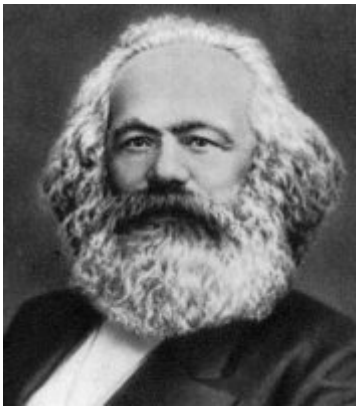

Marx libertaire ?

Publié le lundi 17 août 2020, par Henri Maler

Version écrite, à peine modifiée, d'une conférence tenue en janvier 2001, à l'initiative de l'association Espaces Marx et de l'Université Paris-VIII. Elle reprend, parfois littéralement des analyses déjà publiées [1].

À chacun son Marx. Non que tous les Marx soient possibles : certains sont truffés de contresens, bien ou mal intentionnés. Mais plusieurs Marx sont possibles. Il n'y a pas un vrai Marx, garant de son authenticité ou en attente d'authentification. Parmi les Marx possibles, certains sont théoriquement intenables et politiquement redoutables. Il m'est arrivé d'explorer l'un de ces Marx-là. C'est un autre Marx que je vous propose ici : une formidable penseur de la liberté.

J'aurais voulu que mon propos soit léger et radical : délesté du poids des citations et des notes en bas de page (il n'en sera rien), mais doté de toute la charge explosive dont le désamorce parfois une fausse rigueur académique.

Marx libertaire, donc. La tâche paraît impossible. Des dictatures inexpiables ont abrité sous le nom de Marx leur destin totalitaire. Marx lui-même fut en maintes occasions un militant autoritaire, notamment face à Proudhon et Bakounine dont se revendiquent encore aujourd'hui ceux qui se disent libertaires. Et pour corser le tout, la théorie de Marx elle-même, sur l'un de ses versants, met gravement en péril, la libération dont elle s'efforce de penser les conditions et auquel il attribue le nom de communisme.

Premier point donc :

1. Quel communisme ?

Pour répondre à cette question, je me laisserai prendre en flagrant-délit de crime de lèse-Marx. Un crime que j'ai déjà commis en d'autres occasions [2].

Le communisme est, dans le bon sens du terme, une utopie. Dans le bon sens du terme : car Marx n'a cessé de soutenir, avec raison, que le communisme ne relevait pas d'un pari arbitraire (pris au hasard de l'histoire et dans son dos), d'une invention doctrinaire (confiée au génie individuel d'un fondateur ou d'un guide), d'un idéal dogmatique (invité à s'imposer à la réalité). Le communisme, pourtant, n'est pas un mouvement livré à lui-même qui, d'alternance en alternance, dispenserait de toute alternative : le communisme repose sur un pari, suppose une invention, expose un idéal. Un pari stratégique et non un souhait velléitaire ou une promesse historique, une invention collective et non une invention individuelle ou une production automatique, un idéal historiquement situé, et non une idée éthérée ou un mouvement livré à lui-même.

L'utopie, mais concrète, n'est pas un rêve (car le rêve éveillé n'est, à tout prendre, qu'une façon de dormir debout) ou une promesse (car la promesse suppose une histoire tutélaire qui s'en porterait garant). L'utopie repose sur idéal (car on ne se dirige que vers un idéal), mais un idéal branché sur le réel. Cet idéal n'est pas une lumière diffusée par une planète imaginaire (un idéal, comme le dit Marx, sur lequel la réalité devrait se modeler) ; cet idéal n'est pas l'ombre portée de la réalité existante (un supplément d'âme destiné à rehausser le réalisme gestionnaire). Mais l'utopie ne vaut que par l'idéal qui la soutient et qu'elle vise.

Cet idéal n'a pas à subir l'épreuve d'une fondation transcendantale qui, antérieure à l'épreuve de la réalité où il tenterait de s'incarner, se pulvériserait au contact du réel.. Cet idéal repose sur la négation concrète et potentielle de la domination. Le communisme est donc, à la fois, le mouvement réel (et actuel) de sa virtualité et l'idéal de son accomplissement. Il est cet idéal parce qu'il est ce mouvement.

Les gardiens d'un marxisme orthopédique se préparent peut-être à réciter l'increvable citation : « Le communisme n'est pas un idéal, mais le mouvement réel qui abolit… » et bla-bla-bla. Mais sortie de son contexte, cette phrase n'a guère de sens et replacée dans notre contexte, elle est absurde ou ridicule. Le communisme n'est pas seulement un idéal, mais il existe un idéal communiste.

Deuxième point donc :

2. Quel idéal ?

Cet idéal, il ne suffit pas d'en proclamer l'existence, faute de pouvoir en déterminer les fondements ; mais il n'est pas souhaitable d'en rechercher les fondements, s'ils ne doivent fonder aucun contenu.

À une éthique des fondements formels, Marx oppose, souvent silencieusement, une éthique des fondations réelles. Les éthiques du fondement - je pense particulièrement aux fondations contractuelles ou procédurales que nous proposent Rawls ou Habermas - n'échappent au relativisme que parce qu'elles se soustraient à l'histoire : au risque de ne jamais la retrouver. Une éthique des fondations historiques peut échapper aux pièges du relativisme, pour peu qu'elle repose sur une valeur qui permette de relativiser le relativisme. Mais laquelle ?

Ce ne saurait être évidemment un souverain bien : ni le bonheur ni la vertu. Aucune éthique de la vie bonne ne peut fonder une politique morale.

Cette valeur ne saurait être non plus – j' y reviendrai – la justice ou l'égalité : tout ordre social comporte ses propres normes de justice et d'égalité : on ne peut réaliser celle-ci qu'en respectant celui-là. Marx ne critique pas le capitalisme au nom de la justice. Marx ne propose pas comme bases normatives de sa critique et de son projet la justice ou l'égalité.

Marx, contrairement à ce qu'il arrive qu'on le laisse entendre et surtout à ce qu'on tente à toutes forces de lui faire dire, ne critique pas l'exploitation capitaliste au nom de la justice. Il critique l'exploitation capitaliste au nom de la liberté. Certes, il lui arrive de parler de l'extorsion de la plus-value comme d'un « vol misérable » du temps de travail. Mais ce qui lui importe avant tout dans cette extorsion, c'est la contrainte qui la sous-tend : la contrainte de vendre sa force de travail – et le despotisme du commandement qui s'exerce sur cette force : le despotisme d'entreprise. Il ne déplore pas une répartition inégalitaire des revenus et du pouvoir. Et il ne se propose pas d'établir que le communisme serait – enfin – un idéal de justice réalisé. J'aurais voulu en dire plus : j'y reviendrai peut-être dans la discussion.

Plus radicalement Marx se refuse à prendre pour base de sa critique et de son projet des idéaux qui sont des expressions idéalisées de la réalité existante. Ainsi en va-t-il quand on

s’efforce de corriger la réalité existante à partir des idéaux de justice, d’égalité et de liberté qui sont l’expression des rapports marchands jusque dans les rapports juridiques qui sont la forme de ce contenu.

« Non seulement donc l’égalité et la liberté sont respectées dans l’échange qui repose sur des valeurs d’échange, mais l’échange des 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 [3]. » De là découle « la puérilité des socialistes (notamment des socialistes français, qui veulent prouver que le socialisme est la réalisation des idées de la société bourgeoise exprