolisme humain « dans une forme adéquate au plein développement humain », comme une tâche inévitable du mouvement communiste. Il s'agit là d'un besoin de l'humanité elle-même, qui affronte dans la modernité le péril irrationnel de son auto-extinction¹¹⁴⁴.

SECTION 2 – LE DÉPASSEMENT DES DISCRIMINATIONS DE GENRE ET D'ETHNIE

Nous avons vu que la critique de Marx sur les droits de l'homme et sa perspective émancipatrice vont au-delà d'une simple sensibilisation à la condition de l'inégalité des richesses. Elle a une portée beaucoup plus large, concevant un moyen pour les individus de rompre avec l'aliénation sous tous ses aspects, notamment en ce qui concerne la relation entre les individus et la nature. Dans cette section, nous nous concentrerons sur les réflexions de Marx touchant à des aspects très actuels dans le champ des sciences humaines et des débats autour des droits de l'homme. Dans un premier temps, nous aborderons les rapports de genre **(I)**, puis les rapports entre les peuples, en ce qui touche le colonialisme et l'oppression raciale **(II)**.

pas plus facile à exposer puisque, comme le dit Vico, l'histoire des hommes se distingue de l'histoire de la nature en ce que nous avons fait l'une et pas l'autre ? La technologie révèle le comportement actif de l'homme envers la nature, le processus immédiat de production de sa vie, donc aussi des conditions sociales de son existence et des représentations intellectuelles qui en découlent. Et même toute histoire de la religion qui fait abstraction de cette base matérielle est elle aussi non critique. Il est en effet plus facile de trouver par l'analyse le noyau terrestre des conceptions religieuses les plus nébuleuses, qu'à l'inverse de développer à partir de chaque condition réelle d'existence ses formes célestifiées. C'est cette dernière méthode qui est l'unique méthode matérialiste, et donc scientifique ».

¹¹⁴³ Nous reprenons ici le concept forgé par le chercheur et agriculteur suisse Ernst Götsch, créateur de l'agriculture *syntropique*, un système qui prétend mimétiser le fonctionnement de la nature à partir du rapport entre les diverses espèces et visant l'augmentation de la fertilité du sol.

¹¹⁴⁴ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 545-6 : « Avec la prépondérance toujours croissante de la population des villes qu'elle agglomère dans de grands centres, la production capitaliste d'une part accumule la force motrice historique de la société ; d'autre part elle détruit non seulement la santé physique des ouvriers urbains et la vie intellectuelle des travailleurs ruraux, mais trouble encore les échanges organiques entre l'homme et la terre, en rendant de plus en plus difficile la restitution de ses éléments de fertilité, des ingrédients chimiques qui lui sont enlevés et usés sous forme d'aliments, de vêtements, etc. Mais en bouleversant les conditions dans lesquelles une société arriérée accomplit presque spontanément cette circulation, elle force de **la rétablir d'une manière systématique, sous une forme appropriée au développement humain intégral et comme loi régulatrice de la production sociale** ».

I. Genre et famille : la possibilité d'une nouvelle forme de rapport entre les sexes

Nul ne contestera que l'œuvre de Marx n'est pas en mesure de nous donner toutes les réponses dont nous avons besoin pour relever les défis nécessaires à la réalisation de la liberté humaine aujourd'hui. L'affirmation inverse serait déplacée. Nous avons envisagé la pensée de Marx selon son contexte historique, en tenant compte de ses potentialités mais aussi du caractère lacunaire et inachevé de son œuvre. En effet, même l'œuvre de sa vie, *Le Capital*, à laquelle il a consacré près de quarante ans, est restée inachevée. Dans cette perspective, nous sommes d'accord avec les spécialistes (héritiers et opposants) de l'œuvre de notre auteur, qui croient que beaucoup d'analyses méritent encore d'être développées au niveau théorique et empirique pour rendre compréhensible le monde contemporain. Cependant, nous ne pouvons pas réduire Marx à ses contemporains, ni juger sa pensée uniquement à partir des limites culturelles européennes de son époque. Agir de la sorte impliquerait se délester de toute contribution de Marx aux études de genre et aux courants politiques qui luttent pour l'émancipation féminine, d'autant que l'auteur du *Capital* a passé la plus grande partie de sa vie dans l'Angleterre victorienne, très critiquée par les penseurs dans ce domaine¹¹⁴⁵, du fait de son moralisme exacerbé. Afin de montrer la richesse de son œuvre, nous soutiendrons ici un argument allant dans le sens inverse, selon lequel la pensée de Marx n'est pas incompatible avec les besoins et les ambitions des mouvements intéressés par ces questions¹¹⁴⁶. Outre le fait qu'il a dévoilé certains aspects essentiels des rapports familiaux dans la modernité, notre philosophe a défini textuellement que l'établissement d'une « forme supérieure de la famille et des relations entre les sexes »¹¹⁴⁷ était l'un des objectifs de sa pratique politique.

A) L'historicité des qualités personnelles

Le premier aspect que nous aborderons à l'appui de notre thèse est le fait que le concept marxien d'être humain, tel que nous l'avons développé au début de la deuxième partie de ce travail, est d'une grande utilité pour penser l'oppression féminine et la possibilité de son dépassement. En effet, parce que son concept d'être humain est un concept *radicalement historique*, cela signifie que, même en partant de la nature pour expliquer la spécificité de l'être

¹¹⁴⁵ Voy., par exemple, M. Foucault, *l'histoire de la sexualité* (3. Vols), Paris, Gallimard, 1994-7.

¹¹⁴⁶ Nous pensons cependant qu'en dehors de l'historicité radicale de sa pensée et de sa thèse selon laquelle, dans une société émancipée, l'amour aurait beaucoup plus de possibilités de se réaliser, il n'y a pas d'autres aspects de son œuvre qui puissent être utilisés pour réfléchir aux questions de la *diversité des genres*.

¹¹⁴⁷ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 542.

humain, Marx pense l'humanité non pas de manière figée mais dans son *devenir*, dans son développement historique¹¹⁴⁸. Par conséquent, aucune qualité humaine (qu'elle soit masculine ou féminine) ne peut être naturalisée. Bien que certains attributs soient déterminés par la nature, il n'est pas possible, selon Marx, de considérer que la docilité, la fragilité, la délicatesse, etc. sont des qualités naturellement féminines. Toutes ces expressions de l'individualité doivent être étudiées comme des caractéristiques historiques ; elles sont, selon l'expression de Lucien Sève, des « formes historiques d'individualité »¹¹⁴⁹. Autrement dit, si des individus féminins ou masculins ont des caractéristiques personnelles prédominantes dans un contexte déterminé, ces faits doivent toujours être compris et expliqués à partir du rapport de ces genres avec l'histoire.

B) La position des femmes à l'ère industrielle

Marx n'a pas fait abstraction de l'existence du genre pour comprendre la société moderne – ce qui était son objectif théorique principal. Bien au contraire, outre les questions contemporaines impliquant le genre et la famille, le penseur allemand a étudié divers travaux d'ordre juridique et anthropologique qui commençaient à paraître à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, comme ceux de *Johann Jakob Bachofen* (1815 – 1887), *John Lubbock* (1834 – 1913), Henry Maine et *Lewis Henry Morgan* (1818 – 1881)¹¹⁵⁰. Cette recherche a pu amener Marx à réviser ses positions sur une question très importante pour les études de genre, la genèse de la famille¹¹⁵¹. Nous n'allons évidemment pas jusqu'à dire que l'apparition de la famille soit l'aspect central de la pensée de Marx¹¹⁵². Nous tenons comme pertinentes les analyses de Marx concernant les contradictions impliquées dans le rapport entre genre et famille dans la société moderne. Comme nous l'avons déjà expliqué, Marx a cherché à analyser les tendances

¹¹⁴⁸ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 153: « L'histoire [humaine] elle-même est une partie réelle de l'histoire de la nature, du devenir-homme de la nature ».

¹¹⁴⁹ Voy. L. Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris, Editions Sociales, 1976 et *Pour une science de la biographie ; suivi de Formes historiques de l'individualité*, Paris, Editions Sociales, 2015.

¹¹⁵⁰ Les carnets de Marx sur ces sujets n'ont pas encore été publiés, mais certaines de ses contributions peuvent être étudiées à partir de ses carnets publiés par Lawrence Krader sous le titre *The ethnological notebooks of Karl Marx*, op. cit.

¹¹⁵¹ Avant ce processus, il pensait que la famille était la cellule reproductrice originelle de l'espèce humaine et que les différences physiologiques entre les hommes et les femmes avaient fondé la division sociale du travail. Cependant, après cette incursion dans les études préhistoriques et antiques, l'auteur change d'avis et commence à identifier le clan comme la première forme d'organisation sociale, même si l'État est absent. Cette découverte a conduit Marx à dénaturiser la famille de manière encore plus radicale, en comprenant qu'elle était déjà une forme dérivée du développement processuel humain. Pour reprendre les termes d'Engels, dans une note pour la 4^e édition allemande du *Capital*: « Des études ultérieures très approfondies sur les états primitifs de l'humanité ont amené l'auteur à la conclusion que ce n'est pas la famille qui se développe en tribu à l'origine, mais l'inverse, que la tribu est la forme naturelle originaire d'une socialisation humaine fondée sur la consanguinité et que c'est donc seulement plus tard, à partir de la dissolution des liens tribaux, que se sont développées les multiples formes de famille ». *Le capital* (4^{ème} édition), op. cit., p. 345.

¹¹⁵² Pour une discussion plus approfondie de ces relations, Voy. H. Brown, « La famille, l'État et les droits de propriété », in *Le dernier Marx*, Toulouse, Éditions de l'Asymétrie, 2019, p. 99-128.

économiques et politiques essentielles de cette société. C'est pourquoi il a intitulé son livre *Le Capital* et non pas « Le capitalisme dans la seconde moitié du XIXe siècle ». Il a mis en lumière les facteurs qui dynamisaient la vie sociale à cette époque historique et que nous considérons comme étant encore prédominants aujourd'hui. Dans ce sens, Marx a souligné le caractère expropriateur du capital qui, par son expansion illimitée, agit comme un rouleau compresseur (*Juggernaut*) dans tous les domaines de la vie humaine¹¹⁵³.

C'est exactement ce qui est arrivé avec la famille pendant la révolution industrielle. À cette époque, le capital s'est mis à s'approprier les forces de travail des femmes et des enfants afin d'augmenter son taux de profit¹¹⁵⁴. En pénétrant la sphère familiale, le capital a provoqué une profonde transformation dans le rapport salarial : pendant les périodes artisanale et manufacturière, le salaire payé au travailleur masculin était normalement capable de faire en sorte que sa famille parvienne à la satisfaction de ses besoins financiers fondamentaux. Cette situation a disparu au tournant du XIXe siècle, lorsque les machines ont dévalorisé la force de travail et contraint toute la famille à travailler, y compris les enfants¹¹⁵⁵. Marx a suivi ces changements à la fois sur un plan à la fois sociologique et statistique, démontrant clairement que le secteur industriel le plus important (le secteur textile) était majoritairement formé de femmes. Dans l'analyse d'un autre secteur du travail salarié, qui était devenu prédominant à l'époque, à savoir le travail domestique, l'auteur signale qu'à peine une infime minorité était composée d'hommes (11,3%) et que les femmes impliquées dans ce secteur étaient soumises à des régimes de travail fort dégradants, dans une situation si inhumaine qu'elles étaient souvent appelées en Angleterre *little slaveys* (petites esclaves)¹¹⁵⁶.

¹¹⁵³ Nous reviendrons sur cette question à la fin de la section suivante.

¹¹⁵⁴ K. Marx, *Le capital* (4ème édition), op. cit., p. 626-7: « au sein du système capitaliste, toutes les méthodes d'accroissement de la force productive sociale du travail se mettent en œuvre aux dépens du travailleur individuel; tous les moyens qui visent à développer la production se renversent en moyens de domination et d'exploitation du producteur, mutilent le travailleur jusqu'à en faire un homme partiel, le dégradent au rang d'accessoire annexe de la machine, détruisent par le tourment que lui crée son travail le contenu même de celui-ci, le privent en les transférant à autrui des potentiels intellectuels du processus de travail, dans la mesure même où la science est incorporée à ce processus comme un potentiel autonome; ils défigurent les conditions dans lesquelles il travaille, le soumettent durant le processus de travail au despotisme le plus mesquin et le plus haïssable, transforment tout son temps de vie en temps de travail et jettent sa femme et ses enfants sous les roues du grand Vichnou-Djagannat Capital ».

¹¹⁵⁵ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 488 : « La valeur de la force de travail était déterminée par les frais d'entretien de l'ouvrier et de sa famille. En jetant la famille sur le marché, en distribuant ainsi sur plusieurs forces la valeur d'une seule, la machine la déprécie ».

¹¹⁵⁶ K. Marx, *Le capital* (4ème édition), op. cit., p. 432: « Ensemble des personnes employées dans les fabriques de coton, laine, laine peignée [...] 642 607 personnes [...] Dont seulement 177 596 de sexe masculin de plus de 13 ans. [...] Classe servante [...] 1208648 personnes [...] Dont 137 447 de sexe masculin [...] Les jeunes filles au service des petits-bourgeois londoniens s'appellent dans la langue populaire « *little slaveys* », les petites esclaves.

Ce changement dans la composition des sexes au sein du « monde du travail »¹¹⁵⁷ est extrêmement important pour notre sujet, car c'est précisément à ce moment de son analyse que Marx affirme pour la première fois que le capital rompt avec ses principes de reproduction basés sur l'échange d'équivalents engagés dans des contrats par des agents libres. Il démontre comment le patriarcat agit pour amplifier l'exploitation capitaliste, faisant du chef de famille un véritable despote comparable à un marchand d'esclaves. « L'ouvrier vendait sa propre force de travail dont il pouvait librement disposer, maintenant il vend femme et enfants ; il devient marchand d'esclaves »¹¹⁵⁸.

Même dans ces conditions extrêmement déplorables, Marx n'a pas suivi une position qui était commune dans le mouvement ouvrier du XIXe siècle, celle en faveur de l'interdiction du travail féminin. Cette idée, défendue principalement par la tradition proudhonienne, exigeait que les femmes reviennent à la sphère domestique afin que la force de travail masculine soit revalorisée. Marx a mené une lutte acharnée contre ce courant politique au sein de l'Association internationale des travailleurs, soutenant même l'élection de *Harriet Law* (1831-1897)¹¹⁵⁹ au conseil général de l'organisation. Il y avait là une question extrêmement importante pour le renforcement de l'organisation révolutionnaire et l'affirmation de ses principes¹¹⁶⁰. La vision éthique de Marx était pleinement soutenue par sa perspective théorique ; il considérait qu'en incluant les femmes dans une relation salariale, elles conquéraient en même temps le « rôle décisif qu'elle assigne aux femmes et aux enfants, en dehors du cercle domestique, dans des procès de production socialement organisé »¹¹⁶¹. En ce sens, la participation des femmes à la

¹¹⁵⁷ Voy. R. Antunes, *Adeus ao Trabalho ? ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*, São Paulo, Boitempo, 2015.

¹¹⁵⁸ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 489: « L'emploi capitaliste du machinisme altère foncièrement le contrat, dont la première condition était que capitaliste et ouvrier devaient se présenter en face l'un de l'autre comme personnes libres, marchands tous deux, l'un possesseur d'argent ou de moyens de production, l'autre possesseur de force de travail. Tout cela est renversé dès que le capital achète des mineurs. Jadis, l'ouvrier vendait sa propre force de travail dont il pouvait librement disposer, maintenant il vend femme et enfants ; il devient marchand d'esclaves. Marx exprime également la similitude entre la forme des annonces recherchant le travail des enfants et celles recherchant des esclaves : « On demande de 12 à 20 jeunes garçons, pas plus jeunes que ce qui peut passer pour 13 ans. Salaire, 4 sh. Par semaine. S'adresser, etc. ».

¹¹⁵⁹ Harriet Law était une féministe et socialiste britannique. Militante athée et défenseuse des droits des femmes, elle contribua à intégrer les questions de genre dans les débats du mouvement ouvrier.

¹¹⁶⁰ K. Marx, « Lettre à Ludwig Kugelmann 12 Décembre 1868 », in *Lettres à Kugelmann*, Paris, Editions Sociales, 1971, p.116 : « Dites à votre chère femme que je ne l'ai jamais 'soupçonnée' d'être sous les ordres de la générale Geck. Ma demande n'était qu'une simple plaisanterie. Au reste, les dames ne peuvent se plaindre de l'« internationale » qui a élu une dame, *Madame Law* au *Conseil Général*. Plaisanterie à part, **le dernier congrès de l'American Labor Union marque un très grand progrès, en ce sens notamment que les travailleuses y ont été traitées sur un pied d'égalité absolue, tandis qu'à ce point de vue on peut reprocher aux Anglais et plus encore aux galants Français une grande étroitesse d'esprit. Quiconque sait un peu d'histoire n'ignore pas que de grands bouleversements sociaux sont impossibles sans le ferment féminin. Le progrès social se mesure exactement à la position sociale du beau sexe [...]** ».

¹¹⁶¹ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 542.

vie industrielle leur a permis de conquérir, du moins en partie, l'espace public. Le lien plus immédiat avec la classe laborieuse a donné aux personnes appartenant à ce genre un peu plus de pouvoir pour décider de la direction de leur histoire privée et publique¹¹⁶².

Cela montre que Marx n'est pas un penseur romantique ou nostalgique, même s'il est un critique des rapports sociaux établis dans la modernité. Cette critique n'est pas conservatrice mais révolutionnaire, comme le montre la comparaison qu'il établit entre la condition des femmes et des enfants à celle de l'esclavage : « Même la composition du travailleur collectif par individus de deux sexes et de tout âge, cette source de corruption et d'esclavage sous le règne capitaliste, porte en soi les germes d'une nouvelle évolution sociale. Dans l'histoire, comme dans la nature, la pourriture est le laboratoire de la vie »¹¹⁶³. La solution à ce problème, selon l'auteur, n'est pas le retrait de l'autonomie de ces personnes ; au contraire, ce qu'il faudrait faire, entre autres choses, c'est organiser une lutte pour la limitation de la journée de travail et la prohibition du travail infantile. En outre, le rôle des femmes dans les processus d'émancipation a été souligné par Marx comme étant d'une importance capitale dans l'histoire de l'humanité. On trouve des déclarations de ce type dans son analyse de la Commune de Paris¹¹⁶⁴ ; dans sa correspondance, nous trouvons des déclarations encore plus catégorique sur le statut des femmes en tant que sujets historiques, à l'instar de celle-ci : « Quiconque sait un peu d'histoire n'ignore pas que de grands bouleversements sociaux sont impossibles sans le ferment féminin »¹¹⁶⁵.

C) La destruction du travail reproductif et la crise de la famille moderne

Contrairement à ce qu'affirme la féministe Silvia Federici, Marx a aussi analysé l'autre face du phénomène de l'inclusion des femmes et des enfants dans le monde du travail, à savoir les conséquences pour la *sphère reproductrice* de la force de travail¹¹⁶⁶. Cette question était de

¹¹⁶² L'intellectuelle britannique Sheila McGregor soutient cette thèse en se basant sur l'évolution historique de la révolution industrielle jusqu'à aujourd'hui. Elle déclare : « L'indépendance économique se répercute sur la confiance personnelle ». S. McGregor, « Marx Rediscovered », in *International socialism*, 146, Spring 2015. Pour un développement plus large, Voy. S. McGregor, « Rape, Pornography and Capitalism », in *International Socialism*, 45, Winter 1989.

¹¹⁶³ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 542-3.

¹¹⁶⁴ K. Marx, *La guerre civile en France*, op. cit., p. 188 : « Les cocottes avaient retrouvé la senteur de leurs protecteurs - les gardiens en fuite de la famille, de la religion et, par-dessus tout, de la propriété. À leur place, les vraies femmes de Paris avaient reparu au grand jour, héroïques, nobles et dévouées comme les femmes de l'Antiquité ».

¹¹⁶⁵ K. Marx, « Lettre à Ludwig Kugelmann, 12 Décembre 1868 », in *Lettres à Kugelmann*, op. cit., p. 116

¹¹⁶⁶ S. Federici, *Révolution en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013, p. 156: « Étonnamment, compte tenu de sa sophistication théorique, Marx a ignoré l'existence du travail reproductif des femmes ».

la plus grande importance pour le penseur allemand, comme l'a bien souligné Lukács : « Marx a fait de la production et de la reproduction de la vie humaine un problème central »¹¹⁶⁷. Marx a rapporté divers malheurs qui se produisaient dans la famille ouvrière à partir de ce changement dans le secteur productif du capital. L'auteur a averti que l'industrie capitaliste s'était accaparée le temps de récréation ludique des enfants et du travail domestique « dans des limites morales », pour les placer sous sa maîtrise¹¹⁶⁸. Ce vol de temps a provoqué une série de perturbations familiales analysées par Marx. Par exemple, face à l'impossibilité de pouvoir s'occuper de leurs enfants de façon convenable, plusieurs familles ouvrières se sont mises à administrer des opioïdes (« *Godfrey's Cordial* ») à leurs enfants pour les calmer¹¹⁶⁹. Les médecins ont ainsi commencé à s'alerter du fait que la mortalité infantile avait augmenté d'une manière exponentielle dans les districts industriels, ruinant la reproduction elle-même de la classe travailleuse¹¹⁷⁰. En outre, l'auteur analyse le traitement extrêmement violent que le système de protection sociale appliquait aux familles ouvrières à l'époque de la première révolution industrielle, en interdisant aux personnes assistées par les paroisses de mettre leurs enfants à l'école. Il s'agissait de limiter drastiquement l'accès à l'éducation de la classe ouvrière¹¹⁷¹. En

¹¹⁶⁷ G. Lukács, *Sur l'ontologie de l'être social : les principes ontologiques fondamentaux de Marx*, p. 11, Version traduite et mise [En ligne] le 15 novembre 2021 par Jean-Pierre Morbois sur <http://amisgeorglukacs.org/2021/11/publication-des-principes-ontologiques-fondamentaux-de-marx.html> (consulte le 21 janvier 2024).

¹¹⁶⁸ K. Marx, *Le capital* (4^{ème} édition), *op. cit.*, p. 384-5: « Les premiers mots de l'emploi capitaliste de la machinerie furent donc pour le travail des femmes et des enfants! Ce puissant moyen de remplacement du travail et des travailleurs se transforma ainsi aussitôt en un moyen d'augmenter le nombre des salariés par l'embrigadement de tous les membres de la famille ouvrière sous la dépendance immédiate du capital, sans distinction de sexe ni d'âge. Non seulement le raval forcé pour le capitaliste usurpa la place des jeux d'enfants, mais il prit Aussi celle du travail fait librement, dans des limites morales', dans la sphère domestique pour la famille elle-même ».

¹¹⁶⁹ K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 489: « Le docteur Edward Smith, pendant la crise cotonnière qui accompagna la guerre civile américaine, fut envoyé par le gouvernement anglais dans le Lancashire, le Cheshire etc., pour faire un rapport sur l'état de santé des travailleurs. On lit dans ce rapport : « Au point de vue hygiénique, et abstraction faite de la délivrance de l'ouvrier de l'atmosphère de la fabrique, la crise présente divers avantages. Les femmes des ouvriers ont maintenant assez de loisir pour pouvoir offrir le sein à leurs nourrissons au lieu de les empoisonner avec le cordial de Godfrey. Elles ont aussi trouvé le temps d'apprendre à faire la Cuisine ».

¹¹⁷⁰ K. Marx, *Le capital* (4^{ème} édition), *op. cit.*, p. 388: « Comme l'a démontré une enquête médicale officielle de 1861, si l'on fait abstraction de facteurs purement locaux ces chiffres de mortalité élevés sont principalement dus à l'activité des mères en dehors du foyer, et à la négligence et aux mauvais traitements qui en résultent, parmi lesquels une nourriture inadaptée, le manque de nourriture, une alimentation à base d'opiacés, etc., auxquels s'ajoute la désaffection contre nature des mères à l'égard de leurs enfants, qui les amène à les priver intentionnellement de nourriture et à les faire mourir de faim, voire à les empoisonner ».

¹¹⁷¹ K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 535 : « Pour juger combien la grande industrie, arrivée à un certain développement, est susceptible, par le bouleversement qu'elle produit dans le matériel de la production et dans les rapports sociaux qui en découlent, de bouleverser également les têtes, il suffit de [...] citer ce fait que, dans certaines parties de l'Angleterre, il est encore défendu à des parents pauvres de faire instruire leurs enfants sous peine d'être exposés à mourir de faim. Il est d'usage, par exemple, dans le Somersetshire, ainsi que le rapporte M. Snell, que toute personne qui réclame des secours de la paroisse doive retirer ses enfants de 1 école. M. Wollaston, pasteur à Feltham, cite des cas où tout secours a été refusé à certaines familles parce qu'elles faisaient instruire leurs enfants ! ».

résumé, Marx a identifié plusieurs problèmes découlant de l'élimination du travail familial ou du « travail reproductif », qui, en termes économiques, était un facteur d'enrichissement de la main-d'œuvre elle-même, et qui est devenu un outil pour le capital à partir de cette époque. Comme le dit Marx : « On voit comment le capital en vue de son propre accroissement avait usurpé le travail que nécessite la consommation de la famille »¹¹⁷².

À partir de ces éléments, il est possible d'affirmer que même si le penseur n'a pas développé une théorie large et profonde de l'importance du travail domestique pour la reproduction sociale, cela n'est pas dû au fait qu'il « a ignoré » l'existence de ce travail. Il en avait parfaitement conscience, comme nous venons de le montrer. Mais il a d'abord et avant tout mis en avant le problème qui lui semblait le plus préoccupant de son époque, et qui était précisément la diminution de ce travail reproductif et ses conséquences pour le développement humain. Ce n'est qu'à partir de la fin du XIXe siècle, devant cet état des lieux préoccupant pour la reproduction de la classe travailleuse, que les politiques salariales ont commencé à être mises en place pour que les femmes travailleuses reviennent dans leurs foyers¹¹⁷³.

Au temps de Marx, cela ressemblait davantage à une espèce de crise de la famille, que l'auteur voyait comme une difficulté de plus au maintien de ce « métabolisme social » contradictoire qu'est le capital. La famille bourgeoise, qui est une forme d'organisation nécessaire à la reproduction du système capitaliste, en raison de son rôle de transmission des valeurs et de la propriété¹¹⁷⁴, se trouvait en crise profonde au sein du prolétariat. Cette crise de

¹¹⁷² *Ibid.*, p. 488.

¹¹⁷³ Sur ce sujet, Voy. J.B. Foster et B. Clark, *le pillage de la nature*, Paris : Éditions Critiques, 2022, p. 104 : « Ce pillage de la santé des travailleurs hommes et femmes au sein du lieu de travail se transpose naturellement dans le domaine du foyer et de la reproduction sociale de la force de travail. Du temps de Marx, les exigences imposées aux travailleurs dans l'industrie tendaient à annihiler le peu de temps qu'il restait pour la reproduction de la force de travail. Mais à la fin du XIXe siècle, le capital avait au moins formellement créé des sphères distinctes, aliénées, de la femme au foyer et du soutien de famille – établissant fermement les domaines du travail domestique et du travail rémunéré en dehors du domicile – altérant par-là les conditions dans les deux sphères ».

¹¹⁷⁴ « Au XVIIIe siècle, l'idée de famille fut dissoute par les attaques des philosophes parce que, dans les sphères supérieures de la société civilisée, la famille réelle était déjà en train de se dissoudre. Ce qui était dissous, c'était le lien interne de la famille, les différentes composantes de l'idée de famille, par exemple l'obéissance, la piété, la Fidélité conjugale, etc. Mais le corps réel de la famille, les conditions de propriété, l'attitude d'exclusion à l'égard d'autres familles, la cohabitation forcée, les rapports créés par le seul fait de l'existence des enfants, par la construction des villes modernes, ou par la formation du capital, etc., continuèrent à subsister - bien qu'altérés à maints égards - parce que l'existence de la famille est rendue nécessaire par les liens qui l'attachent au mode de production, indépendant de la volonté de la société bourgeoise » K. Marx, *L'idéologie allemande (1845-46)*, *op. cit.*, p.172-3. Plus explicitement, Istvan Meszáros s'exprime sur la même question: « L'aspect le plus important de la famille dans le maintien de la domination du capital sur la société est la perpétuation - et l'internalisation - du système de valeurs profondément injustes, qui ne permet pas de remettre en cause l'autorité du capital, qui détermine ce qui peut être considéré comme une ligne de conduite acceptable pour les individus qui souhaitent être acceptés comme normaux, plutôt que d'être disqualifiés pour « comportement non conforme ». I. Meszáros, *Beyond Capital*, *op. cit.*, p. 190.

la famille avait été suscité par le mode de production capitaliste lui-même, étant donné que c'est la décomposition de la base économique de la famille dans les sociétés prémodernes qui avait supprimé la force de cohésion de la famille et avait transformé le pouvoir paternel en un outil permettant d'abuser constamment des femmes et des enfants¹¹⁷⁵. Cependant, de par sa conception processuelle de l'histoire, Marx croyait que cette crise de la famille pourrait aussi contribuer au processus d'émancipation humaine d'une manière générale, car, en donnant aux femmes et aux jeunes davantage d'autonomie et d'importance dans la vie publique, et en problématisant le patriarcat, la grande industrie ouvrait une possibilité à la constitution d'une nouvelle structure familiale et de nouveaux rapports entre les sexes.

Si terrible et si dégoûtante que paraisse dans le milieu actuel la dissolution des anciens liens de famille, **la grande industrie, grâce au rôle décisif qu'elle assigne aux femmes et aux enfants, en dehors du cercle domestique, dans des procès de production socialement organisés, n'en crée pas moins la nouvelle base économique sur laquelle s'élèvera une forme supérieure de la famille et des relations entre les sexes.** Il est aussi absurde de considérer comme absolu et définitif le mode germano-chrétien la famille que ses modes oriental, grec et romain, [...]. Même la composition du travailleur collectif par des individus de deux sexes et de tout âge, cette source de corruption et d'esclavage sous le règne capitaliste, porte en soi les germes d'une nouvelle évolution sociale. Dans l'histoire, comme dans la nature, la pourriture est le laboratoire de la vie¹¹⁷⁶.

Il est vrai que Marx n'envisageait guère la possibilité d'une reconstitution familiale au sein d'une nouvelle structure dans le capitalisme, réalisée par le travail industriel lui-même, comme le montre Silvia Federici¹¹⁷⁷. Marx fait plutôt référence à un autre aspect de l'émancipation humaine, qui est à la fois une finalité de ce processus plus global et un moyen important pour atteindre la liberté. Il nous faut donc creuser davantage quelques pistes laissées par Marx afin de comprendre quelle était sa pensée concernant cette « forme supérieure de la famille et des relations entre les sexes », selon sa propre expression.

¹¹⁷⁵ K. Marx, *Le capital* (4ème édition), op. cit., p. 471: « Cependant, ce n'est pas l'abus du pouvoir parental qui a créé l'exploitation directe ou indirecte par le capital de forces de travail encore trop jeunes, mais à l'inverse le mode d'exploitation capitaliste qui a fait du pouvoir parental, en abolissant la base économique qui lui correspondait, un abus de pouvoir ».

¹¹⁷⁶ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 542-3.

¹¹⁷⁷ S. Federici, *Le capitalisme patriarcal*, Paris, La Fabrique, 2019, p. 27-9 : « Mon argument central ici est que si Marx a laissé la question du genre non théorisée, c'est notamment parce que l'« émancipation des femmes » avait une importance secondaire dans son travail politique ; par ailleurs, Marx naturalisait le travail domestique et, de même que l'ensemble du mouvement socialiste européen, il idéalisait le travail industriel, qui était considéré comme la forme normative de la production sociale et un niveleur potentiel des inégalités sociales. Il croyait ainsi qu'avec le temps, les distinctions fondées sur le genre et l'âge se dissiperaient [...] ». Nous pensons également que Federici manque de respect intellectuel envers le travail de Heather Brown en utilisant un extrait de son livre *Marx on gender and the Family*, dans lequel l'écrivaine américaine parle de l'opinion d'une autre autrice, Martha Gimenez, qui adopte la position suivante il « n'avait pas grand-chose à dire sur le genre et la famille ». Or, si Brown pensait ainsi, elle n'aurait pas écrit un livre de plus de deux cents pages sur ce même sujet.

D) La transformation de la famille et des relations entre les hommes et les femmes

Commençons par dire que si Marx considérait l'exploitation du travail comme le point archimédien de sa théorie sociale, il ne considérait pas que les contradictions de la vie moderne se limitaient à cette sphère¹¹⁷⁸. Dans un essai important sur ce sujet, il reconnaît que cette qualité analytique est également présente dans la critique sociale française qui est porteuse d'un esprit capable de contester plusieurs facettes de la vie sociale, y compris celle de la sphère privée¹¹⁷⁹. Dans la discussion sur la relation entre les sexes masculin et féminin, l'œuvre de Fourier a beaucoup inspiré l'auteur allemand, qui a intégré la conception selon laquelle la relation entre les hommes et les femmes est la question clé permettant une appréciation du niveau culturel d'une civilisation humaine donnée¹¹⁸⁰. Dans ce sens, Marx a publié un texte commentant les notes de *Jacques Peuchet* (1758-1830) – avocat et statisticien français ayant occupé le poste de chef des archives de police sous la Restauration – sur les causes du suicide¹¹⁸¹. Dans ce texte, il commente des cas particuliers de suicides rapportés par Peuchet, y soulignant l'oppression des femmes. S'écartant d'un point de vue psychologue sur cette question, Marx accompagne Peuchet dans son diagnostic selon lequel le suicide est un symptôme social caractéristique d'une société en compétition incessante¹¹⁸². En ce qui concerne plus particulièrement les cas de suicides féminins, Marx estime que ces femmes ont été victimes de ce que nous appellerions

¹¹⁷⁸ En fait, Marx estime qu'il s'agit de la position la plus bourgeoise qui puisse exister, celle des philanthropes, qui croient qu'il suffit de donner de l'argent pour mettre fin aux problèmes du monde.

¹¹⁷⁹ K. Marx, *Du Suicide : suivi de l'emprisonnement de Lady Bulwer-Lytton*, Orange, éditions le Retrait, 2018, p. 29 : « La critique française de la société possède, en partie du moins, le grand avantage d'avoir révélé les aspects contradictoires et dénaturés de la vie moderne non pas seulement dans les conditions de classes particulières, mais dans toutes les sphères et manifestations du commerce humain d'aujourd'hui ».

¹¹⁸⁰ Dans l'œuvre de l'auteur allemand, il est question de la transformation du naturel en social, ou de la création d'un nouveau monde par l'humanité, puisque la relation entre le sexe masculin et le sexe féminin serait la relation la plus nécessaire à la survie de l'espèce, et donc la plus naturelle : « Le rapport immédiat, naturel et nécessaire de l'être humain avec l'être humain est le rapport de l'homme avec la femme. Dans ce rapport générique naturel, le rapport de l'être humain avec la nature est immédiatement son rapport avec l'être humain, de même que le rapport avec l'être humain est immédiatement son rapport avec la nature, sa détermination naturelle propre. Dans ce rapport apparaît ainsi de façon sensible, réduite à un fait intuitionnable, la mesure selon laquelle l'essence humaine est devenue la nature pour l'être humain, ou bien la mesure selon laquelle la nature est devenue l'essence humaine de l'être humain. A partir de ce rapport, on peut donc juger de l'ensemble du degré de culture de l'être humain. A partir du caractère de ce rapport suit la mesure selon laquelle l'être humain est devenu pour lui-même et s'est lui-même saisi en tant qu'être générique, en tant qu'être humain ; le rapport de l'homme avec la femme est le rapport le plus naturel de l'être humain avec l'être humain. En lui se montre donc dans quelle mesure la conduite naturelle de l'être humain est devenue humaine, ou bien dans quelle mesure l'essence humaine est devenue pour lui une essence naturelle, dans quelle mesure sa nature humaine est devenue pour lui la nature ». K. Marx, *Manuscripts economico-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 144-5.

¹¹⁸¹ Pour une version complète de ce texte, Voy. *Marx on Suicide*, Evanston, Northwestern University Press, 1999, p.103-47.

¹¹⁸² K. Marx, *Du Suicide : suivi de l'emprisonnement de Lady Bulwer-Lytton*, op. cit., p. 39 : « le suicide n'est qu'un des mille et un symptômes de cette lutte sociale, toujours flagrante, dont tant de combattants se retirent parce qu'ils sont las de compter parmi les victimes, et parce qu'ils se révoltent contre la pensée de prendre un grade au milieu des bourreaux ».

aujourd'hui le patriarcat, qui était principalement garanti par la manière dont le droit civil instituait le mariage, en donnant énormément de pouvoirs aux hommes et pratiquement aucun aux femmes, les condamnant ainsi à l'esclavage :

La malheureuse femme était condamnée à l'esclavage le plus insupportable et cet esclavage, M. de M... l'exerça uniquement en se fondant sur le Code civil et sur le droit de propriété, sur un état social qui rend l'amour indépendant des libres sentiments des amants et permet à l'époux jaloux de mettre sous clef sa femme comme à l'avare de cadenasser son coffre-fort, car elle constitue seulement une partie de son inventaire¹¹⁸³.

Marx semble ainsi considérer qu'il existe une relative autonomie entre la tyrannie patriarcale et les rapports de classe, ou plutôt, que l'oppression féminine ne se réduit pas à l'oppression des femmes travailleuses. Il condamne radicalement le degré de civilisation atteint par la société qui structure les rapports entre homme et femme comme un antagonisme où les hommes subjuguent leur épouse et leurs enfants. Pour le projet marxien de société émancipée, la bannière de la libération de la classe ouvrière ne suffit pas pour que la liberté soit établie.

Cela devient encore plus clair si l'on prend en compte le Programme du Parti ouvrier français de 1880, dont Marx a rédigé seul la partie théorique sur la société communiste et pour lequel il a collaboré avec Jules Guesde et Paul Lafargue afin de formuler les revendications pratiques immédiates. Dans ce document, nous ne trouvons pas seulement une certaine sensibilité à propos de la question du genre et de la famille ; une extrême importance lui est reconnue pour que se réalise la liberté humaine dans son sens le plus complet. Dans sa vision dialectique du progrès humain, Marx considérait que l'organisation politique en vue de la réalisation de réformes pratiques servirait de levier au mouvement révolutionnaire des travailleurs. Par conséquent, l'une des tâches les plus importantes du mouvement communiste était de mobiliser les femmes pour qu'elles affrontent le capital en quête de droits¹¹⁸⁴. Ainsi la question de l'oppression féminine était-elle bien présente dès le premier point du programme de ces réformes, à partir de la discussion sur le Code napoléonien, assimilant le rapport entre mari et femme au rapport entre capitaliste et ouvrier¹¹⁸⁵. De plus, les rédacteur du programme n'ont pas hésité pas à exiger l'égalité salariale entre travailleurs des deux sexes¹¹⁸⁶.

¹¹⁸³ *Ibid.*, p.40.

¹¹⁸⁴ H. Brown, *Marx on gender and the family: a critical study*, Chicago, Haymarket Books, 2013, p. 130 : « Marx voyait ces réformes comme une opportunité de créer les conditions d'un mouvement ouvrier fort ».

¹¹⁸⁵ Programme du Parti Ouvrier Français, in *œuvres complètes*, tome I – Économie, *op. cit.*, p. 1735 : « 1. Abolition de toutes les lois sur la presse, les réunions et les associations et surtout la loi contre l'Association internationale des travailleurs. Suppression du livret, cette mise en carte de la classe ouvrière, et de tous les articles du Code établissant l'infériorité de la femme vis-à-vis de l'homme ».

¹¹⁸⁶ *Ibid.*, *idem.* : « 5. Égalité de salaire à travail égal pour les travailleurs des deux sexes ».

Dans le même ordre d'idées, le programme aborde des enjeux familiaux importants, notamment les droits de l'enfant, tels que l'interdiction du travail des enfants de moins de 14 ans, la réduction du temps de travail des adolescents et le contrôle du travail des apprentis afin de les protéger¹¹⁸⁷. En outre, le parti fondé en France visait à réduire la charge sociale imposée aux femmes pour l'entretien de la famille, en établissant des droits comme la responsabilité sociale (de l'État) pour l'enseignement et la prise en charge des personnes âgées et des personnes handicapées¹¹⁸⁸. Comme l'observe fort bien Heather A. Brown, l'affirmation de ces demandes sur le territoire français démontre clairement l'importance qu'avaient la mobilisation et l'émancipation des femmes dans la théorie et dans la pratique politique de Marx, étant donné qu'une grande partie du mouvement des travailleurs était plutôt sexiste à cette époque-là¹¹⁸⁹. Cela devient encore plus clair si l'on prend en compte sa vision du projet communiste telle qu'elle est exposée dans ce programme politique, qui porte son empreinte dès sa première ligne : « Considérant que l'émancipation de la classe productive est celle de tous les êtres humains sans distinction de sexe, ni de race, [...] »¹¹⁹⁰.

En résumé, Marx était attentif aux transformations que la société moderne entraînait dans la vie familiale et dans les rapports entre les sexes masculin et féminin. Cela s'explique du fait que sa perspective théorique n'avait pas seulement en vue de comprendre comment un capitaliste parvenait à s'enrichir à partir de la production d'une marchandise dans la fabrique, mais plutôt de comprendre l'existence humaine dans son époque historique d'une manière élargie, comme un « métabolisme social ». C'est pourquoi il s'est penché attentivement sur plusieurs rapports concernant la santé des familles travailleuses, ainsi que les histoires personnelles de femmes qui ne font pas partie de cette classe, pour prendre position sur les transformations sociales qui avaient eu lieu dans ce domaine. Il est indéniable qu'il a été un penseur politique qui s'est opposé à ce que nous appelons aujourd'hui le patriarcat dans plusieurs de ses écrits. Sa perspective radicalement libertaire exigeait qu'il en soit ainsi, et c'est

¹¹⁸⁷ *Ibid.*, *Idem* : « 1. Repos d'un jour par semaine ou interdiction légale pour les employeurs de faire travailler plus de six jours sur sept. Réduction légale de la journée de travail à huit heures pour les adultes. Interdiction du travail des enfants dans les ateliers privés au-dessous de quatorze ans, et de quatorze à dix-huit ans, réduction de la journée de travail à six heures. 2. Surveillance protectrice des apprentis par les corporations ouvrières ».

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, *Idem* : « 6. Instruction scientifique et professionnelle de tous les enfants mis pour leur entretien à la charge de la société représentée par l'État ou la commune. 7. Mise à la charge de la société des vieillards et des invalides au travail ».

¹¹⁸⁹ H. Brown, *Marx on gender and the family: a critical study*, *op. cit.*, p. 131: « Ces mesures sont d'autant plus impressionnantes compte tenu de la politique relativement sexiste de la France de l'époque, qui incluait les socialistes. Un certain nombre de socialistes français ont été influencés par le Proudhonisme, qui était profondément sexiste ».

¹¹⁹⁰ K. Marx, *Considérants du programme du parti ouvrier français (1880)* in *œuvres complètes*, tome I – Économie, *op. cit.*, p. 1537.

à partir de ces analyses qu'il a pu envisager la création d'une forme supérieure de famille et de rapports entre les deux sexes. Le programme du Parti ouvrier français laisse entrevoir cette transformation en affirmant que la charge sociale de la garde et de l'éducation des enfants ne devrait pas incomber uniquement aux femmes, ni à la famille privatisée en général, mais qu'elle devrait être une tâche de toute la société. Cela permettrait d'éliminer ce que nous appelons aujourd'hui la double journée de travail des femmes et qui est l'un des principaux facteurs matériels d'inégalité entre les hommes et les femmes de notre temps. Ce n'est qu'ainsi qu'une société pourra supprimer toutes les distinctions sociales, comme l'enseignent aujourd'hui les mouvements pour l'égalité de genre. Autrement dit : *il n'y a pas de société sans classe si l'oppression familiale et de genre persiste.*

II. La coopération internationale des peuples : contre le racisme et le colonialisme

S'il y a quelque chose qui fait consensus parmi les diverses analyses de l'œuvre marxienne, c'est qu'elle revêt une pertinence politique de première importance. Il est probable que Marx occupe la place d'auteur le plus lu de l'histoire dans le domaine des sciences sociales, le *Manifeste Communiste* étant l'une des quatre œuvres les plus vendues de l'histoire, selon l'État allemand¹¹⁹¹. Cette importance incontestable explique également, selon nous, pourquoi sa pensée est rejetée par des courants politiques et idéologiques très divers, souvent en raison de son impact révolutionnaire et de sa remise en question des structures établies. Pour ce qui est du thème qui nous intéresse à présent – l'internationalisme de Marx –, une critique assez fréquente a été adressée à son œuvre dans les cinquante dernières années : son universalisme ferait partie des grands récits eurocentriques, typiques des Lumières, qui observaient le monde à partir des valeurs de la société bourgeoise européenne naissante et qui étaient donc incapables de raisonner sur toute question liée à la race¹¹⁹², aux ethnies et aux problématiques nationales¹¹⁹³. Cette évaluation de l'œuvre marxienne a eu une grande répercussion à partir de

¹¹⁹¹ Voy. <https://www.deutschland.de/en/topic/knowledge/200-years-of-karl-marx-seven-facts>.

¹¹⁹² Bien que le concept de races humaines différentes soit une contre-vérité biologique, nous suivons l'interprétation de l'actuel ministre brésilien des droits de l'homme et professeur de droit, Silvio de Almeida, qui affirme que ce concept est valable pour interpréter une relation sociale forgée dans l'histoire coloniale moderne. Voy. S. Almeida, *Racismo Estrutural*, São Paulo, Pólen, 2019.

¹¹⁹³ K. Anderson, « Capital et classe, mais pas seulement », in *Marx politique*, Paris, La Dispute, 2015, p. 104 : « Marx a examiné le rapport entre la race, l'ethnicité, le nationalisme et la révolution dans un autre ensemble d'écrits qui couvrent une quarantaine d'années et traitent plus particulièrement de la Pologne, des États-Unis pendant la guerre de Sécession et de l'Irlande. Ces textes démentent le préjugé selon lequel la conceptualité marxienne constituerait un 'grand récit' totalisant et subsumant la particularité de la race, de l'ethnicité et de la nation ».

l'œuvre *L'orientalisme*, du critique littéraire palestinien Edward Saïd, publiée pour la première fois en 1978. Selon cet auteur, Marx serait un typique orientaliste, puisqu'il estimait, dans son analyse des effets du colonialisme britannique en Inde, que l'intervention anglaise était nécessaire pour rendre possible l'avènement d'une révolution sociale en Asie. L'analyse marxienne de ce rapport colonial serait aussi typiquement romantique, envisageant le monde à partir du mouvement de destruction et de rédemption. En ce sens, Marx croyait que la destruction de la société orientale était nécessaire à la rédemption mondiale. C'est pourquoi le jugement historique porté par Saïd place Marx comme l'un des penseurs du XIXe siècle ayant fait abstraction des particularités individuelles et de la souffrance des populations orientales quand le sujet était les grandes transformations humaines promues par l'industrie moderne. Car, pour eux, le progrès aurait eu plus de valeur que la vie humaine¹¹⁹⁴.

A) L'évolution de la pensée de Marx sur les relations coloniales

L'indignation d'Edward Saïd était fondée. La conception des relations coloniales dans certains de écrits de Marx est problématique¹¹⁹⁵. C'est pourquoi nous devons élucider sa perspective internationaliste en mouvement, démontrant qu'il y a eu un processus de rupture d'avec une certaine vision du processus colonisateur en vigueur dans la décennie 1850.

Il ne fait aucun doute que Marx a endossé une conception fataliste du processus colonisateur dans ses premiers écrits sur la question internationale. Elle est clairement perceptible dans le texte examiné par Saïd sur la colonisation britannique en Inde, mais elle s'est manifestée de façon emblématique dans le *Manifeste Communiste*, où l'auteur fait cet éloge célèbre du rôle révolutionnaire de la bourgeoisie :

Par la suite du perfectionnement rapide de tous les instruments de production et grâce à l'amélioration incessante des communications, **la bourgeoisie précipite dans la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares**. Le bas prix de ses marchandises est la grosse artillerie avec laquelle elle démolit toutes les murailles de Chine et obtient la capitulation des barbares les plus opiniâtement xénophobes. Elle contraint toutes les

¹¹⁹⁴ E. Saïd, *L'orientalisme : L'orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p.180 : « Nous sommes immédiatement ramenés à comprendre que les orientalistes, comme beaucoup d'autres penseurs du début du XIXe siècle, conçoivent l'humanité soit en termes de vastes collectivités, soit en généralités abstraites. Les orientalistes ne s'intéressent pas aux individus, ils ne sont pas capables d'en parler [...] Marx ne fait pas exception. Il est plus facile pour lui d'utiliser l'Orient collectif pour illustrer une théorie que des identités humaines existentielles. Car, entre l'Orient et l'Occident, comme par enchantement, seule importe, ou existe, la vaste collectivité anonyme ».

¹¹⁹⁵ K. Marx, « La domination britannique en Inde », in *Le colonialisme*, Paris, Éditions Critiques, 2018, p. 176-7 : « Il est vrai que l'Angleterre, en provoquant une révolution sociale en Hindoustan, était guidée par les intérêts les plus abjects et agissait d'une façon stupide pour atteindre ses buts. Mais la question n'est pas là. Il s'agit de savoir si l'humanité peut accomplir sa destinée sans une révolution fondamentale dans l'état social de l'Asie ? Sinon, quels que fussent les crimes de l'Angleterre, elle fut un instrument inconscient de l'histoire en provoquant cette révolution ».

nations, sous peine de courir à leur perte, à adopter le mode de production bourgeois ; **elle les contraint d'importer chez elles ce qui s'appelle la civilisation**, autrement dit : elle en fait des nations de bourgeois. En un mot, elle crée un monde à son image¹¹⁹⁶.

Il convient néanmoins de souligner que Marx n'y fait pas l'apologie de la violence coloniale ; ce qu'il met en relief, c'est la force de production industrielle, *le pouvoir social de la marchandise*. Marx n'adhère pas à la thèse de la mission civilisatrice, comme il est possible de le constater à partir de l'usage ironique du terme « civilisation »¹¹⁹⁷. Dès cette époque, il était bien conscient du fait que l'avancée capitaliste se faisait par le biais de l'expansion de la misère des classes travailleuses.

Toutefois, l'usage du terme *barbare* indique clairement qu'il y a un problème colonial dans ce moment de l'œuvre de Marx. Selon Kevin Anderson, l'emploi de ce terme peut s'expliquer à partir de la conception de l'auteur selon laquelle les sociétés asiatiques étaient structurées par le « despotisme asiatique » qui dominait les communautés rurales auto-suffisantes et empêchait un développement plus dynamique de l'ensemble de ces sociétés¹¹⁹⁸. À cette étape de sa trajectoire, notre auteur considérait que ce pôle dynamique de l'histoire mondiale ne se trouvait que dans l'Europe moderne occidentale, seule « civilisation » capable de perfectionner rapidement ses moyens de production et de communication. Les peuples appartenant aux territoires orientaux « stagnants »¹¹⁹⁹ n'étaient donc pas en mesure de lutter contre ce pouvoir irrésistible de la marchandise capitaliste. Selon les tendances du développement du capitalisme, ils seraient irrémédiablement soumis par les États modernes occidentaux et entraînés vers le marché mondial. Comme l'a souligné Edward Saïd, Marx n'entrevoit aucune alternative à ce destin, « même si ses sentiments d'humanité, sa sympathie

¹¹⁹⁶ K. Marx, *Manifeste Communiste* (1848) in œuvres complètes, tome I – Économie, *op. cit.*, p. 165.

¹¹⁹⁷ D'autre part, selon Thierry Drapeau, le soutien à la colonisation n'était pas rare dans le mouvement ouvrier européen. En France, certains dirigeants politiques comme Proudhon, Louis Blanc et Pierre Leroux ont soutenu la colonisation pour essayer de résoudre la « question sociale » à l'intérieur du pays et d'exporter le socialisme à l'étranger. T. Drapeau, « The Roots of Karl Marx's Anti-Colonialism », in *Jacobin*, 2019. Disponible en ligne : <https://jacobin.com/2019/01/karl-marx-anti-colonialism-ernest-jones> (Consulté le 01/12/2023).

¹¹⁹⁸ K. Anderson, *Marx aux antipodes : nations, ethnicité et sociétés non-occidentales*, Paris, Editions Syllepse, 2015, p. 45 : « Marx soutient que le 'système villageois' indien, économiquement autarcique, s'est maintenu, depuis 'les temps les plus anciens', sans subir de changement majeur malgré les conquêtes multiples et les changements de souverains ».

¹¹⁹⁹ K. Marx, « La domination britannique aux Indes », in *Le colonialisme*, *op. cit.*, p. 176 : « Or, aussi triste qu'il soit du point de vue des sentiments humains de voir ces myriades d'organisation sociales patriarcales, inoffensives et laborieuses se dissoudre, se désagréger en éléments constitutifs et être réduites à la détresse [...] nous ne devons pas oublier que **ces communautés villageoises idylliques, malgré leur aspect inoffensif, ont toujours été une fondation solide du despotisme oriental**, qu'elles renfermaient la raison humaine dans un cadre extrêmement étroit, en en faisant un instrument docile de la superstition et l'esclave des règles admises, en la dépouillant de toute grandeur et de toute force historique. [...] Nous ne devons pas oublier que **cette vie végétative, stagnante, indigne, que ce genre d'existence passif déchaînait d'autre part, par contre-coup, des forces de destruction aveugles et sauvages** [...] qu'elles soumettaient l'homme aux circonstances extérieures au lieu d'en faire le roi des circonstances [...] ».

pour la misère du peuple sont clairement engagés »¹²⁰⁰. L'internationalisme prôné par l'auteur allemand ne pouvait se produire alors qu'à partir d'une union des peuples ébauchée par une révolution rendue possible uniquement sur le sol européen, sous la houlette des travailleurs de cette industrie dynamique consolidée par la bourgeoisie.

Ce que Saïd n'a pas vu, toutefois, c'est que la conception marxienne des rapports sociaux a commencé à changer à partir de l'année de publication de l'article qu'il a exploré, 1853. Cette transformation s'est principalement produite à partir de l'insertion de Marx dans le mouvement chartiste et, surtout, grâce à l'influence d'un poète et politicien allemand qui serrait les rangs des chartistes, *Ernest Jones* (1819 – 1869)¹²⁰¹. Marx est arrivé à Londres en 1849, tout de suite après l'échec du processus révolutionnaire allemand, ébauché un an auparavant. À ce moment-là, le mouvement chartiste venait aussi de subir une défaite et se trouvait en phase de réorganisation. Jones lui-même avait été arrêté un an plus tôt pour un discours dans lequel il avait manifesté son soutien à l'émancipation de l'Irlande. Dès sa sortie de prison, en 1851, il était devenu « le plus important leader » révolutionnaire chartiste¹²⁰², instiguant le militantisme à travers son journal nouvellement créé *Notes to the People*. Jones avait inauguré ce journal avec la publication d'un poème qui deviendra le plus connu de son œuvre : « *The New World. A Democratic Poem* ». Ce poème était l'expression de sa vision politique, qui s'appuyait surtout sur une vision critique de l'Empire britannique¹²⁰³, comme il l'a exprimée dans d'autres articles journalistiques. Marx, qui avait réussi à obtenir une traduction du *Manifeste Communiste* en 1850, s'était mis à apprendre l'anglais dès son arrivée dans l'île britannique, ce qui lui avait permis de participer assez activement sur la scène politique anglaise. Depuis la création du journal de Jones, il y contribuait bénévolement, tant par ses propres articles que par des conseils sur des questions économiques¹²⁰⁴.

C'est dans le cadre de cette collaboration que Marx a adopté une position profondément anticoloniale. L'année 1853 est représentative de cette évolution : il n'écrit pas moins de dix articles abordant la question de l'Inde dans lesquels sa pensée se transforme. Son premier article

¹²⁰⁰ E. Saïd, *L'orientalisme : L'orient créé par l'Occident*, op. cit., p. 179.

¹²⁰¹ T. Drapeau, « The Roots of Karl Marx's Anti-Colonialism », op. cit.

¹²⁰² K. Marx, « Lettre à Engels, 1^{er} Janvier 1852 », in *Correspondance– Tome III (1852-1853)*, Paris, Editions Sociales, 1972, p. 4 : « Je t'envoierai d'ici les *Notes to the People* de notre ami Ernest Jones, le plus important leader du parti anglais, elles te seront une véritable mine pour combler les vides de ton journal ».

¹²⁰³ Ce poème saluait une révolution qui établirait un monde nouveau, qui commencerait par un soulèvement en Inde contre l'impérialisme britannique et s'étendrait en Afrique et même aux peuples originaires d'Amérique centrale et d'Amérique du Sud.

¹²⁰⁴ P. Barsotti, « Apresentação », in *Sobre Marx, Engels e o cartismo*, Marília, Novos Rumos, v. 49, n. 2, Jul.-Déc, 2012, p. 25.

contient encore tous les traits typiques des affirmations selon lesquelles les peuples orientaux étaient incapables de résister au pouvoir de la marchandise, comme il était dit dans le Manifeste. Dans son dernier article, intitulé *Les résultats éventuels de la domination britannique en Inde* (août 1853), en revanche, Marx a recours à des énoncés opposés à ceux de l'opuscule de 1848. À partir de cet article, il commence à développer l'une de ses principales thèses sur la dynamique de l'exploitation capitaliste dans les colonies, affirmant que si en Europe cette exploitation apparaît de manière dissimulée, dans les colonies « elle se présente sans voile », ce qui est l'un des traits caractéristiques de « l'hypocrisie profonde et la barbarie inhérente à la civilisation bourgeoise »¹²⁰⁵. Cette thèse selon laquelle la violence dissimulée en métropole est transposée à la colonie de façon évidente est reprise dans *Le Capital* pour aborder le phénomène que nous appelons de nos jours le « deuxième esclavage »¹²⁰⁶. Remarquons aussi que Marx a cessé d'utiliser la barbarie comme un adjectif appliqué aux peuples asiatiques, renvoyant plutôt à la civilisation bourgeoise elle-même¹²⁰⁷.

De plus, l'auteur s'est mis à envisager une double possibilité de changement dans cette situation coloniale ; la première serait une mobilisation de la classe travailleuse en Angleterre (menée probablement par le mouvement chartiste) tandis que la seconde serait un mouvement de libération nationale organisé par le peuple indien lui-même¹²⁰⁸. Pour ces raisons, nous pensons qu'un changement profond s'est amorcé dans la pensée marxienne ; à partir de ce moment, l'auteur a commencé à admettre qu'il existait des alternatives ou des possibilités d'affronter le capitalisme que les puissances impériales avaient imposé à tous les peuples. Il n'y

¹²⁰⁵ K. Marx, « Les résultats éventuels de la domination britannique en Inde » (1853), », in *Le colonialisme*, op. cit., p. 221 « L'hypocrisie profonde et la barbarie inhérente à la civilisation bourgeoise s'étalent sans voile devant nos yeux, en passant de son foyer natal, où elle assume des formes respectables, aux colonies où elle se présente sans voile ». Cette thèse est reprise dans *Capital* pour discuter de la relation entre l'esclavage aux États-Unis et l'utilisation du travail des enfants en Angleterre.

¹²⁰⁶ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 770-1 : « Dans le même temps que l'industrie cotonnière Introduisait en Angleterre l'esclavage des enfants aux Etats-Unis elle transformant le traitement plus eu moins patriarcal des noir ; en un système d'exploitation mercantile. En somme, il fallait pour piédestal à l'esclavage dissimulé des salariés en Europe l'esclavage sans phrase dans le nouveau Monde ».

¹²⁰⁷ Thierry Drapeau indique que Jones a lui-même utilisé cette inversion linguistique pour caractériser l'impérialisme britannique dans ses articles. « Jones a d'abord écrit une série d'articles dans le *People's Paper* qui dénonçaient la domination britannique en Inde comme un pillage direct et légalisé de la population indigène. Dans cette série publiée en mai 1853, Jones qualifie l'Inde d'« Irlande de l'Est », où des décennies de « barbarie britannique », comme il appelle la domination britannique, n'ont pas entraîné de progrès mais une misère extrême. » T. Drapeau, « The Roots of Karl Marx's Anti-Colonialism », op. cit.

¹²⁰⁸ K. Marx, « Les résultats éventuels de la domination britannique en Inde » (1853), », in *Le colonialisme*, op. cit., p. 220 « Les indiens ne récolteront pas les fruits des éléments de la nouvelle société semés de-ci de-là parmi eux par la bourgeoisie anglaise, jusqu'à ce qu'en Angleterre elle-même les classes dominantes n'aient été supplantées par le prolétariat industriel, ou que les Hindous eux-mêmes ne soient devenus assez forts pour rejeter définitivement le joug anglais ».

a plus de conception fataliste du phénomène de la colonisation, même s'il ne s'agit pas d'une théorie achevée, mais d'un changement en cours qui s'affinera jusqu'à ses dernières études.

B) Relations coloniales et racisme

En tant que penseur et homme politique internationaliste, conscient de l'interconnexion établie entre tous les peuples par le biais du marché mondial, Marx a dû continuer à se prononcer à plusieurs reprises sur les relations coloniales et la domination économique d'un peuple sur un autre. Nous allons maintenant explorer deux cas dans lesquels l'auteur s'est exprimé en tant que dirigeant politique de l'Association internationale des travailleurs afin de considérer aussi certains aspects de la pensée marxienne concernant les rapports raciaux et ethniques¹²⁰⁹. Le premier d'entre eux est la guerre civile américaine, que nous avons déjà mentionnée dans le premier titre de cette partie de l'ouvrage. Dans ce contexte, Marx s'est fermement opposé aux forces sudistes, soulignant que la principale raison du conflit était la tentative des grands propriétaires terriens du sud des États-Unis d'étendre leur territoire pour la production de coton en utilisant la main-d'œuvre esclavagiste. L'auteur a également contesté le rôle cynique et laxiste de la couronne britannique qui encourageait les États du nord à permettre la sécession des États du sud en acceptant leurs conditions, laquelle impliquait un gain territorial assez significatif pour ces derniers¹²¹⁰. La situation était considérée comme étant de la plus grande importance pour l'avenir du continent nord-américain, car, en cas de victoire des sudistes dans ce conflit, l'instauration d'un capitalisme « ouvertement structuré sur des bases racistes et ethniques »¹²¹¹, ouvrirait la possibilité à ce que ce principe esclavagiste du Sud finisse par s'adapter à la réalité du Nord :

¹²⁰⁹ Pour une analyse plus complète des écrits de Marx sur les événements politiques et l'histoire des sociétés qui ne faisaient pas partie des pays développés à l'époque de Marx, Voy. K. Anderson, *Marx aux antipodes : nations, ethnicité et sociétés non-occidentales*, op. cit. Bien qu'il soit très utile de comprendre les contextes politiques et intellectuels dans lesquels Marx a écrit sur ces pays, nous ne sommes pas d'accord avec la thèse centrale du livre selon laquelle Marx avait une « conception unilinéaire de l'histoire » héritée de Hegel et a développé une « conception multilinéaire » au cours de son parcours intellectuel, une théorie qui a déjà été développée par d'autres penseurs tels que Michael Lowy et Nestor Kohan. Nous soutenons que la conception de l'histoire de Marx ne peut pas être qualifiée d'« unilinéaire », puisque l'histoire a toujours été considérée comme un champ ouvert, le communisme étant toujours une possibilité et jamais une fatalité. Pour en savoir plus, Voy. E. Hobsbawm, « introduction », in K. Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, New York, International Publishers Co Inc., 1989, p. 11-55.

¹²¹⁰ K. Marx, « La guerre civile aux États-Unis », in *Une révolution inachevée*, op. cit., p. 157-8 : « Le conseil d'une séparation à l'amiable présuppose que la Confédération du Sud, au lieu d'avoir pris l'offensive dans la guerre civile, mène une guerre défensive. [...] Ce que les esclavagistes appellent 'le Sud' couvre en fait plus des trois quarts de l'actuel territoire de l'Union. Une grande partie du territoire qu'ils revendiquent est toujours en possession de l'Union et devra d'abord être conquise ».

¹²¹¹ K. Anderson, *Marx aux antipodes : nations, ethnicité et sociétés non-occidentales*, op. cit., p. 149 : « Il en résulterait une nouvelle forme de capitalisme, ouvertement structuré sur des bases racistes et ethniques, dans laquelle les immigrants blancs rejoindraient les Noirs au bas de l'échelle ».

Ce ne serait donc pas en fait la dissolution de l'Union, mais plutôt sa *réorganisation, une réorganisation sur la base de l'esclavage*, sous le contrôle reconnu de l'oligarchie esclavagiste. [...] Le système esclavagiste infecterait alors l'Union. Dans les États du nord, où l'esclavage est, en pratique, inapplicable, la classe ouvrière blanche tout entière serait progressivement réduite à la condition d'ilote. **Ce serait la pleine mise en œuvre du principe clamé haut et fort, selon lequel seules certaines races seraient aptes à la liberté** ; et de même que dans le Sud le travail proprement dit est le lot des Noirs, il serait dans le Nord celui des Allemands et des Irlandais, ou de leurs descendants directs¹²¹².

Nous pouvons constater dans ce passage que, loin de tout déterminisme économique, Marx a également interprété la guerre de Sécession en termes de questions raciales. Il convient de noter qu'avant même son entrée en relation avec Ernest Jones, le penseur considérait déjà les concepts de race et d'esclavage comme des constructions historiques, comme il l'a souligné dans certains discours aux ouvriers¹²¹³. Ayant déjà changé de conception quant à la possibilité des travailleurs non industriels d'être acteurs de leur propre histoire et de résister aux impositions politiques coloniales, Marx estimait que la supériorité au niveau de l'organisation militaire de la part des esclavagistes pouvait être neutralisée à partir d'une « charte » politique du Nord : *le soulèvement des travailleurs soumis à l'esclavage*¹²¹⁴. Ce pari de Marx s'est révélé fécond et le recrutement des esclaves a été un facteur essentiel à la victoire du Nord et à l'accélération du processus d'abolition de l'esclavage dans ce pays¹²¹⁵. Après la victoire des Nordistes, l'auteur a salué le président Abraham Lincoln pour la proclamation de la fin de l'esclavage des peuples afro-américains, inaugurant ainsi un nouveau moment de l'histoire des États-Unis¹²¹⁶. Nous sommes bien conscient que, *pendant une longue période*, l'État américain a continué à pratiquer un racisme institutionnel à l'égard de la population noire, mais, en ce qui concerne les rapports de travail, Marx a considéré que son émancipation a été un facteur

¹²¹² K. Marx, « La guerre civile aux États-Unis », in *Une révolution inachevée, op. cit.*, p.164.

¹²¹³ K. Marx, *Travail Salarié et Capital*, in œuvres complètes, tome I – Économie, Paris, NRF-Gallimard, 1963, p. 212 : « C'est ainsi que parlent les économistes. Qu'est-ce qu'un esclave nègre ? Un homme de race noire. Cette explication a autant de valeur que la première. Un nègre est un nègre. C'est seulement dans des conditions déterminées qu'il devient *esclave* ». Ce texte confirme ce que Kevin Anderson a souligné à plusieurs reprises dans son livre, à savoir que Marx utilise un langage raciste (de sens commun à l'époque) pour structurer des arguments antiracistes. Par la suite, Marx s'est montré radicalement opposé aux théories racistes de Gobineau. Voy, Par exemple : « K. Marx, « Lettre à Paul et Laura Lafargue, 5 Mars 1870 », in *Correspondance– Tome X (1869-1870)*, Paris, Editions Sociales, 1984, p. 311.

¹²¹⁴ K. Marx, « Lettre à Lion Philips, mai 1861 », in *Une révolution inachevée, op. cit.*, p. 210 : « Il ne fait aucun doute qu'au début du conflit, la balance penchera en faveur du Sud [...] Mais à long terme, bien entendu, le Nord l'emportera car si nécessaire, il peut jouer une dernière carte : celle du soulèvement des esclaves ».

¹²¹⁵ V. IZECKSOHN, « O RECRUTAMENTO DE NEGROS NAS TROPAS DA UNIÃO DURANTE A GUERRA CIVIL AMERICANA », in *Afro-Ásia*, Salvador, n. 55, 2017 p. 199-206.

¹²¹⁶ K. Marx, « Adresse de l'Association internationale des travailleurs à Abraham Lincoln », in *Une révolution inachevée, op. cit.*, p.232-3 : « Les travailleurs d'Europe sont convaincus que si la guerre d'Indépendance américaine a inauguré une nouvelle époque pour l'essor de la classe bourgeoise, la guerre américaine contre l'esclavage fera de même pour les classes travailleuses. Ils considèrent comme un signe des temps à venir que ce soit Abraham Lincoln, le fils résolu de la classe travailleuse, qui ait été choisi pour conduire son pays dans une lutte sans égale pour la libération d'une race enchaînée et pour la reconstruction d'un monde social ».

primordial sur le chemin de l'émancipation humaine en général. En plus d'empêcher les personnes réduites en esclavage d'obtenir par exemple de meilleures conditions pour s'organiser politiquement¹²¹⁷, l'esclavage comme système juridique et politique rabaisait la conscience des travailleurs salariés des États du nord en faisant passer la condition de salarié pour un « privilège »¹²¹⁸. Cette thèse de Marx s'est vérifiée dans la mesure où, une fois cet obstacle écarté, le mouvement des travailleurs est parvenu à s'organiser de façon plus structuré autour de la limitation de la journée de travail à huit heures¹²¹⁹.

Ce qu'il y a de plus important pour notre analyse dans ce cas, c'est que, pour Marx, la racialisation de la population noire, concrétisée à partir de l'esclavage, était non seulement un élément d'une plus grande inhumanité, mais aussi un élément de fragmentation et de retard dans l'organisation politique du mouvement des travailleurs. C'est aussi en se basant sur ce point de vue qu'en 1870, Marx s'est impliqué dans une controverse avec Bakounine, qui se plaçait contre la prise de position de l'AIT en faveur de la libération nationale de l'Irlande. Selon Kevin Anderson, cela avait quelque chose à voir avec la volonté du militant russe de rejeter toute action politique qui n'était pas directement orientée vers la destruction du pouvoir des capitalistes sur les travailleurs, considérant la question de l'autonomie irlandaise comme étant tout au plus une dispute entre États¹²²⁰. Marx, au contraire, a souligné comment la domination britannique sur l'Irlande était utilisée précisément comme une stratégie de domination de la bourgeoisie elle-même sur les travailleurs. En expropriant les travailleurs ruraux irlandais, l'État anglais avait forcé l'immigration de ceux-ci vers les villes industrielles de l'Angleterre, augmentant par-là l'offre de main-d'œuvre et mettant les migrants irlandais en concurrence avec les travailleurs anglais qui se trouvaient sur place. L'un des résultats objectifs de ce

¹²¹⁷ Parce que les lois de l'État américain empêchaient les esclaves d'apprendre à lire, à écrire et à se déplacer librement. Voy. R. Blackburn, « Introduction », in *Une révolution inachevée*, op. cit., p. 64-5.

¹²¹⁸ K. Marx, « Adresse de l'Association internationale des travailleurs à Abraham Lincoln », in *Une révolution inachevée*, op. cit., p.232 : « Tant que les travailleurs, la véritable puissance politique du Nord, permettaient à l'esclavage de souiller leur propre République, tant que, face au Nègre acheté et vendu contre son gré – ils s'enorgueillissaient du privilège majeur réservé au travailleur à la peau blanche d'être libre de se vendre lui-même et de choisir son propre maître, ils furent incapables d'œuvrer à l'authentique émancipation du travail et de soutenir leurs camarades européens dans leur lutte pour l'émancipation ».

¹²¹⁹ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 383 : « Dans les États-Unis du nord de l'Amérique, toute velléité d'indépendance de la part des ouvriers est restée paralysée aussi longtemps que l'esclavage souillait une partie du sol de la République. Le travail sous peau blanche ne peut s'émanciper là où le travail sous peau noire est stigmatisé et flétri. Mais la mort de l'esclavage fit éclore immédiatement une vie nouvelle. Le premier fruit de la guerre fut l'agitation des huit heures, qui courut, avec les bottes de sept lieues de la locomotive, de l'océan Atlantique à l'océan Pacifique, depuis la Nouvelle-Angleterre jusqu'en Californie ».

¹²²⁰ K. Anderson, *Marx aux antipodes : nations, ethnicité et sociétés non-occidentales*, op. cit., p. 228 : « Les bakouninistes se méfient grandement de toute implication de la classe ouvrière dans l'action politique quelle qu'elle soit, non seulement le fait de prendre part au gouvernement, mais aussi l'envoi de pétitions aux gouvernements ou les déclarations ayant pour but de mettre la pression sur ces derniers ».

phénomène a été la chute des salaires des travailleurs urbains provoquée par une plus grande offre de force de travail. Et le résultat subjectif a été une division au sein de la classe travailleuse elle-même qui demeurait sur le territoire anglais, exprimée à travers la différence entre nationalités. Dans l'analyse de cet événement, Marx a vérifié aussitôt la similitude avec l'histoire nord-américaine : le facteur racial ou ethnique était, ici aussi, un élément déterminant du retard des mouvements des travailleurs.

L'ouvrier anglais vulgaire hait l'ouvrier irlandais comme un compétiteur qui déprime les salaires et le *standard of life*. Il sent pour lui des antipathies nationales et religieuses. **Il le regarde à peu près comme *poor whites* des Etats méridionaux de l'Amérique du Nord regardaient les esclaves noirs.** Cet antagonisme, parmi les prolétaires de l'Angleterre, est nourri et entretenu par la bourgeoisie. Elle sait que cette scission est le véritable secret du maintien de son pouvoir¹²²¹.

Sur la question irlandaise, Marx a ajouté quelque chose d'une grande importance pour notre thème. En contradiction avec la thèse la plus diffusée par le marxisme selon laquelle la révolution sociale ne pourrait se produire que dans les pays les plus développés et à partir du prolétariat industriel, il a exhorté le prolétariat anglais à se mobiliser conjointement avec les travailleurs ruraux irlandais pour l'émancipation nationale de l'Irlande. Car, pour lui, cette union serait la seule manière de vaincre l'État anglais¹²²².

C) Le capital-colonialisme et l'internationalisme de Marx

La sensibilisation de Marx à l'anticolonialisme, grâce à son apprentissage politique initié par sa participation au mouvement chartiste, a atteint une formulation théorique plus étoffée dans le concept d'« accumulation originaire » développée dans *Le Capital*. Ce concept a pour fonction de représenter le processus de création des conditions nécessaires à l'apparition du mode de production capitaliste ; il peut être synthétisé comme étant *la séparation des travailleurs de leurs moyens de production*. À partir de cette notion, Marx a démontré comment, dans sa genèse, le capitalisme se fonde sur des méthodes non idylliques d'accumulation, s'étendant longuement sur l'importance des clôtures des terres en Angleterre pour la formation

¹²²¹ K. Marx, « Communication privée du conseil général » in *Pour lire la première internationale*, op. cit., p. 334,

¹²²² *Ibid.*, Idem. : « **Si l'Angleterre est le *bulwark* du landlordisme et du capitalisme européen, le seul point où on peut frapper le grand coup contre l'Angleterre officielle, c'est l'Irlande.** En premier lieu, l'Irlande est le *bulwark* du landlordisme anglais. S'il tombait en Irlande, il tomberait en Angleterre. En Irlande, l'opération est cent fois plus facile, parce que *la lutte économique y est centrée exclusivement sur la propriété foncière*, parce que cette lutte est, en même temps, *nationale*, et parce que le peuple y est plus révolutionnaire et plus exaspéré qu'en Angleterre. **En Irlande, le landlordisme se maintient exclusivement par les bayonnettes de l'armée anglaise.** Du moment que l'*union forcée* entre les deux pays viendrait à cesser, une révolution sociale [...] éclaterait immédiatement en Irlande. [...] **Donc, la position de l'Association internationale vis-à-vis de la question irlandaise est très nette. Notre premier besoin est de pousser à la révolution sociale en Angleterre, à cet effet, il faut frapper le grand coup en Irlande** ».

de la manufacture textile. Mais, en plus de cette dimension interne de l'État bourgeois, Marx a souligné comment le capital outrepassé nécessairement et violemment ses barrières nationales à travers l'esclavage, le système colonial et la soumission des peuples originaires. Tout cela, en quête de matières premières, de marchés de consommateurs et de main-d'œuvre¹²²³.

Contrairement à une interprétation récurrente, l'usage du concept d'« accumulation originaire » pour représenter le mode agressif de fonctionnement du système capitaliste ne se borne pas à la période de formation du mode de production capitaliste¹²²⁴. Il représente un mouvement qui se perpétue jusqu'à nos jours et qui va continuer tant que perdurera le capital¹²²⁵. Dans cette perspective, le colonialisme n'est pas considéré par Marx comme un simple problème moral des acteurs globaux, mais plutôt comme une manifestation de la logique même du capital. Sa tendance immanente à l'expansion de la production et des bénéfices pousse les propriétaires à dépasser toutes les barrières mises par la société et par la nature, afin d'assurer l'accumulation des richesses, suscitant un élargissement perpétuel du domaine d'opération du marché¹²²⁶. Ainsi peut-on dire que la logique la plus intime du mouvement du capital est la *colonisation* de tous les domaines de la vie pouvant être objet de mercantilisation¹²²⁷. Autrement dit, cette intervention violente et conquérante des États européens sur d'autres peuples est une nécessité du système capitaliste. Et comme le démontrent les études spécialisées de ces systèmes d'oppression que nous analysons dans ce chapitre (suppression de la liberté individuelle, destruction de la nature, système patriarcal), pour Marx, cette interdépendance forgée à partir du marché mondial implique qu'au sein des rapports coloniaux, toutes ces oppressions apparaissent d'une manière encore plus intense¹²²⁸.

¹²²³ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 760-1 : « La découverte des contrées aurifères et argentifères de l'Amérique, la réduction des indigènes en esclavage, leur enfouissement dans les mines ou leur extermination, les commencements de conquête et de pillage aux Indes orientales, la transformation de l'Afrique en une sorte de varenne commerciale pour la chasse aux peaux noires, voilà les procédés idylliques d'accumulation primitive qui signalent l'ère capitaliste à son aurore ».

¹²²⁴ Voy. D. Harvey, *New imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

¹²²⁵ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 692 : « Le rapport capitaliste présuppose le divorce entre les travailleurs et la propriété des conditions de réalisation du travail. Une fois que la production capitaliste a acquis une position autonome, non seulement elle maintient cette séparation, mais encore elle la reproduit à une échelle toujours croissante. » Les épisodes tragiques de déforestation, suivis de l'incendie et du génocide des populations indigènes en Amazonie, témoignent de la pertinence de ce concept.

¹²²⁶ K. Marx, *Le capital* (4^{ème} édition), op. cit., p. 585-6 : « Résultat général : en s'incorporant les deux créateurs primitifs de la richesse, la force de travail et la terre, le capital acquiert une force d'expansion qui lui permet d'étendre les éléments de son accumulation au-delà des limites apparemment fixées par sa propre grandeur, par la valeur et la masse des moyens de production déjà produits, dans lesquels il a son existence ».

¹²²⁷ J.B. Foster et B. Clark, *le pillage de la nature*, op. cit., p. 104.

¹²²⁸ K. Marx, *Le capital – Livre III*, op. cit., p. 735 : « Mais, par ailleurs, la grande propriété foncière réduit la population agricole à un minimum, à un chiffre qui baisse constamment en face d'une population industrielle,

Selon notre auteur, la seule façon de s'opposer à cette tendance oppressive serait une action internationaliste capable de coordonner les intérêts des travailleurs à l'échelle mondiale, par la création de valeurs de solidarité susceptibles de laisser de côté leurs différences nationales. C'est pour répondre à cette demande que Marx – qui avait déjà conclu son *Manifeste Communiste* par la formule « Prolétaires du monde entier, unissez-vous ! » – a participé à la création de la première Association internationale des travailleurs. Dans cette organisation, Marx s'est efforcé de soutenir toutes les luttes nationales susceptibles de contribuer à l'émancipation humaine internationale, en créant un lien entre ces deux moments. Dans cette acception, la fonction principale de cette organisation était l'« organisation de combat d'une ligue dont le but est l'émancipation du travail et l'abolition des luttes nationales »¹²²⁹.

En tant que membre de l'AIT, il est devenu mondialement connu, principalement à travers ses textes d'analyse à chaud de la Guerre Franco-Prussienne et de la Commune de Paris. Cette renommée a amené des militants de toutes les parties du globe à le solliciter concernant les problèmes rencontrés dans leurs luttes contre leurs classes dominantes, forçant l'auteur à étudier ces questions concrètement afin d'intervenir sur celles-ci¹²³⁰. Dans toutes ces interventions, Marx s'est placé en faveur de l'auto-détermination des peuples, exprimant son opposition radicale à tout type de colonialisme, comme nous l'avons abordé à propos de l'Inde et de l'Irlande. La nouvelle base de sa forme de réflexion sur les conflits nationaux était que chaque peuple disposait de sa capacité à contribuer à la libération universelle à partir des particularités de son territoire¹²³¹. Considéré ainsi, l'universalisme de la pensée marxienne ne

concentrée dans les grandes villes, et qui s'accroît sans cesse ; elle crée ainsi des conditions qui provoquent un hiatus irrémédiable dans l'équilibre complexe du métabolisme social composé par les lois naturelles de la vie ; il s'ensuit un gaspillage des forces du sol, gaspillage que le commerce transfère bien au-delà des frontières du pays considéré (Liebig) ». Sur un développement de cette question à partir du concept d'« impérialisme écologique », en tenant compte des notes de Marx sur l'extraction du guano d'Amérique du Sud pour l'Angleterre, ainsi que sur l'exploitation du sol irlandais purement et simplement pour les besoins de l'Angleterre, Voy. K. Saito, *La nature contre le capital : L'écologie de Marx dans sa critique inachevée du capital*, op. cit., p. 239-252. En ce qui concerne l'oppression féminine des peuples colonisés, il est intéressant de voir l'analyse que fait Brown de l'arrivée du christianisme en Inde. H. Brown, *Marx on gender and the family*, op. cit., p. 192.

¹²²⁹ K. Marx, « Rapport officiel du Conseil général de Londres » in *La Première internationale*, Genève, Librairie E. Droz, 1961, p. 324 : « Vous, députés de la classe ouvrière, vous vous réunissez pour renforcer l'organisation de combat d'une ligue dont le but est l'émancipation du travail et l'abolition des luttes nationales ».

¹²³⁰ Dans cette position de théoricien et de conseiller, Marx n'a jamais appliqué des schémas tout prêts ou déjà conçus pour traiter des questions antérieures. Il a toujours essayé d'étudier la réalité de chaque pays à partir de son développement interne, afin de donner des réponses précises focalisées sur la manière dont ces pays ont commencé à s'insérer dans le marché mondial. Sur ce sujet, Voy. G. Machado, « Teoria da história ou Gênese do capital? As diferentes recepções aos estudos etnológicos de Marx: de Engels à atualidade », in *Verinotio -revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, ano XV, jul./dez, 2020. v. 26. n. 2, p. 85-109.

¹²³¹ Comme dans le cas du débat avec la populiste russe Vera Zasulich, Marx, qui estimait au début des années 1850 que la commune russe était l'un des éléments qui soutenaient le « despotisme oriental », déclarait plus tard que « cette commune est le point de départ de la régénération sociale en Russie ». En d'autres termes, selon

peut nullement être comparée à l'universalisme abstrait qui voudrait que le monde s'adapte au mode de vie européen moderne. L'internationalisme de son œuvre de maturité se fonde sur le respect des traditions culturelles de tous les peuples de la planète, principalement de leurs traits communautaires. Son principe théorique est qu'*une société sans distinction ethnique ou raciale ne peut être établie qu'à partir de la coopération effective de tous les peuples de la planète Terre*¹²³².

l'auteur, la Russie n'avait pas besoin de suivre les étapes du capitalisme européen pour construire une société émancipée. Voy. K. Marx, « Lettres à Vera Zassoulich », *op. cit.*

¹²³² « Considérant, Que l'émancipation de la classe productive est celle de tous les êtres humains sans distinction -de sexe ni de race [...] ». K. Marx, *Considéranants du programme du parti ouvrier français (1880)* in œuvres complètes, tome I – Économie, *op. cit.*, p. 1537.

CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE : DROIT ET ÉMANCIPATION SOUS LE PRISME DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE (1844-1883)

L'objectif principal de la deuxième partie de ce travail était de démontrer que la réflexion critique de Marx sur les droits de l'homme non seulement s'est poursuivie dans son œuvre de maturité, mais qu'elle s'est aussi approfondie. L'objectif de la critique de Marx reste très similaire : il s'agit de démontrer que les droits de l'homme représentent un processus d'émancipation limité. En d'autres termes, ces droits contiennent des éléments progressistes, mais ils ne consistent pas en la pleine réalisation de la liberté humaine. Cependant, sa théorie franchit un nouveau pas, puisqu'après le texte *Sur la question juive*, l'auteur s'est consacré à l'étude de la société moderne dans sa dimension concrète. Nous estimons que cette approche mature, élaborée dans son projet d'une *critique de l'économie politique*, apparaît comme infiniment plus complexe et féconde pour tous ceux et celles qui luttent pour la transformation de la condition humaine en vue de réaliser la liberté. Cette vision est diamétralement opposée à la présentation simpliste souvent diffusée dans les milieux académiques, qui réduit la théorie de Marx à une défense des travailleurs contre l'avidité du capital.

Afin de saisir la portée de cette réflexion complexe contenue dans l'œuvre essentiellement économique de Marx, il était nécessaire de commencer le Titre 1 en abordant les nouveaux fondements de la réflexion de Marx sur la société moderne. Il fallait démontrer que l'économie politique libérale était non seulement une cible sous la plume de Marx, mais aussi le point de départ de son projet théorique. Dans sa tentative de réaliser une critique globale du capitalisme, l'auteur allemand a été contraint de s'approprier ce courant de pensée. Car, dans ses tentatives d'explication du fonctionnement de la société moderne, les théoriciens libéraux étaient les seuls à proposer une théorie qui concevait la richesse sociale *à partir de l'être humain*, et non comme un don de la nature. Cependant, Marx a également reconnu que ces penseurs libéraux *ont naturalisé* les caractéristiques de la sociabilité capitaliste dans une tentative de justifier les relations bourgeoises émergentes contre le régime féodal. Vivant à une époque où les contradictions inhérentes à ces nouvelles relations bourgeoises devenaient de plus en plus évidentes, Marx a été amené à développer une vision révolutionnaire du monde, culminant dans une compréhension *radicalement historique* de l'être humain. Dans cette

perspective, Marx a constaté que l'humanité devait être comprise à travers son interaction avec la nature, une relation médiatisée principalement par le travail. Le travail est la manière dont les êtres humains se mettent en relation avec la nature pour assurer leur existence, *en la transformant et en étant transformés dans ce processus*. Cette conception du travail comme médiation essentielle reflète une vision dynamique et historiquement ancrée de l'être humain, qui contraste fortement avec les notions abstraites de la nature humaine propagées par le libéralisme. La rencontre de Marx avec l'économie politique a également impliqué une nouvelle façon d'évaluer la question de la liberté humaine et du droit. En effet, Marx a pensé la question de la liberté dans des termes concrets, en mettant en évidence un aspect de grande importance qui est *la liberté par rapport aux besoins naturels*. Cette première dimension de la liberté humaine émerge du fait que l'être humain est lui-même un être naturel, qui a des limites naturelles imposées par sa propre matérialité biologique. Ce n'est qu'au-delà de ces limites que les êtres humains disposent d'un *pouvoir de décision* concret, une condition nécessaire à l'existence de toute liberté. Nous avons montré les éléments de base du concept de droit dans la pensée de Marx : la reconnaissance et l'officialité. Le développement de ces deux éléments clés a permis de comprendre que, pour Marx, le droit n'est pas un simple épiphénomène des relations économiques. Au contraire, il joue un *rôle actif* dans la construction de la réalité sociale, étant même indispensable à l'existence des différents rapports économiques.

Le deuxième chapitre de ce premier titre a été consacré à l'analyse des droits de l'homme dans l'œuvre de maturité de Marx. Nous avons soutenu que, du point de vue de la problématique, l'approche marxienne des droits de l'homme n'a pas changé depuis *Sur la question juive*, étant donné que l'auteur allemand a continué à traiter cette question à partir de la dialectique entre l'émancipation humaine et l'aliénation. Pour cette raison, nous avons choisi de présenter les facteurs progressistes des droits de l'homme qui sont autrement dispersés dans l'œuvre de Marx. En d'autres termes, nous avons démontré que Marx reconnaît le rôle positif des droits de l'homme dans la libération des individus vis-à-vis des lourdes restrictions imposées par la vie communautaire dans les communautés prémodernes, dans lesquelles les individus apparaissaient comme une *propriété* de la communauté elle-même, sans pratiquement aucune possibilité d'autodétermination. Marx attribue ainsi un rôle émancipateur à la généralisation des relations d'échange, car cette tendance sociale développe une existence humaine dans laquelle les individus se reconnaissent mutuellement comme des personnes juridiquement égales. L'échange est, dans sa forme même, un *rapport d'égalité* qui, par sa généralisation, modifie la qualité même de l'identité des individus dans la société. En outre, sa

forme présuppose également la liberté individuelle, puisque dans tout échange, les participants n'échangent leurs biens que *volontairement*. L'échange apparaît ainsi comme le véritable fondement des droits de l'homme, le véritable ressort de la liberté et de l'égalité modernes. Lorsque ces relations marchandes dominent la sphère de la production, elles élargissent la liberté individuelle, car elles suppriment la coercition des corporations et la servitude féodale. En résumé, l'analyse de cette forme moderne de relation interindividuelle a montré qu'elle déclenche l'expansion d'une deuxième dimension de la liberté humaine, *la diminution de l'ingérence de la société sur les individus*. Enfin, nous avons expliqué comment ce nouveau mode de relation a également développé des forces productives beaucoup plus puissantes, qui ont non seulement réduit les barrières imposées aux êtres humains par les besoins naturels, mais qui ont également permis aux individus de se développer de manière *omnilatérale*. En d'autres termes, elle a permis aux individus de ne plus être esclaves d'une seule forme d'activité déterminée par la division sociale du travail. Dans cette perspective, la modernité a également apporté une expansion de la troisième et dernière dimension de la liberté humaine, *la capacité de réaliser son potentiel intérieur*.

Malheureusement, l'ordre moderne, basé sur les relations d'échange et les droits de l'homme tels que reconnus par les déclarations révolutionnaires, ne permet pas à cette liberté de se concrétiser pleinement. Nous nous sommes donc tournés vers l'analyse des limites émancipatrices des droits de l'homme, en commençant par une étude de la *genèse historique des droits de l'homme*. Nous avons démontré comment cette égalité et cette liberté présupposées dans la relation d'échange n'ont pu être consolidées que par la *violence* appliquée aux travailleurs européens, ainsi qu'aux peuples autochtones, par le biais de l'esclavage, du travail forcé et de l'extraction des matières premières de leurs territoires. À cet égard, nous avons révélé comment le droit a joué un rôle crucial dans l'application de cette violence, en obligeant les travailleurs à s'adapter aux nouvelles règles qui régissaient l'économie moderne sous peine des sanctions les plus terribles. Ce n'est qu'après la création d'une classe totalement privée d'autres moyens d'existence, et donc contrainte d'accepter les conditions salariales proposées par les capitalistes, que cette subordination est devenue volontaire. En poursuivant cette direction, l'application des machines dans le processus de production a rendu le travailleur de plus en plus remplaçable, le travail en usine exigeant de moins en moins de tâches complexes. Le deuxième point abordé dans cette section concernait la mystification des relations de travail modernes sous la forme du salariat. Marx montre que les salaires, en apparaissant comme le paiement de la valeur du travail, cachent la relation d'exploitation à la fois pour le capitaliste et

pour le travailleur. Cela est extrêmement fonctionnel pour la reproduction du système capitaliste, car il place le travailleur dans une « illusion de liberté », dans laquelle il n'est pas en mesure de percevoir les fondements de son exploitation¹²³³. En effet, en présentant la vision du système comme un cycle perpétuel, Marx montre que le travail salarié n'est, en réalité, qu'une « servitude économique »¹²³⁴, dans laquelle le droit de propriété garantit au capitaliste la possibilité de vivre uniquement du travail d'autrui. Enfin, nous nous sommes penchés sur la relation entre les droits de l'homme et la politique, pour discuter des questions liées aux droits politiques et aux droits dits sociaux. À partir d'exemples concrets concernant le droit à la santé et à la démocratie française, nous avons pu conclure que l'État n'est pas en mesure de garantir une vie digne à tous les individus. Car, en définitive, sa fonction sociale est d'assurer la vie du système capitaliste lui-même, même si cela signifie la tyrannie ou la misère pour la population.

Le deuxième titre de cette partie s'est concentré sur l'analyse du concept d'émancipation humaine dans l'œuvre de maturité de Marx, *Le Capital*. Nous voulions démontrer l'objectif de la pratique politique et théorique de Marx, et le fait que sa conception de la liberté apparaît de manière plus complexe à ce moment de son œuvre, en abordant les différentes dimensions ou composantes de la liberté. Cela était nécessaire pour parvenir à une analyse propre de l'œuvre de Marx, sans la confondre avec celles d'autres penseurs qui ont évolué dans les mêmes milieux idéologiques. Nous avons examiné dans un premier chapitre les conditions essentielles à la réalisation de ce processus d'émancipation et, dans un second chapitre, ses objectifs.

Le premier chapitre de ce titre vise à discuter de la vocation transformatrice de la pensée de Marx, en particulier de ses formulations sur l'économie, la politique et le droit. Nous avons montré que la pensée de Marx se différencie de celle de Proudhon dans la mesure où, pour Marx, les transformations économiques sont conditionnées par les mouvements politiques des travailleurs, ce qui indique *la nécessité d'une voie révolutionnaire vers la liberté*. Nous avons également réfléchi aux fondements de ce que l'on pourrait appeler une économie émancipée, qui englobe la réappropriation des pouvoirs économiques développés par le capitalisme, mais pas seulement. Pour que l'humanité fasse l'expérience de la liberté dans la sphère économique, elle doit aussi : adapter la finalité de cette production à la satisfaction des besoins des individus ;

¹²³³ K. Marx, *Le capital* (4ème édition), op. cit., p. 522 Ce n'est pas sans raison que l'auteur a déclaré que la transaction économique médiatisée par la forme du salaire est la source de « **l'ensemble des représentations juridiques du travailleur aussi bien que du capitaliste, toutes les mystifications du mode de production capitaliste, toutes ses illusions de liberté** [*Freiheitsillusionen*], toutes les sornettes apologétiques de l'économie vulgaire ».

¹²³⁴ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 628-9.

reposer sur une association de la majorité de la population mondiale, afin que l'ensemble de la population économiquement active s'engage dans la production et la circulation des richesses, allégeant la charge de travail de ceux qui sont aujourd'hui dans cette position ; faire en sorte que la production soit coordonnée selon un plan, élaboré démocratiquement et rationnellement par tous les individus impliqués dans ce processus, en essayant de minimiser toute possibilité de crise de surproduction ou de pénurie ; et finalement adapter la technologie pour réduire la difficulté du processus de travail et causer le moins d'accidents possible, de sorte que la machine soit au service des travailleurs et non l'inverse.

Outre ces fondements d'une économie émancipée, nous avons examiné le problème des relations politiques impliquées dans ce processus de libération de l'humanité. Pour Marx, contrairement aux membres du mouvement anarchiste, il existe la nécessité d'une « forme politique »¹²³⁵ appropriée pour effectuer la transition sociale. De plus, contrairement à ce qui a été reproché du fait de l'image terrible associée au régime soviétique, nous avons vu que, pour Marx, cette forme politique doit être la plus *démocratique* possible et doit nécessairement s'éteindre à la fin de ce processus. Le dépérissement de l'État est la mesure appropriée pour juger de l'avancement du processus de libération de l'humanité. Enfin, nous avons exploré la question fondamentale du rôle du droit dans cette transition sociale. Comme l'État et la politique, la présence du droit dans le processus d'émancipation humaine est indispensable pour Marx, car l'égalité juridique serait essentielle pour déterminer la répartition des richesses produites dans cette société. Cependant, l'application d'une même norme (caractéristique essentielle du droit selon l'auteur) à des individus nécessairement inégaux apparaît comme une limite à la liberté pour Marx. On comprend ainsi que l'auteur prône l'extinction du droit dans une société qualitativement supérieure, afin que les individus puissent s'épanouir sur la base de leurs différences et ne pas être pénalisés pour celles-ci.

Nous terminons en exposant les objectifs de Marx dans sa pratique politique et intellectuelle. Nous montrons que la société qualitativement supérieure qu'il a idéalisée est diamétralement opposée à l'ordre des droits de l'homme. Cela est dû au fait que l'éthique pratique imposée par la logique d'association consiste en une dynamique dans laquelle *le développement personnel de chaque individu implique une expansion de la liberté pour tous*.

¹²³⁵ K. Marx, *La guerre civile en France*, op. cit., p. 180 : « Son véritable secret, le voici : c'était essentiellement un gouvernement de la classe ouvrière, le produit de la lutte de classe des producteurs contre la classe des appropriateurs, la forme politique enfin découverte sous laquelle pouvait se mener l'émancipation économique du travail ».

Contrairement à ce qui a été répété inlassablement sur la pensée de Marx, la priorité du processus n'est pas la liberté sociale, mais bien la liberté individuelle. En ce sens, si l'on devait définir un objectif poursuivi par Marx dans sa vie, il faudrait répondre : du *temps libre* pour tous les hommes et toutes les femmes ! Ainsi la pensée de Marx s'affirme-t-elle comme une évolution de ce que prônaient les philosophes jussu-naturalistes modernes, lesquels ont profondément inspiré les révolutionnaires qui ont rédigé les premières déclarations des droits de l'homme.

Nous avons également étudié une dimension trop souvent négligée de la pensée de Marx : la nécessité d'un véritable *développement durable*. Nous avons montré qu'il s'agit là d'un élément fondamental de sa réflexion sur l'économie capitaliste, dans laquelle Marx souligne les graves conséquences de la destruction de l'environnement causée par la soif de profit des capitalistes. Cette tendance culmine dans ce que l'on appelle aujourd'hui la rupture métabolique, c'est-à-dire la déconnexion totale entre l'utilisation des matières naturelles et leur renouvellement. Nous avons terminé notre analyse par la considération marxienne selon laquelle toute la science développée à l'époque moderne doit être utilisée à l'avenir pour établir un métabolisme supérieur entre l'homme et la nature. Cette réflexion est d'une grande actualité et peut alimenter la pratique des acteurs engagés dans une lutte pour la préservation de la nature et de l'humanité elle-même, en précisant que la réalisation du développement durable passe par l'abolition du droit à la propriété privée.

Finalement, nous avons abordé des questions brûlantes dans le débat actuel sur les droits de l'homme : la nécessité de surmonter les discriminations de genre, de race ou d'ethnie. En ce qui concerne les questions de genre, nous nous sommes concentrés sur son analyse détaillée des conséquences de l'industrialisation sur la vie de la majorité de la population féminine européenne et, par conséquent, sur les enfants nés dans des familles ouvrières. Nous avons montré comment Marx n'a pas négligé le rôle important des femmes dans la reproduction sociale, à la fois dans leur travail au sein de la famille et sur le marché du travail en général. Marx a mis en évidence l'intensification de l'exploitation des femmes et leur position infiniment plus défavorable par rapport aux hommes à l'époque moderne. Marx a également souligné que l'oppression des femmes ne se limitait pas à la sphère économique, mais qu'elle existait dans les relations sociales en général. Le droit a joué un rôle fondamental au XIX^e siècle, en conférant au mari des pouvoirs tyranniques au sein de la famille. Pour surmonter cette situation, Marx estimait que *les relations familiales et les relations entre les sexes doivent être transformées*. Il souligne que l'ensemble de la charge sociale des relations familiales, comme

l'éducation des enfants et les soins aux personnes âgées et aux handicapés, ne doit plus reposer sur les épaules des femmes, mais doit être de la responsabilité de la société dans son ensemble.

Le dernier sujet abordé dans cette thèse de doctorat est *l'internationalisme de Marx*. Nous avons montré que la pensée de Marx a connu une évolution importante après le début de son exil en Angleterre dans les années 1850, où il a commencé à considérer les peuples non européens comme des sujets historiques capables de poursuivre une histoire autonome, malgré le pouvoir social de la marchandise capitaliste. Marx a progressivement défendu les mouvements politiques de résistance contre les différentes formes de colonisation, au point de les envisager, dans certains cas, comme des protagonistes de la lutte globale contre le capital. Par conséquent, la pensée internationaliste qu'il a développée intensément en tant que membre du comité central de l'Association internationale des travailleurs (AIT), appelait à la nécessité pour tous les peuples d'agir ensemble pour surmonter les aliénations modernes et établir une coopération durable dans une nouvelle société.

La deuxième partie de notre thèse de doctorat a démontré que la critique de Marx à l'égard des droits de l'homme se développe dans sa critique de l'économie politique, tout en conservant comme trait fondamental l'exigence d'une expansion de la liberté. Cependant, dans son œuvre de maturité, cette critique devient infiniment plus complexe et pertinente. C'est pourquoi elle devrait être reprise par tous ceux et celles qui s'intéressent aux problèmes liés aux droits humains à travers le monde.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'étude approfondie des propos de Karl Marx sur l'émancipation et les droits de l'homme nous a permis de confirmer les deux hypothèses fondamentales de ce travail de doctorat. La première consiste à démontrer que l'élaboration théorique de l'auteur allemand sur les droits de l'homme ne se présente pas comme un exercice purement interprétatif. Elle est toujours subordonnée à une finalité pratique, à savoir : la quête de la libération de l'humanité. La deuxième hypothèse était de démontrer que la critique des droits de l'homme se poursuit dans l'œuvre de maturité de Marx, et ce, d'une manière encore plus élaborée, puisqu'elle est mise en relation de manière plus concrète avec l'économie et la politique.

Pour atteindre cet objectif, il nous a fallu analyser l'ensemble de l'œuvre de Marx, des premiers textes consacrés à la philosophie de la religion jusqu'aux derniers ouvrages à dominante économique. Il en résulte que – depuis ses premières prises de position politiques en tant que journaliste libéral luttant pour la réalisation des droits de l'homme contre l'absolutisme prussien¹²³⁶ jusqu'à ses ouvrages disséquant les fondements de l'économie moderne – les droits de l'homme ont toujours figuré dans ses textes en relation avec la question de l'émancipation. Ainsi la position critique de l'auteur à l'égard des droits de l'homme n'a-t-elle rien à voir avec la défense d'un égalitarisme qui devrait être garanti par une énorme bureaucratie étatique. Marx n'a jamais nié l'importance des droits de l'homme ; il a souligné à plusieurs reprises que cette forme juridique reconnaît des liens sociaux beaucoup plus favorables à l'épanouissement de l'individu que les formes prémodernes. Etre critique à l'égard des droits de l'homme n'a pas impliqué pour Marx d'adopter une position de simple opposition à ces droits, à tel point que Marx a toujours été favorable aux luttes qui exigeaient la reconnaissance de certains droits comme la fin de l'esclavage, la fin de la discrimination ethnique (et religieuse) ou encore la réduction du temps de travail. Le cœur de cette critique était en effet le constat que l'émancipation humaine ne se réalisait pas pleinement par la reconnaissance de ces droits.

¹²³⁶ Dans ces textes, il dit que : « Chaque forme de liberté est une condition de l'autre, comme tel membre du corps de tels autres. Toutes les fois qu'une certaine liberté est mise en cause, c'est la liberté comme telle qui est mise en cause ». K. Marx, *Liberté de la presse et liberté humaine (1842-1843) in œuvres complètes, tome III – Philosophie, op. cit.*, p. 197 ; et « La loi sur la presse est une loi réelle, parce qu'elle est l'existence positive de la liberté. [...] Elle est du droit, parce qu'elle est existence positive de la liberté ». *Ibid.*, p. 175.

La portée de cette thèse est très importante car elle demande à ce que Marx soit considéré avant tout comme un *penseur de la liberté*, contrairement à ce qui est généralement véhiculé dans les milieux universitaires et la presse grand public. Nous contestons ainsi le destin tragique que cette œuvre a connu, dans la mesure où Marx a été désignée par le bloc capitaliste comme le père du socialisme réel, d'une part, et qu'il a été utilisé par des régimes de type soviétique comme instrument de domination, d'autre part. Nous pensons également que le mouvement du XXe siècle a contribué à une certaine stérilité de l'œuvre de Marx, qui a souvent été ramenée à l'analyse du conflit de classes entre le capital et le travail salarié. Ce n'est que depuis la crise de 2008 que l'on assiste à une certaine « renaissance du marxisme » dans les sciences humaines et sociales, exprimant la conviction que « la recherche sur Marx présente encore de nombreuses voies inexplorées et que, contrairement à ce que l'on prétend habituellement, il ne s'agit pas d'un auteur sur lequel tout a déjà été dit ou écrit »¹²³⁷.

Par ailleurs, nous avons élucidé comment cette relation entre le droit et l'émancipation humaine prend des contours mieux définis et en même temps s'enrichit d'autres dimensions dans sa critique de l'économie politique. Étant donné que nous avons déjà résumé ce développement théorique dans la conclusion partielle de notre deuxième partie, nous ne procéderons ici qu'à une comparaison synthétique de six points qui justifient notre valorisation de la critique des droits de l'homme contenue dans l'œuvre de maturité de Marx.

1) Alors que dans le texte *Sur la question juive*, Marx considère que la constitution des droits de l'homme est le résultat d'un acte¹²³⁸ inscrit dans la Révolution française, dans son œuvre de maturité, il analyse cet ensemble de droits dans une perspective historique beaucoup plus large, fondant leur genèse sur la transformation des relations socio-économiques qui caractérisent la modernité¹²³⁹. En d'autres termes, l'auteur analyse ce fait comme le résultat d'un processus historique, et pas seulement comme un acte résultant de la volonté politique des révolutionnaires français de 1789 ; ce qui est non seulement beaucoup plus puissant comme explication, mais clarifie également la relation profonde entre la dynamique économique moderne et les droits de l'homme. Nous trouvons les fondements des droits de l'homme dans

¹²³⁷ M. Musto, *Repensar Marx e os marxismos*, op. cit., p. 11.

¹²³⁸ K. Marx, *Sur la question juive (1843)*, in *œuvres complètes*, tome III – Philosophie, op. cit., p. 372 : « La constitution de l'Etat politique et la désagrégation de la société civile en individus indépendants – dont le rapport a pour base le droit, tout comme le rapport des hommes, sous les ordres et les corporations, fut le privilège – s'accomplissent en un seul et même acte ».

¹²³⁹ D'ailleurs, Marx identifie que les déterminations de la personnalité juridique qui caractérisent l'individu reconnu par les droits de l'homme dans les déclarations révolutionnaires se trouvent déjà en germe dans le droit romain. Voy. K. Marx, *Manuscrits de 1877-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 189.

la relation même de l'échange de marchandises¹²⁴⁰, un « rapport juridique, qui a pour forme le contrat »¹²⁴¹, dans lequel les individus, en se reconnaissant comme des propriétaires et donc des égaux, expriment leur volonté libre. Envisagé de cette manière, il est possible d'affirmer que les droits de l'homme n'ont été reconnus par les révolutionnaires bourgeois que parce que les relations marchandes s'étaient déjà généralisées, garantissant à la bourgeoisie un pouvoir social permettant d'affronter politiquement l'ancien régime.

2) Toujours à propos de la genèse des droits de l'homme, nous trouvons dans l'œuvre de maturité du philosophe allemand un argument qui était loin d'être annoncé dans ses textes de jeunesse : l'ensemble du processus qui a culminé dans les droits de l'homme n'a été rendu possible que par l'application intense et consciente de la violence de l'État. L'élaboration du concept d'*accumulation originelle*, concentrée principalement à la fin du *Capital*, mais qui peut être enrichie par les différentes analyses de Marx sur les relations internationales, est le point culminant de cette perspective¹²⁴². De surcroît, l'analyse de l'impact politique de l'application des machines a montré que les travailleurs n'ont commencé à se subordonner *volontairement* au processus de travail capitaliste qu'à la suite d'une énorme concentration du pouvoir économique entre les mains de la bourgeoisie, qui ne leur a laissé aucune capacité de résistance¹²⁴³.

3) L'analyse de la relation entre les droits de l'homme et les tendances économiques de la société moderne révèle également que la mystification rendue possible par ces droits ne se limite pas de faire croire que l'État moderne est fondé sur le bien commun (et non sur la concurrence entre les propriétaires). Marx montre comment l'égalité et la liberté présentes dans la relation d'échange cachent l'exploitation systématique du travailleur par le capitaliste. Il souligne que le droit de propriété, justifié à l'origine par les philosophes libéraux sur la base de l'accumulation résultant du travail individuel, légitime en réalité l'appropriation des fruits du

¹²⁴⁰ *Ibid.*, p. 207 : « Non seulement donc l'égalité et la liberté sont respectées dans l'échange qui repose sur des valeurs d'échange, mais l'échange de valeurs d'échange est la base réelle qui produit toute égalité et toute liberté. En tant qu'idées pures, elles n'en sont que des expressions idéalisées ; en tant qu'elles se développent en relations juridiques, politiques et sociales, elles ne sont que cette base à une autre puissance ».

¹²⁴¹ K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 118.

¹²⁴² Dans ce chapitre, Marx a formulé une phrase particulièrement frappante pour décrire le caractère inhumain et violent du processus de généralisation des relations marchandes ayant permis la consolidation de la société moderne et des droits de l'homme : « Si, d'après Aubier, c'est « avec des taches naturelles de sang sur une de ses faces que « l'argent est venu au monde » le capital arrive suant le sang et la boue par tous les pores ». K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 771-2.

¹²⁴³ K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 840 : « C'est comme puissance ennemie de l'ouvrier que le capital l'emploie, et il le proclame hautement. Elle devient l'arme de guerre la plus irrésistible pour réprimer les grèves, ces révoltes périodiques du travail contre l'autocratie du capital ».

travail d'autrui. À tel point que le travail salarié doit être considéré comme une « servitude économique », ne requérant pas l'application immédiate de la violence pour exister. La classe ouvrière se trouve liée par des fils invisibles aux capitalistes et cet emprisonnement est rendu invisible précisément par le droit, c'est-à-dire par le contrat de travail¹²⁴⁴.

4) Cette relation profonde entre les droits de l'homme et l'économie fournit également une ouverture sociologique aux chercheurs de notre époque pour enquêter sur les intérêts réels qui se cachent derrière chaque question spécifique relative aux droits de l'homme. En suivant par exemple l'analyse exemplaire de Marx sur le destin tragique du droit au suffrage universel reconnu pendant le processus révolutionnaire français entamé en 1848 ou sur les débats autour du droit à un environnement de travail sain dans les usines anglaises, les juristes peuvent également comprendre les discussions législatives liés aux droits de l'homme à notre époque. De même, l'analyse sociologique basée sur la théorie marxienne du droit et de l'économie peut nous aider à comprendre les causes de l'(in)efficacité des normes juridiques liées aux droits de l'homme qui ont déjà été mises en place.

5) Sa maîtrise d'autres disciplines du savoir a conduit Marx à adopter une terminologie beaucoup plus claire. Dans ses textes de jeunesse, Marx visait un public spécifique : les lecteurs des revues philosophiques allemandes, plongés dans les débats liés à l'œuvre de Hegel. La terminologie utilisée dans ces textes peut induire en erreur les lecteurs d'autres périodes historiques en leur faisant croire que Marx parle d'un droit uniquement lié à un individu d'une classe (le bourgeois), qui a le droit de se séparer de la communauté dans son ensemble. De même, ses positions dans les *Annales franco-allemandes* étaient encore très attachées aux catégories philosophiques, fondant sa critique des droits de l'homme principalement sur la contradiction entre particularité et universalité. Dans son œuvre de maturité, Marx réalise la synthèse de la philosophie, l'histoire et l'économie politique, en s'adressant aux travailleurs et aux intellectuels soucieux de l'émancipation de l'humanité. Pour ces raisons, la terminologie utilisée est beaucoup plus proche de notre langage actuel, ce qui facilite la compréhension du sens émancipateur des droits de l'homme ainsi que de sa critique¹²⁴⁵.

¹²⁴⁴ K. Marx, *Le capital* (4ème édition), op. cit., p. 556 : « L'esclave romain était attaché à son propriétaire par des chaînes, le travailleur salarié l'est par des fils invisibles. L'apparence de son indépendance est entretenue par le changement constant de maître salarial individuel et la fiction juridique du contrat ».

¹²⁴⁵ Nous estimons que si le jugement de la pensée de Marx sur les droits de l'homme se fondait principalement sur ses œuvres de maturité, des affirmations telles que celle de Claude Lefort, selon laquelle Marx ne considère pas les droits de l'homme comme un droit de relation, cesseraient d'être défendues.

6) Enfin, le contenu émancipatoire des droits de l'homme et sa vision d'une organisation sociale qualitativement supérieure sont beaucoup plus développés dans son œuvre de maturité. Au lieu de traiter la question de la libération de l'humanité en se référant uniquement à l'État et au droit, Marx a envisagé d'autres aspects de la question de la liberté, tels que l'éthique, l'écologie, les relations entre les sexes, la race et les relations internationales.

Tous ces éléments montrent à quel point il serait absurde de considérer le texte *Sur la question juive* comme étant l'expression de la vision générale ou principale de Marx sur les droits de l'homme. Ce texte n'est rien d'autre que le *point de départ* d'une évaluation de la conception originale de Marx sur l'État et le droit. Ce texte marque la genèse de la position critique de l'auteur sur les droits de l'homme. Après sa publication en 1844, sa théorie a passé près de quarante années à être approfondie et mise à jour au regard de l'évolution de la société bourgeoise. C'est aussi pour cette raison que la critique marxienne des droits de l'homme, en tant que théorie de l'émancipation, est autant d'actualité. Afin de montrer la pertinence de la pensée marxienne de la maturité, voici quelques éléments que nous considérons comme incontournables pour le débat contemporain.

Tout d'abord, il faut se référer à la pertinence de sa méthodologie pour les sciences sociales (y compris les sciences juridiques), puisque nous avons montré dans plusieurs chapitres de cette thèse que Marx est loin d'être un penseur dogmatique. Le principe susceptible de résumer sa méthode scientifique est simple : la primauté de l'objet. En d'autres termes, chaque objet d'étude nécessite des procédures spécifiques pour son analyse et sa compréhension. Il n'y a pas de méthode *a priori* qui doive être appliquée pour examiner scientifiquement les différents phénomènes sociaux. L'étendue de l'objet traité par Marx – le « *mode de production capitaliste* et les *rapports de production et d'échange* qui lui correspondent »¹²⁴⁶ – l'a amené à faire d'innombrables autocritiques au cours de son évolution intellectuelle, ainsi qu'à s'aventurer dans différents domaines de la connaissance qui lui étaient jusqu'alors inconnus. Le résultat de son travail est une œuvre inachevée qui appelle à être complétée, approfondie et mise à jour. Ainsi la rigueur scientifique avec laquelle il a mené ses recherches illustre-t-elle l'impossibilité d'appliquer des solutions préfabriquées à n'importe quel objet d'étude.

En ce qui concerne la crise actuelle sur l'effectivité des droits de l'homme, les bases offertes par sa théorie sont essentielles à la fois pour comprendre ce phénomène et pour

¹²⁴⁶ K. Marx, *Le capital*, op. cit., p. 96.

transformer ce contexte. Nous ne pouvons pas prétendre que la gigantesque crise civilisationnelle que nous vivons actuellement est due uniquement à un manque de volonté politique. Elle doit être expliquée à l'aune du modèle capitaliste de société lui-même. Les innombrables reculs en matière de droits socio-économiques (augmentation du temps de travail, inégalités sociales, faim, etc.), à titre d'illustration, ne peuvent s'expliquer que si l'on considère le capitalisme comme un système doté de contradictions internes, qui engendrent aussi bien la richesse que la pauvreté en ses extrémités¹²⁴⁷. Or l'objectif de la théorie de Marx était de renverser cette situation, de mettre fin à l'antagonisme des classes et de transformer l'ensemble du monde du travail, en planifiant démocratiquement l'économie pour répondre aux besoins des individus plutôt qu'à la recherche de profit. Peut-être la théorie de l'émancipation de Marx fournit-elle des principes pertinents pour rendre le monde du travail plus sain. Au-delà de l'idée selon laquelle il faut transformer les machines pour que le travail soit moins pénible (et parfois moins mortel), Marx affirme par exemple que l'objectif principal de l'économie émancipée est d'augmenter le temps libre pour que les individus puissent s'épanouir. Le libre développement individuel rendu possible par ce temps hors de la sphère économique est sans doute la grande finalité que Marx voyait dans le mouvement politique ouvrier. La liberté individuelle apparaît comme la grande préoccupation théorique et pratique de l'auteur.

En ce qui concerne les droits politiques, qui sont de plus en plus vilipendés par la nouvelle vague de gouvernements autoritaires¹²⁴⁸, l'articulation entre les besoins économiques et les projets politiques que l'on retrouve dans la pensée de Marx est indispensable pour comprendre ce processus. Sont intéressantes les études de Marx sur l'histoire politique française du XIXe siècle, marquée à son époque principalement par le phénomène du Second Empire et qui a écrasé l'enthousiasme démocratique né de la révolution de 1848. Malgré le fait qu'il ait été pris pour un ardent défenseur de l'État par divers penseurs du XXe siècle (marxistes ou non), sa proposition de transformation sociale exigeait que la structure étatique dépérísse progressivement, en commençant par la réappropriation du pouvoir de décision sociale par les individus eux-mêmes. En outre, la réalisation de la liberté individuelle impliquait également le

¹²⁴⁷ Il est vrai que Marx comprend l'augmentation de la pauvreté comme un mouvement relatif, qui peut être défini par un accroissement de l'inégalité. À cet égard, les différents rapports produits par l'organisation OXFAM montrent clairement que la destination de la plupart des richesses produites dans le monde est le patrimoine des milliardaires. Voy. Par exemple, le dernier rapport sur les inégalités mondiales : <https://www.oxfamfrance.org/rapports/nouveau-rapport-la-loi-du-plus-riche/> (consulté le 22/02/2024).

¹²⁴⁸ Même si nous avons une perception quotidienne de cette détérioration du scénario démocratique, nous estimons qu'il est important de mentionner le rapport organisé par IDEA - l'Institut international pour la démocratie et l'assistance électorale, basé à Stockholm, en Suède. Voy https://www.idea.int/sites/default/files/reference_docs/international-idea-annual-outcome-report-2022.pdf (consulté le 22/02/2024).

dépassement du droit, puisque la forme juridique est pour Marx étroitement liée au principe d'abstraction qui tend à niveler l'ensemble des individus. Cependant, cette reprise du pouvoir individuel vis-à-vis du collectif n'a rien à voir avec le désordre ou l'anarchie. En effet, Marx comprend la nécessité de faire émerger une autre forme de normativité, capable de permettre aux différences individuelles de créer un mode de relation enrichissant entre les individus au sein de la société. En outre, ce que l'auteur vise en transformant la manière dont les tâches sociales sont administrées, c'est qu'elle soit aussi démocratique que possible, en combinant les éléments de la représentativité avec l'exercice direct de la démocratie.

L'œuvre de Marx présente également des apports très significatifs pour penser la catastrophe écologique qui s'annonce à notre époque. Marx a placé la relation entre l'homme et la nature au centre de sa conception de l'être humain, allant jusqu'à penser le système productif à partir de la notion de métabolisme. Il avait déjà montré en son temps l'insoutenabilité flagrante de ce système, puisque le capitalisme ne se développait qu'à partir de la destruction de la nature. Face à cette situation préoccupante, Marx a très tôt compris qu'une société qualitativement supérieure devait établir un métabolisme différent avec la nature, dans lequel l'humanité jouirait de ses fruits tout en utilisant ses meilleures connaissances scientifiques pour la conserver et la laisser en meilleur état pour les générations futures. Les recherches marxistes récentes sur l'état de ce problème ont déjà prouvé son actualité et sa pertinence¹²⁴⁹. En résumé, son actualité réside dans le fait que sa théorie comprend que la destruction de l'environnement est une conséquence de la manière dont nous produisons notre existence. C'est aussi pour cette raison qu'elle est capable d'esquisser des pistes plausibles pour surmonter ce problème. Sans cela, nous attendrons – en vain – des réformes partielles portant sur les technologies « propres » ou l'organisation de sommets sans pouvoir contraignant.

D'autres aspects négligés par la plupart des marxistes du XXe siècle sont également fort pertinents lorsqu'il s'agit de la crise des droits de l'homme : les questions liées aux mouvements féministes, antiracistes et anticoloniaux. Marx a montré dans son œuvre que l'oppression des femmes s'était intensifiée par l'industrie moderne, entraînant une série de complications pour l'ensemble de la famille nucléaire, y compris en termes d'espérance de vie et de développement des enfants. De plus, le philosophe a affirmé à plusieurs reprises que cette oppression féminine avait une certaine autonomie par rapport aux rapports de classe. En d'autres termes, quelle que

¹²⁴⁹ Le livre écrit par le Japonais Kohei Saito en 2020, *Marx dans l'anthropocène*, s'est vendu à plus de 500 000 exemplaires dans son seul pays d'origine.

soit la classe sociale à laquelle appartient une femme, la violence physique et symbolique est souvent exercée par son mari qui – autorisé par le droit – la traite comme si elle était sa propriété. Encore faut-il préciser que Marx ne voyait pas seulement les femmes comme des victimes ; il les voyait comme des sujets déterminants de l’histoire et, le plus souvent, comme les protagonistes des mouvements révolutionnaires.

L’auteur a également abordé les questions raciale, ethnique et coloniale. Il a montré que c’est la violence coloniale, comprenant l’utilisation de la main d’œuvre esclave et le pillage des richesses naturelles, qui a permis la genèse du mode de production capitaliste. Selon lui, cette violence ne pouvait être considérée comme une histoire du passé. Encore aujourd’hui, sans l’exploitation des inégalités des richesses naturelles étrangères, les grandes industries ne peuvent survivre, car leur fonctionnement reposent précisément sur cette exploitation. De plus, Marx a démontré comment la racialisation et les préjugés ethniques agissent pour fragmenter l’organisation politique de la classe ouvrière, étant des tendances très utiles encouragées par les classes dirigeantes pour maintenir le système sous contrôle. D’autre part, nous avons démontré dans ce travail de doctorat que Marx, en véritable humaniste, a lutté pour que le mouvement ouvrier prenne conscience de ces problèmes, en créant des organisations politiques qui lutteraient en vue d’une société émancipée pour tous les individus, sans discriminations de race ou de sexe.

Enfin, dans notre contexte actuel, la réflexion de Marx sur les relations internationales montre qu’il existe dans le capitalisme un désaccord entre les intérêts particuliers (nationaux) et les intérêts universels. C’est sur cette base théorique que Marx a réfléchi plus concrètement à des questions telles que la guerre et la migration, facteurs qui intensifient les contradictions internes du capitalisme lui-même. Marx pensait que les migrants pouvaient être des acteurs clés de la transformation de la réalité dans les pays où ils débarquaient. Mais surtout, l’auteur ne cesse d’affirmer la nécessité d’une coopération entre tous les peuples de la planète pour parvenir à l’émancipation humaine. Pour que l’humanité ne périsse pas, il faut que tous les individus établissent des relations entre eux par le biais d’échanges culturels et matériels, et en s’affranchissant de la propriété privée et de l’État. En fin de compte, ne peut-on pas affirmer que la critique de Marx sur les droits de l’homme, en tant que théorie de l’émancipation, est encore plus d’actualité aujourd’hui qu’à l’époque où vivait l’auteur allemand ?

BIBLIOGRAPHIE

1. Œuvres de Marx

BAKOUNINE, Michel, MARX, Karl, *La grande discorde : Déclarations officielles, communications confidentielles, pamphlets corrosifs, articles diffamatoires, lettres aux intimes... et autres écrits réciproques, dégradants ou louangeurs*, Monts, Les nuits rouges, 2023. [1844-1876]

BAUER, Bruno, MARX, Karl, *La question juive, par Karl Marx, suivi de La question juive, par Bruno Bauer*, Paris, Union générale d'éditions, 1968.

ENGELS, Friedrich, MARX, Karl, *Correspondance*, 13 tomes, Paris, Éditions Sociales, 1971-2020. [1835-1880]

ENGELS, Friedrich, MARX, Karl, *Collected Works*, 50 tomes, Londres, Lawrence & Wishart, 1975-2004. [1835-1895]

ENGELS, Friedrich, MARX, Karl, *La Sainte Famille*, in œuvres complètes, tome III – Philosophie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982. [1845-46]

ENGELS, Friedrich, MARX, Karl, *Le colonialisme*, Paris, Éditions Critiques, 2018. [1850-1883]

ENGELS, Friedrich, MARX, Karl, *Le parti de classe – II. Activité et organisation*, Paris, François Maspero, 1973. [1850-72]

ENGELS, Friedrich, MARX, Karl, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 2012. [1845-46]

ENGELS, Friedrich, MARX, Karl, *Manifeste Communiste* in œuvres complètes, tome I – Économie, Paris, NRF-Gallimard, 1963. [1848]

ENGELS, Friedrich, MARX, Karl, *Werke*, 44 tomes, Berlin, Dietz, 1956-1990. [1835-1895]

LINCOLN, Abraham, MARX, Karl, *Une révolution inachevée : Sécession, guerre civile, esclavage et émancipation aux États-Unis*, Paris, Syllepse, 2012. [1846-67]

MARX, Karl, *Cadernos de Paris e Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo, Expressão Popular, 2015. [1844]

MARX, Karl, *Considérants du programme du parti ouvrier français* in œuvres complètes, tome I – Économie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1963. [1880]

MARX, Karl, *Critique de l'économie politique*, in œuvres complètes, tome I – Économie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1963. [1859]

MARX, Karl, *Critique du programme de Gotha*, Paris, Editions Sociales, 2008. [1875]

MARX, Karl, *Deux compositions au baccalauréat*, in œuvres complètes, tome III – Philosophie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982. [1835]

MARX, Karl, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure* in œuvres complètes, tome III – Philosophie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982. [1841]

MARX, Karl, *Du Suicide : suivi de l'emprisonnement de Lady Bulwer-Lytton*, Orange, éditions le Retrait, 2018. [1845-1863]

MARX, Karl, *Économie et Philosophie* in œuvres complètes, tome II – Économie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1968. [1844]

MARX, Karl, *Gloses critiques marginales à un article le : le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un prussien*, in œuvres complètes, tome III – Philosophie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982. [1844]

MARX, Karl, *La Constitution de la République Française adoptée le 4 novembre 1848*, in œuvres complètes, tome IV – Politique, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1994 [1851]

MARX, Karl, *La guerre civile en France*, Paris, Editions Sociales, 2021. [1871]

MARX, Karl, *Le capital : Critique de l'économie politique*, Paris, Gallimard, 2008. [1872-75]

MARX, Karl, *Le capital : Critique de l'économie politique (4ème Edition)*, Paris, Les éditions sociales, 2016. [1890]

MARX, Karl, *Le Capital – Livre III : Le processus d'ensemble de la production capitaliste*, Paris, Editions Sociales, 1976. [1895]

MARX, Karl, *Le dernier Marx*, Toulouse, Éditions de l'Asymétrie, 2019.

MARX, Karl, *Lettres à Kugelmann*, Paris, Editions Sociales, 1971. [1862-74]

MARX, Karl, « Lettres à Vera Zassoulitch » in L'homme et la société, N. 5, 1967. pp. 165-179. [1881]

MARX, Karl, *Les luttes de classe en France*, in œuvres complètes, tome IV – Politique, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1994. [1850]

MARX, Karl, *Liberté de la presse et liberté humaine*, in œuvres complètes, tome III – Philosophie. La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982. [1842-43]

MARX, Karl, « L'article de tête du numéro 179 de la *Kölnische Zeitung* » in *œuvres complètes, tome III – Philosophie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982. [1842]

MARX, Karl, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, in *œuvres complètes, tome IV – Politique*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1994. [1852]

MARX, Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, Paris, Les éditions sociales, 2011. [1857-58]

MARX, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007. [1844]

MARX, Karl, *Marx on Suicide*, Evanston, Northwestern University Press, 1999. [1845]

MARX, Karl, *Misère de la philosophie : Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*, Paris, Éditions Sociales, 1977. [1847]

MARX, Karl, *Nova Gazeta Renana*, vol. 1, São Paulo, Expressão Popular, 2021. [1848-1849]

MARX, Karl, *Philosophie épicurienne (cahiers d'étude) in œuvres complètes, tome III – Philosophie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982. [1840-41]

MARX, Karl, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, in *œuvres complètes, tome III – Philosophie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982. [1844]

MARX, Karl, *Sur la question juive*, Paris, La fabrique éditions, 2006. [1843]

MARX, Karl, *Sur la question juive, in œuvres complètes, tome III – Philosophie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1982. [1843]

MARX, Karl, *The ethnological notebooks of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum, 1972. [1880-81]

MARX, Karl, *Thèses sur Feuerbach*, Paris, Editions Sociales, 1972. [1845]

MARX, Karl, *Travail Salarié et Capital*, in *œuvres complètes, tome I – Économie*, Paris, NRF-Gallimard, 1963. [1849]

2. Sources secondaires

AFONSO DA SILVA, Rafael, *Os ventos que sacodem Marx: sobre colonialismo, nacionalismo e racismo nas páginas irlandesas de Marx*, São Paulo, Annablume, 2020.

ALMEIDA, Silvio, *Racismo Estrutural*, São Paulo, Pólen, 2019.

ALTHUSSER, Louis, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 2011.

ANDERSON, Kevin, « Capital et classe, mais pas seulement », in *Marx politique*, Paris, La Dispute, 2015, p.91-116.

ANDERSON, Kevin, *Marx aux antipodes : nations, ethnicité et sociétés non-occidentales*, Paris, Editions Syllepse, 2015.

ANDERSON, Perry, *Les passages de l'antiquité au féodalisme*, Paris, François Maspero, 1977.

ANDREAS, Bert (Org.), *Documents constitutifs de la Ligue des communistes*, Paris, Aubier Montaigne, 1972.

ANDREAS, Bert (Org.), *Le Manifeste communiste de Marx et Engels, histoire et bibliographie, 1848-1918*, Milano, G. Feltrinelli, 1963.

ANGUS, Ian, *Face à l'anthropocène. Le capitalisme fossile et la crise du système terrestre*, Montréal, Écosociété, 2018.

ANTUNES, Caio, ANTUNES, Ricardo, « István Mészáros e o ideal da emancipação humana: entrevista com Ricardo Antunes », in *RTPS Revista Trabalho, política e sociedade*, Vol. III, nº 05, Juillet-Décembre/2018, pp. 31-56.

ANTUNES, Ricardo, *Adeus ao Trabalho ? ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*, São Paulo, Boitempo, 2015.

ANTUNES, Ricardo, *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*, São Paulo, Boitempo, 2018.

ANTUNES, Ricardo, *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil - Vol. IV*, São Paulo, Boitempo, 2019.

ARISTOTE, *La Politique*, Paris, L'Harmattan, 2021.

ARON, Jacques Karl, *Marx, antisémite et criminel ?*, Bruxelles, Didier Devillez, 2005.

ARTOUS, Antoine, *Marx, l'État et la politique*, Paris, Éditions Syllepse, 1999.

ARTOUS, Antoine, HANNE, Didier, *Droit et émancipation*, Paris, Syllepse, 2005.

ATIENZA, Manuel, *Marx y los derechos humanos*, Lima, Palestra Editores, 2008.

AUSWÄRTIGES AMT, *Seven facts about Karl Marx*, [En Ligne] <https://www.deutschland.de/en/topic/knowledge/200-years-of-karl-marx-seven-facts> (consulté le 23/02/2024)

AVELÃS NUNES, Antônio, *Neoliberalismo e Direitos Humanos*, Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Renovar, 2003.

AVELÃS NUNES, Antônio, *As origens da ciência econômica. Fisiocracia, Smith, Ricardo, Marx*, Lisboa, Página a Página, 2016.

BARATA, André Barata, Renato Miguel do Carmo et Catarina Sales Oliveira (Ed.), *Emancipação, o futuro de uma ideia política*, Lisboa, Documenta, 2018.

BARSOTTI, Paulo, « Apresentação », in *Sobre Marx, Engels e o cartismo*, Marília, Novos Rumos, v. 49, n. 2, Jul.-Dez., 2012, p.13-30.

BASKHAR, Roy, *A realist theory of Science*, London, Routledge, 2015.

BELLAMY FOSTER, John, « Introduction », in MESZÁROS, István, *Beyond Leviathan: critique of the State*, New York, Monthly Review, 2022, pp. 9-29.

BELLAMY FOSTER, John, CLARCK, Brett, *le pillage de la nature*, Paris : Éditions Critiques, 2022.

BELLAMY FOSTER, John, « Marx's ecology in historical perspective », in *International Socialism*, autumn 2002, p. 71-86.

BELLAMY FOSTER, John, *Marx's Ecology: materialism and nature*, New York, Monthly Review Press, 2000.

BENSAÏD, Daniel, « Dans et par l'histoire, Retours sur la question juive » in MARX, Karl, *Sur la question juive*, Paris, La fabrique éditions, 2006, pp. 74-135.

BENTON, Ted, « Marxism and natural limits » in *New left review*, London, 1989, p. 51-86.

BIDET, Jacques, KOUVÉLAKIS, Eustache (org.), *Dictionnaire Marx Contemporain*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

BLOCH, Ernst, *Droit naturel et dignité humaine*, Paris, Payot & Rivages, 2002.

BOBBIO, Norberto, *Dalla struttura alla funzione: Nuovi studi di teoria del diritto*, Milão, Edizioni di Comunità, 1977.

BOBBIO, Norberto, *De Hobbes a Marx*, Napoli, Morano Editore, 1965.

BOBBIO, Norberto, *Política e cultura*, Einaudi, Torino, 1955.

BOBBIO, Norberto, *Quale Socialismo? Discussione di un'alternativa*, Torino, Einaudi, 1976.

BOBBIO, Norberto, *Saggi sulla scienza política in Italia*, Roma & Bari, Editori Laterza, 1971.

BOBBIO, Norberto, *The future of democracy: a defense of the rules of the game*, Oxford, Polity Press, 1987.

BOURDIN, Jean-Claude, « La critique du droit et de la politique chez le jeune Marx : l'idée d'émancipation », in *Droit et Liberté selon Marx*, PUF, Paris, 1986, 145-86.

BOURGEOIS, Bernard, « Marx et les Droits de l'homme », in Guy PLANTY-BONJOUR (dir.), *Droit et liberté selon Marx*, Paris, PUF, 1986, p. 5-53.

- BOTTIGELLI, Émile, *Genèse du socialisme scientifique*, Paris, Editions sociales, 1967.
- BOYD, Christopher, « Can a Marxist Believe in Human Rights? *Critique*, 37(4), 2009, p.579–600.
- BROWN, Heather, « La famille, l'État et les droits de propriété », in *Le dernier Marx*, Toulouse, Éditions de l'Asymétrie, 2019, p. 99-128.
- BRILHARINO NAVES, Marcio, *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*, São Paulo, Boitempo, 2000.
- BROWN, Heather, *Marx on gender and the family: a critical study*, Chicago, Haymarket Books, 2013.
- BURCKHARDT, Jacob, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, Nouveau Monde éditions, 2017
- BURKETT, Paul, *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*, Chicago, Haymarket Books, 2014.
- BURLAUD, Antony, « PROLOGUE. LA FRANCE SELON MARX », in DUCANGE, Jean-Numa, *Marx, une passion française*, Paris, La Découverte, 2018, p. 15-28.
- CALVEZ, Jean-Yves, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Éditions du Seuil, 1955.
- CASALINO, Vinicius, « Notas sobre as formas antediluvianas do direito », in *Rev. Fac. Direito UFMG*, Belo Horizonte, n. 69, jul./déc. 2016, p. 687-713.
- CAZALS, Géraldine ; HAKIM, Nader, « Quelle histoire de la pensée juridique ? », L'histoire de la pensée juridique. Historiographie, actualité et enjeux, in *Clio@Themis*, vol 14, 2018.
- CHASIN, José, *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, Boitempo, São Paulo, 2009.
- CHASIN, José, *Marx. Ontologia e Metodo*, Milano, Mimesis, 2010.
- CLAUDIN, Fernando, *La crise du mouvement communiste : du Komintern au Kominform*, Paris, François Maspero, 1972.
- CLOCHEC, Pauline, « Le Libéralisme de Marx », in *Actuel Marx*, n°56, 2014/2, p.109-23.
- COLLIN, Denis, « Marx et Epicure », [En Ligne] <http://denis-collin.viabloga.com/news/marx-et-epicure> (consulté le 07 mai 2021)
- CORAZZA, Gentil, « Dinheiro, crédito e finanças: uma introdução a teoria monetária e financeira de Marx », in *Estudos Econômicos*, v. 32, n. 4, São Paulo, 2002, p. 665-688.

CORNU, Auguste, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome I – Les années d'enfance et de Jeunesse – La gauche hégélienne 1818/1820 - 1844*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

CORNU, Auguste, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre, Tome II – Du libéralisme démocratique au Communisme – La « Gazette Rhénane » et les « Annales Franco-allemandes » 1842-1844*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958.

CORNU, Auguste, *Karl Marx et la pensée moderne, contribution à l'étude de la formation du marxisme*, Paris, Editions Sociales, 1948.

CORNU, Auguste, *Karl Marx et la révolution de 1848*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.

DAUMARD, Adeline, *Les Bourgeois et la bourgeoisie : en France depuis 1815*, Paris, Flammarion, 1990.

DAYAN-HERZBRUN, Sonia, *L'Invention du parti ouvrier : aux origines de la social-démocratie, 1848-1864*, Paris, L'Harmattan, 1990.

DJORDJEVIC, Élodie, « Historicité et rationalité du droit : Hegel contre Savigny », in *Droit & Philosophie*, Hors-Série no 1 : Normativité et légitimité, 2021, pp. 95-122.

DOBB, Maurice, *études sur le développement du capitalisme*, Paris, François Maspero, 1981.

DOUET, « Yohann, Le problème du dépérissement du droit chez Marx et Engels », in *Droit & Philosophie*, n° 10 : Marx et le droit, 2018, pp. 23-40.

DOLLÉANS, Édouard, *Histoire du mouvement ouvrier, tome I : 1830 à 1871*, Librairie Armand Colin, 1948.

DRAPEAU, Thierry, « The Roots of Karl Marx's Anti-Colonialism », in *Jacobin*, 2019. Disponible en ligne : <https://jacobin.com/2019/01/karl-marx-anti-colonialism-ernest-jones> (Consulté le 01/12/2023).

DROZ, Jacques, *L'histoire de l'Allemagne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

DUCANGE, Jean-Numa, « Le Marx des socialistes (1) : le moment Guesde-Jaurès », in *Recherches*, 2018, La Découverte, pp. 29-42.

DUSSEL, Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1993.

ELSTER, John, *Making sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

ENDERLE, Rubens, « O jovem Marx e o Manifesto filosófico da escola histórica do direito », in *Crítica Marxista*, Campinas, n. 20, 2005, pp. 111-22

ENGELS, Friedrich, « Esquisse d'une critique de l'économie nationale », in *Annales franco-allemandes*, Paris, Les Éditions Sociales, 2020, pp. 111-42.

ENGELS, Friedrich, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Editions Sociales, 1980.

ENGELS, Friedrich, « Préface à l'édition anglaise de 1888 », in MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Manifeste Communiste*, (1848) in œuvres complètes, tome I – Économie.

FEDERICI, Silvia, *Le capitalisme patriarcal*, Paris, La Fabrique, 2019.

FEDERICI, Silvia, *Revolucion en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013.

FEUERBACH, Ludwig, *L'essence du christianisme*, Paris, Librairie Internationale, 1864.

FEUERBACH, Ludwig, *Manifestes Philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1973.

FISCHBACH, Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.

FISCHER, Mark, *Réalisme capitaliste*, Genève, Entremonde, 2018.

FLECKER, Amaro, « O CONCEITO DE FETICHISMO NA OBRA MARXIANA: UMA TENTATIVA DE INTERPRETAÇÃO » in *ethic@*, Florianópolis, v. 11, n. 1, jun. 2012, pp. 141-58.

FOLADORI, Guillermo, « La Cuestión Ambiental En Marx », in *Ecología Política*, no. 12, 1996, pp. 125–38.

FOUCAULT, Michel, *l'histoire de la sexualité (3. Vols)*, Paris, Gallimard, 1994.

FORTES, Ronaldo Vielmi, *Trabalho e gênese do ser social na ontologia de György Lukács*, Florianópolis, Editorial em Debate, 2016.

FREDERICO, Celso, *O jovem Marx, as origens da ontologia do ser social 43-44*, São Paulo, Expressão Popular, 2009.

FREYMOND, Jacques (Org.), *La première Internationale. Recueil de documents*, 2 tomes, Genève, Droz, 1962.

FROMM, Eric, *O conceito marxista de homem*, São Paulo, Zahar, 1983.

FURET, François, TEXIER, Jacques, « La question de l'égalité chez Marx », in *Actuel Marx* 1991/1 n°9, pp. 195-199.

FURTADO, Celso, *La formation économique du Brésil de l'époque coloniale aux temps modernes*, Paris, Publisud, 1998.

- GARO, Isabelle, DUCANGE, Jean-Numa, *Marx politique*, Paris, La dispute, 2015.
- GAUDIN, François, *Traduire « Le capital » : une correspondance inédite entre Karl Marx, Friedrich Engels et l'éditeur Maurice Lachâtre*, Mont-Saint-Aignan, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2019.
- GRANDJONC, Jacques, *Communisme/Kommunismus/Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes 1785-1842*, Paris, Éditions des Malassis, 2013.
- GRANDJONC, Jacques, *Marx et les communistes allemands à Paris. Vorwärts ! 1844*, Paris, François Maspero, 1974.
- GRESPLAN, Jorge, *Marx e a crítica do modo de representação*, São Paulo, Boitempo, 2022.
- GRESPLAN, Jorge, *Marx, uma introdução*, São Paulo, Boitempo, 2021.
- GIDDENS, Anthony, *Contemporary Critique of Historical Materialism*, Berkeley, University of California Press, 1981.
- Groupe KRISIS (R. Kurz, E. Lohoff et N. Trenkle), *Manifeste contre le travail*, Albi, Crise & Critique, 2020.
- GURVITCH, Georges, *Proudhon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
- HALPÉRIN, Jean-Louis, *Une histoire des droits dans le monde*, Paris, Editions CNRS, 2023.
- HARVEY, David, *Brève histoire du néolibéralisme*, Paris, Les prairies ordinaires, 2014.
- HARVEY, David, *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason*, Oxford University Press, New York, 2017.
- HARVEY, David, *New imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- HAUBTMANN, Pierre, *Proudhon, Marx et la pensée allemande*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1981.
- HAUSER, Arnold, *História social da arte e da literatura*, São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- HEINRICH, Michael, *Comment lire Le Capital de Marx ?*, Toulouse, Smolny, 2015.
- HEINRICH, Michael, *Critique de l'économie politique : une introduction aux trois livres du « Capital » de Marx*, Toulouse, Smolny, 2021.
- HEINRICH, Michael, *Karl Marx et la naissance de la société moderne*, Paris, Editions sociales, 2019.
- HEGEL, Georg Willem Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

- HELLER, Agnès, *O cotidiano e a história*, São Paulo, Paz e Terra, 2008.
- HELLER, Agnès, *Renaissance Man*, London, Routledge, 1976.
- HERMLIN, Stephan, *Crépuscule*, Les Presses d'aujourd'hui, Paris, 1980.
- HENRY, Michel, *Marx I : une philosophie de la réalité*, Gallimard, Paris, 1976.
- HETZEL, Ludovic, *Commenter Le Capital – livre 1*, Paris, Editions Sociales, 2021.
- HILL, Christopher, *O mundo de ponta cabeça: ideias radicais durante a Revolução inglesa de 1640*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- HOBBSBAWN, Eric, *A invenção das tradições*, São Paulo, Paz e Terra, 2012.
- HOBBSBAWN, Eric, *Echoes of the Marseillaise: two centuries look back on the French revolution*, New Brunswick, N.J., Rutgers university press, 1990.
- HOBBSBAWN, Eric, « Introduction », in MARX, Karl, *Pre-Capitalist Economic Formations*, New York, International Publishers Co Inc., 1989.
- HOBBSBAWN, Eric, *L'ère des révolutions 1789-1848*, Paris, Pluriel, 2010.
- HUMAN RIGHTS WATCH, *Rapport Mondial 2012*, [En Ligne] www.hrw.org/fr/rapport-mondial-2012. (consulté le 04/02/2024).
- IDEA, *Annual outcome report*, [En Ligne] https://www.idea.int/sites/default/files/reference_docs/international-idea-annual-outcome-report-2022.pdf (consulté le 22/02/2024)
- IZECKSOHN, Victor, « O recrutamento de negros nas tropas da união durante a guerra civil americana », in *Afro-Ásia*, Salvador, n. 55, 2017 p.199-206.
- JAUME, Lucien (Org.), *Les Déclarations des Droits de L'homme*, Paris, GF-Flammarion, 1989.
- JONAS, Hans, *Le principe responsabilité : Une éthique pour la civilisation technologique*, Éditions du Cerf, Paris, 1990.
- JONES, Gareth Steadman, *Karl Marx: Greatness and illusion*, London, Allen Lane, 2016.
- KANT, Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ? ; édition critique par Jean Mondot*, Paris, Classiques Garnier, 2023.
- KESSEL, Patrick, *Le prolétariat français avant Marx (1789-1848)*, Paris, Plon, 1968.
- KOFLER, Leo, *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971.
- KOHAN, Nestor, *Nuestro Marx*, Madrid, Oveja Roja, 2013.

KONDER, Leandro, *Os marxistas e a arte*, São Paulo, Expressão Popular, 2013.

KOUVÉLAKIS, Eustache, *Philosophie et révolution : de Kant à Marx*, Paris, La fabrique éditions, 2017.

LABICA, Georges, *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, Paris, 2002.

LACASCADE, Jean-Louis, « Bévée de Proudhon et/ou traquenard de Marx. Lecture symptomale de leur unique correspondance », in *Genèses* 2002/1, n° 46, Paris, Editions Belin, pp. 138-158.

LACROIX, Justine, PRANCHÈRE, Jean-Yves, « KARL MARX FUT-IL VRAIMENT UN OPPOSANT AUX DROITS DE L'HOMME ? ÉMANCIPATION INDIVIDUELLE ET THÉORIE DES DROITS. » *Revue Française de Science Politique*, vol. 62, no. 3, 2012, pp. 433-451.

LASKI, Harold, *Le Libéralisme européen du Moyen âge à nos jours, essai d'interprétation, avec une conclusion inédite pour l'édition française*, Paris, Emile-Paul frères, 1950.

LASSALLE, Ferdinand, *Qu'est-ce qu'une constitution ?*, Paris, Sulliver, 1999.

LEACOCK, Eleanor, *Mitos da dominação masculina: Uma Coletânea de Artigos sobre as Mulheres numa Perspectiva Transcultural*, Maceió, Instituto Lukács, 2019.

LEITE GONÇALVES, Guilherme, « Marx está de volta! Um chamado pela virada materialista no campo do direito », *Revista Direito e Práxis*, 5(2), 2014, p. 301–341.

LEONARD, Mathieu, *L'émancipation des travailleurs : une histoire de la première internationale*, Paris, La Fabrique, 2011.

LESSA, Sergio, « A Emancipação Política e a defesa de direitos », in *Serviço Social e Sociedade*, Ed. Cortez, Juin 2007, pp. 35-57.

LISSAGARAY, Prosper-Olivier, *Histoire de la Commune de 1871*, Paris, La découverte, 1996.

LOPES ALVES, Antônio José, « A individualidade moderna nos *grundrisse* », in *Verinotio - revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, N° 4, Ano II, Abril de 2006, pp. 1-77.

LOWY, Michael, BESANCENOT, Olivier, *La journée de travail et le « règne de la liberté » (Karl Marx)*, Paris, Fayard, 2018.

LOWY, Michael, *La Théorie de la Révolution chez le Jeune Marx*, Paris, Éditions sociales, 1997.

LOWY, Michael, *Marx Inconnu*, Paris, éditions le Retrait, 2022

LOWY, Michael, « Pour un marxisme critique » in *Marx après les marxismes*, Paris, Ed. L'Harmattan, 1997, pp. 89-104.

LUKÁCS, Georg, *Conversando com Lukács*, Maceió, Instituto Lukács, 2014.

LUKÁCS, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Luchterhand, 1962.

LUKÁCS, Georg, *Le jeune Marx : Son évolution philosophique de 1840 à 1844*, Paris, Les Éditions de la Passion, 2002.

LUKÁCS, Georg, *Ontologie de l'être social: le travail, la reproduction*, Paris, Éditions Delga, 2011.

LUKÁCS, Georg, *Problèmes du réalisme*, Paris, L'arche éditeur, 1975.

LUKÁCS, Georg, *Sur l'ontologie de l'être social : les principes ontologiques fondamentaux de Marx*, p. 11, Version traduite et mise [En ligne] le 15 novembre 2021 par MORBOIS, Jean-Pierre sur <http://amisgeorglukacs.org/2021/11/publication-des-principes-ontologiques-fondamentaux-de-marx.html> (consulte le 21 janvier 2024).

LUKES, Steven, « Can a Marxist Believe in Human Rights », *Praxis International*, 1 (4), janvier 1982, pp. 334-345.

LUKES, Steven, *Marxism and morality*, Oxford, Clarenton Press, 1985.

MACHADO, Gustavo, *Marx e a história: Das particularidades nacionais à universalidade da revolução socialista*, São Paulo, Sundermann, 2018.

MACHADO, Gustavo, « Teoria da história ou Gênese do capital? As diferentes recepções aos estudos etnológicos de Marx: de Engels à atualidade », in *Verinotio -revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, ano XV, jul./dez, 2020. v. 26. n. 2, pp. 85-109.

MARCUSE, Hebert, « Le règne de la liberté et le règne de la nécessité » (1969) disponible in <https://sniadecki.wordpress.com/2022/09/25/marcuse-liberte-necessite/> (consulté le 21 janvier 2024)

MARTINEAU, Anne-Charlotte, « Le droit 'façonné' par les pratiques coloniales ? », *Clio@themis : Revue électronique d'histoire du droit*, n° 22, 2022.

MATHIOT, Jean, *Adam Smith. Philosophie et économie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

MCGREGOR, Sheila, « Marx Rediscovered », in *International socialism*, 146, Spring 2015.

MCLELLAN, David, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, Paris, Payot, 1972.

MCGREGOR, Sheila, « Rape, Pornography and Capitalism », in *International Socialism*, 45, Winter 1989.

MÉSZÁROS, Istvan, *A crise estrutural do capital*, São Paulo, Boitempo, 2011.

MÉSZÁROS, Istvan, *Beyond Capital*, London, Merlin Press, 1995.

MÉSZÁROS, Istvan, *La rivolta degli intellettuali in Ungheria*. Turim: Einaudi, 1958.

MÉSZÁROS, Istvan, *Marx's theory of alienation*, London, Merlin Press, 2005.

MÉSZÁROS, Istvan, *The power of ideology*, New York, ZED BOOKS, 2005.

MICHEL, Jacques, *Marx et la société juridique*, Paris, Publisud, 1983.

MONTFERRAND, Frédéric, FARJAT, Juliette, *Dictionnaire Marx*, Paris, Ellipses, 2020.

MORE, Thomas, *L'Utopie*, Flammarion, Paris, 1987.

MUNSTER, Arno, *André Tosel, penseur de l'émancipation : un hommage*, Paris, Lignes, 2018.

MUNSTER, Arno, *Émancipation (de Marx à Marcuse) : historique et actualité d'un concept*. Paris, L'Harmattan, 2020.

MUSTO, Marcello (Ed.), *Introduction in Marx for today*, New York, Routledge, 2012.

MUSTO, Marcello, *Les dernières années de Karl Marx: Une biographie intellectuelle*, Paris, PUF, 2023.

MUSTO, Marcello (Org.), *Pour lire la première internationale*, Paris, Éditions Sociales, 2022.

MUSTO, Marcello, *Repensar Marx e os marxismos*, São Paulo, Boitempo, 2022,

MUSTO, Marcello, « Revisiter le concept d'aliénation chez Marx », *La Pensée*, n. 369, 2012, pp. 137-155.

MUSTO, Marcello, *The last years of Karl Marx (1881-1883): an intellectual biography*, Standford, Stanford University Press, 2020.

NAPOLEONI, Claudio, *Smith, Ricardo e Marx: considerações sobre a História do Pensamento Econômico*, Rio de Janeiro, Edições Graal, 1978.

NETTO, José Paulo, « Apresentação: Marx em Paris », in MARX, Karl, *Cadernos de Paris & Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844*. São Paulo, Expressão Popular, 2015, pp. 9-178.

NETTO, José Paulo, *Karl Marx, uma biografia*, São Paulo, Boitempo, 2020

OXFAM, *La loi du plus riche*, [En Ligne] <https://www.oxfamfrance.org/rapports/nouveau-rapport-la-loi-du-plus-riche/>. (consulté le 22/02/2024)

PARTI OUVRIER FRANÇAIS, « Programme du Parti Ouvrier Français », in MARX, Karl, *œuvres complètes*, tome I – Économie, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1963. [1882]

PASUKANIS, Evgeni, *La théorie Générale du droit et le marxisme*, Toulouse, Éditions de l'Asymétrie, 2018.

PENA-RUIZ, Henri, *Karl Marx penseur de l'écologie*, Paris, Seuil, 2018.

PETRUCCIANI, Stefano, *Marx critique du libéralisme*, Editions Mimésis, Paris, 2018.

POGREBINSCHI, Thamy, *O enigma do político: Marx contra a política moderna: Marx contra a política moderna*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009.

PROUDHON, Pierre-Joseph, *Philosophie de la Misère*, 3 tomes, Paris, M. Rivière, 1923.

QUETIER, Jean, « Marx dans le combat politique (1864-1883) », *La pensée*, 394, 2018, pp. 78-88.

QUINIOU, Yvon, *Karl Marx*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2009

QUIVIGER, Pierre-Yves, « Marx et le monde du droit », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2018/4 (N° 100), pp. 491-502.

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE, « Rapport du décret du 14 juin 1791 », in *Collection complète des lois, décrets, ordonnances, règlements, et avis du Conseil-d'État* [En Ligne] <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6381248z> (Consulté le 12/03/2024).

RICARDO, David, *Principes de l'économie politique*, Paris, Flammarion, 1977.

RODNEY, Walter, *Como a Europa subdesenvolveu a África*, São Paulo, Boitempo, 2022.

RODOLSKY, Roman, *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2001.

RUBEL, Maximilien, « chronologie », in MARX, Karl, *œuvres complètes, tome I – Economie*, La pléiade, Paris, NRF-Gallimard, 1963, pp. LVII-CLXXVI.

SAÏD, Edward, *L'orientalisme : L'orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

SAITO, Kohei, *La nature contre le capital : L'écologie de Marx dans as critique inachevée du capital*, Paris, Éditions Syllepse, 2021.

SAITO, Kohei, *Marx in the Anthropocene*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022.

SAMPAIO, Benedicto Arthur; FREDERICO, Celso. « Marx: Estado, sociedade civil e horizontes metodológicos na crítica da Filosofia do Direito », *Crítica Marxista*, São Paulo, Brasiliense, v.1, n.1, 1994, pp.85-101.

SANTIAGO, Renato, « Sujeito de direito e trabalho assalariado », in NASCIMENTO SILVA, Adriano (Org.), *Temas de crítica ao direito*, Maceió, EDUFAL, 2015, p. 73-92.

SANTOS, Igor, « O direito romano e a crítica Marxiana-Engelsiana do direito », *Revista Eletrônica Direito e Sociedade*, Canoas, v. 11, n. 1, jun. 2023, pp. 89-112.

SARTORI, Vitor, « Direito e socialismo? A atualidade da crítica de Marx e Lukács ao Direito », in *Revista Direito e Práxis*, vol. 5, n. 9, 2014, pp. 277-300.

SARTORI, Vitor, « Direito, política e reconhecimento: apontamentos sobre Karl Marx e a crítica ao direito », in *Revista da Faculdade de Direito – UFPR*, Curitiba, vol. 61, n. 2, maio/ago. 2016, pp. 203-233.

SARTORI, Vitor, « Fetichismo, transações jurídicas, socialismo vulgar e capital portador de juros; o livro III de *O capital* diante do papel ativo do direito », in *REVISTA DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ECONOMIA POLÍTICA*, 52, janeiro 2019 - Abril 2019, p. 124-154.

SARTORI, Vitor, « Marx e Hegel: três momentos da crítica marxiana ao direito », in *Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Ano XIII. abr./2018. v. 24. n. 1, pp. 177-208.

SARTORI, Vitor, « Política, Gênero humano e direitos humanos na formação do pensamento de Karl Marx », in *Revista Direito e Práxis*, v. 11, nº 4, 2020 pp. 2440-2479.

SARTORI, Vitor, « TRABALHO, RIQUEZA E NATUREZA HUMANA: MARX E A CRÍTICA AO MODO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA », in *Sapere aude*, Belo Horizonte, v. 9 – n. 18, jul./Dez. 2018, pp. 79-103.

SCHMIDT, Alfred, *Concept de nature chez Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

SERENI, Paul, *Marx, la personne et la chose*, Paris, L'Harmattan, 2007.

SERENI, Paul, *Marx, la communauté en question*, 2 tomes, Paris, L'Harmattan, 2010.

SÈVE, Lucien, *Aliénation et émancipation ; précédé de Urgence de communisme ; et suivi de Karl Marx, 82 textes du « Capital » sur l'aliénation*, Paris, La Dispute, 2012.

SÈVE, Lucien, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris, Editions Sociales, 1976.

SÈVE, Lucien, *Penser avec Marx aujourd'hui : tome IV – Le Communisme*, Paris, La Dispute, 2022.

SÈVE, Lucien, *Pour une science de la biographie ; suivi de Formes historiques de l'individualité*, Paris, Editions Sociales, 2015.

SÈVE, Lucien, « Traduire aufhebung chez marx. Fausse querelle et vrais enjeux » in *Actuel Marx*, 2018/2, n° 64, Presses Universitaires de France, pp. 112-27.

SILVA, Ludovico, *O estilo literário de Marx*, São Paulo, Expressão Popular, 2012.

SMITH, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 2 tomes, Paris, Flammarion, 2022.

SOBOUL, Albert, *La Révolution française*, Paris, Editions Sociales, 1988.

STALINE, Joseph, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, Paris, Editions Sociales, 1956.

STUCHTKA, Priort, *O papel revolucionário do direito e do Estado: Teoria geral do direito*, São Paulo, Contracorrente, 2023. SPERBER, Jonathan, *Karl Marx : Homme du XIXe Siècle*, Paris, Piranha, 2014.

TIGAR, Michael, et LEVY, Madeleine, *O direito e a ascensão do capitalismo*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

TEIXEIRA, Aloísio, « Marx e a economia política: a crítica como conceito » in *Econômica*, n° 4, décembre 2000. pp. 85-109.

TODOROV, Tzvetan, *L'esprit des lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006.

TONET, Ivo, « Do conceito de sociedade civil », in *Democracia ou liberdade ?*, Maceió, EDUFAL, 2002, pp. 18-30.

TOSEL, André, *Émancipations aujourd'hui : pour une reprise critique*, Nice, Éditions les Amis de la liberté, 2015.

TRAVERSO, Enzo, *Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat, 1845-1943*, Paris, La Brèche, 1990.

TRINDADE, José Damião Lima, *História social dos direitos humanos*, São Paulo, Editora Peiropolis, 2011.

UGÁ NETO, Antonio, *Pachukanis em três atos*, Curitiba, Appris, 2023.

VERNIK, Esteban (Ed.), *Volver a La cuestión judia*. Barcelona, Gedisa, 2011.

VIEIRA, Júlia Lemos, *CAMINHOS DA LIBERDADE NO JOVEM MARX: Da emancipação política à emancipação social*. São Paulo, (Thèse de Doctorat présentée à la faculté de lettres de l'Université de São Paulo), 2014.

VOVELLE, Michel, « La catégorie d'émancipation humaine : pratique et utilité pour l'histoire », in *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 80-81, 2000, pp. 53-56.

VUILLEROD, Jean-Baptiste, « Une pensée du droit chez Marx ? Des principes de la philosophie du droit de Hegel à La guerre civile en France », in *Droit & Philosophie*, no 10 : Marx et le droit, 2018, pp. 113-26.

WALDRON, Jeremy (Ed.), *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London, Routledge, Taylor & Francis group, 2015.

WOLFANG SARLET, Ingo, *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*, Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2001.

WOLKMER, Antônio Carlos, « Marx, a questão judaica e os direitos humanos » in Sequência. Estudos jurídicos e políticos, Florianópolis, UFSC, v. 25, n. 48, 2004, pp. 11-28.

WOOD, Ellen, *Liberté et propriété : une histoire sociale de la pensée politique occidentale de la Renaissance aux Lumières*, Montréal, LUX, 2014.

ZIEGLER, Jean, *Destruction massive : Géopolitique de la faim*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

REMERCIEMENTS.....	2
SOMMAIRE	3
INTRODUCTION.....	4
1. DROITS DE L'HOMME ET EMANCIPATION CHEZ MARX : PERTINENCE ACTUELLE D'UNE PROBLEMATIQUE.....	6
2. APPROCHE METHODOLOGIQUE	10
3. PRESENTATION DES SOURCES.....	19
4. CATEGORIES EMPIRIQUES ET ETHIQUES	23
5. ORGANISATION DU PLAN DE THESE	24
PREMIÈRE PARTIE	33
LA GENESE DE LA CRITIQUE DES DROITS DE L'HOMME CHEZ LE JEUNE MARX (1835-1844)	33
TITRE 1	34
LE JEUNE MARX DANS LA DÉFENSE DES PRINCIPES LIBÉRAUX	34
<i>CHAPITRE LIMINAIRE</i>	35
<i>LA FORMATION INITIALE DE KARL MARX (1818-1837)</i>	35
SECTION I – L'HÉRITAGE DU RATIONALISME LIBÉRAL (1818-1836)	35
I. Le contexte socio-politique de l'Allemagne dans la transition du XVIIIe au XIXe siècle (1789-1835).....	36
II. La première <i>forma mentis</i> de Karl Marx.....	42
III. Le passage de Marx à l'université de Bonn	47
SECTION II – LA RENCONTRE AVEC L'ŒUVRE DE HEGEL ET LA GENÈSE DE SA MÉTHODE (1836-1837)	49
I. La ville et l'université de Berlin dans la décennie 1830	50
II. Les études juridico-philosophiques de Marx et sa rencontre avec l'œuvre de Hegel	55
<i>CHAPITRE 1</i>	61
<i>LA PHILOSOPHIE CRITIQUE AU SERVICE DU LIBÉRALISME (1835-1841)</i>	61
SECTION I – L'APPRENTISSAGE PHILOSOPHIQUE A L'INTÉRIEUR DU MOUVEMENT JEUNE HÉGÉLIEN	61
I. Les débats sur la religion et la formation du mouvement jeune hégélien	62
II. L'insertion de Marx dans le mouvement jeune hégélien	69
SECTION 2 – L'APPROPRIATION CRITIQUE DE MARX DE L'ŒUVRE DE HEGEL ET SON CARACTÈRE « LIBÉRAL »	73
I. La position de Marx à propos de Hegel : à la recherche de la philosophie de son temps.	73
II. Le libéralisme de la thèse de Marx.....	77
A) Le mouvement atomique de déclinaison et la liberté	77
B) Le mouvement atomique de répulsion et la sociabilité humaine	79
C) La pertinence d'Épicure pour le débat allemand post-hégélien : philosophie et émancipation.	80
<i>CHAPITRE 2</i>	86
<i>LE COMBAT POUR LES DROITS DE L'HOMME ET L'ÉTAT RATIONNEL AU SEIN DE LA GAZETTE RHÉNANE (1842-1843)</i>	86
SECTION 1 – LA GAZETTE RHÉNANE ET L'ENTRÉE DE MARX DANS LA LUTTE POLITIQUE	87
I. La formation d'une nouvelle presse libérale et la participation des jeunes hégéliens	87
II. L'entrée de Marx sur la scène politique libérale et la scission du mouvement jeune hégélien	91
SECTION 2 – PHILOSOPHIE, DROITS DE L'HOMME ET LIBERTÉ CHEZ MARX À L'ÉPOQUE DE LA GAZETTE RHÉNANE (1842-43)	95
I. Le rôle de la presse libre.....	95
II. Pour la défense de l'État rationnel contre l'intérêt privé	99
III. Le droit en tant qu'« existence positive de la liberté »	103
TITRE 2	111
RUPTURE ET CRITIQUE DES DROITS DE L'HOMME (1843-1844).....	111
<i>CHAPITRE 1</i>	112
<i>LE DÉVELOPPEMENT DU DÉBAT PHILOSOPHIQUE ALLEMAND ET LA CRITIQUE DE L'ÉTAT MODERNE</i>	112
SECTION 1 – LA « RÉVOLUTION THÉORIQUE RÉELLE » DE FEUERBACH DANS LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE.....	113

I.	La critique de la spéculation	113
II.	La théorie de l'aliénation	115
SECTION 2 – CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT DE HEGEL		118
I.	L'aliénation politique	118
A)	L'usage de Feuerbach dans l'analyse de la philosophie du droit de Hegel	118
B)	La critique du principe de la représentation	122
II.	La « vraie démocratie »	126
CHAPITRE 2		132
ÉMANCIPATION POLITIQUE ET ÉMANCIPATION HUMAINE		132
SECTION 1 - LES ANNALES FRANCO-ALLEMANDES ET LA NOUVELLE RÉOLUTION POLITICO-MÉTHODOLOGIQUE DE MARX		132
I.	Le programme politique des <i>Annales franco-allemandes</i>	133
II.	Vers la critique du droit et de la politique	136
A)	La question juive	136
B)	« Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel »	139
SECTION 2 – CRITIQUE DES DROITS DE L'HOMME		143
I.	Modernité et progrès : le dépassement de l'État du souverain	144
II.	Les limites de la « manière <i>politique</i> de s'émanciper »	147
III.	Les droits humains comme expression du rapport aliéné entre individu et communauté	150
IV.	Émancipation humaine ou les présupposés de la réalisation de la liberté humaine	155
A)	L'impossibilité d'une résolution purement juridique ou politique du problème de la liberté	156
B)	Le dépassement d'éléments sociaux contradictoires	158
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE : LA GENÈSE DE LA CRITIQUE DES DROITS DE L'HOMME CHEZ LE JEUNE MARX (1835-1844)		163
SECONDE PARTIE		166
DROIT ET EMANCIPATION SOUS LE PRISME DE LA CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE (1844-1883)		166
TITRE 1		170
LES DROITS DE L'HOMME, PARADIGME DE LA LIBERTÉ DANS LA MODERNITÉ		170
CHAPITRE 1		171
LE NOUVEAU STATUT DU DROIT ET DE LA LIBERTÉ DANS L'ŒUVRE DE MARX		171
SECTION I – L'APPROPRIATION MARXISTE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE		171
I.	La grande découverte de l'économie politique classique	172
II.	Le dépassement de la conception statique de la nature humaine	178
A)	L'historicité radicale de la pensée marxiste	179
B)	Travail et nature humaine	184
SECTION 2 – ÉLÉMENTS GÉNÉRAUX DU DROIT ET DE LA LIBERTÉ À PARTIR DE LA CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE (1844-1883)		189
I.	Les fondements de la réflexion sur la liberté humaine	191
II.	Critique de l'économie politique et critique du droit chez Marx (1844-1883)	197
A)	Autonomie relative du droit et sa conception abstraite	197
B)	Karl Marx et le droit : quelques repères biographiques entre 1844 et 1883	205
CHAPITRE 2		210
CAPITAL ET DROITS DE L'HOMME : ÉMANCIPATION ET ALIÉNATION		210
SECTION 1 – LES FACTEURS PROGRESSISTES DES DROITS DE L'HOMME		211
I – Individu et communauté dans les formes historiques précédant la production capitaliste		211
II – Égalité, volonté et liberté dans les rapports individuels modernes		218
A)	Le concept juridique de personne et la forme égalitaire du rapport entre individus	219
B)	Travail libre et liberté individuelle	223
III.	Le développement des forces productives et des individus	229
A)	Le développement des forces productives	231
B)	Des individus « omnilatéralement » développés	235

SECTION 2 – DROITS DE L’HOMME ET ALIÉNATION : LES LIMITES DE L’ÉMANCIPATION MODERNE	241
I. Les présupposées historiques des droits de l’homme.....	241
A) Accumulation originelle et généralisation des rapports mercantiles	242
B) La naturalisation du mode de production capitaliste	248
II. Droits de l’homme et mystification	254
III. Contradictions économiques et politiques des droits de l’homme.....	269
TITRE 2	281
L’ÉMANCIPATION HUMAINE CHEZ MARX (1844-1883).....	281
CHAPITRE 1.....	283
LES CONDITIONS GÉNÉRALES DE L’ÉMANCIPATION HUMAINE.....	283
SECTION 1 – CRITIQUE DE L’ÉCONOMIE POLITIQUE ET ÉMANCIPATION SOCIALE	283
I. Marx, Proudhon, le droit et l’économie	284
A) Proudhon, Marx et le mouvement des travailleurs européens	285
B) Égalité, liberté et transformation de l’économie.....	288
II. La liberté dans le « royaume de la nécessité »	292
A) Le développement du caractère social de la production matérielle	292
B) Les fondements essentiels d’une économie émancipée	295
I. État ouvrier ou dépérissement de l’État ?	300
A) De la nécessité d’une politique pour l’émancipation sociale	301
B) Les différends avec Bakounine : la politique et la disparition de l’État	306
II. Droit, égalité et légalité	309
A) « Droit égal » dans la première phase de la transition sociale	310
B) Les limites du droit et de la légalité pour l’émancipation individuelle : un dépérissement du droit ?	314
CHAPITRE 2.....	319
LES FINALITÉS DE L’« ÉMANCIPATION HUMAINE »	319
SECTION 1 – ASPECTS ÉTHIQUES ET ÉCOLOGIQUES	320
I. Individu et collectivité dans une société émancipée.....	320
II. Le développement d’un métabolisme supérieur entre l’humanité et la nature	331
A) Les critiques du traitement marxien de la question écologique.....	331
B) La critique de la destruction de l’environnement dans la Critique de l’Économie Politique	335
C) La construction d’un métabolisme supérieur entre l’homme et la nature.....	339
SECTION 2 – LE DÉPASSEMENT DES DISCRIMINATIONS DE GENRE ET D’ETHNIE	341
I. Genre et famille : la possibilité d’une nouvelle forme de rapport entre les sexes	342
A) L’historicité des qualités personnelles.....	342
B) La position des femmes à l’ère industrielle	343
C) La destruction du travail reproductif et la crise de la famille moderne.....	346
D) La transformation de la famille et des relations entre les hommes et les femmes.....	350
II. La coopération internationale des peuples : contre le racisme et le colonialisme.....	353
A) L’évolution de la pensée de Marx sur les relations coloniales.....	354
B) Relations coloniales et racisme	358
C) Le capital-colonialisme et l’internationalisme de Marx.....	361
CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE : DROIT ET ÉMANCIPATION SOUS LE	
PRISME DE L’ÉCONOMIE POLITIQUE (1844-1883)	365
CONCLUSION GÉNÉRALE	372
BIBLIOGRAPHIE	380
1. ŒUVRES DE MARX.....	380
2. SOURCES SECONDAIRES	382

Au-delà des droits de l'homme : L'émancipation humaine chez Marx (1835-1883)

RESUMÉ

La thèse examine la relation entre les droits de l'homme et la liberté dans la pensée de Karl Marx. L'analyse se base à la fois sur l'exégèse des textes de l'auteur et sur leur contextualisation, en tenant compte des débats politiques et scientifiques auxquels Marx participait. Au lieu de se concentrer uniquement sur son texte le plus connu sur ce sujet, *Sur la question juive*, le travail réalise une étude exhaustive de l'œuvre marxienne, en examinant comment les droits de l'homme apparaissent dans sa réflexion plus globale. Ainsi, nous interprétons que *Sur la question juive* ne représente que le début de la critique de Marx sur les droits de l'homme, une idée qu'il développera et approfondira tout au long de sa vie. À partir des concepts forgés dans son appropriation critique de l'économie politique et consolidés dans *Le Capital*, l'intellectuel allemand offre des contributions essentielles pour comprendre le potentiel et les limites émancipateurs des droits de l'homme, tout en élargissant les horizons de la réflexion sur la réalisation de la liberté humaine.

Mots-clés : Droits de l'homme ; Karl Marx ; Liberté ; Émancipation ; Droit ; Économie politique.

ABSTRACT

The thesis explores the relationship between human rights and freedom in the thought of Karl Marx. The analysis is based both on the exegesis of the author's texts and their contextualization, taking into account the debates in which Marx was engaged. Instead of focusing solely on his most well-known text on the subject, *On the Jewish Question*, the work conducts a comprehensive study of Marx's works, examining how human rights appear in his broader reflection. Thus, we interpret that *On the Jewish Question* represents only the initial phase of Marx's critique of human rights, which he continued to develop and deepen throughout his life. From the concepts forged in his critical appropriation of political economy and consolidated in *Capital*, the German intellectual presents essential contributions for understanding the emancipatory potential and limits of human rights, while expanding the horizons of reflection on the realization of human freedom.

Key-words : Human rights ; Karl Marx ; Freedom ; Emancipation ; Law ; Political economy.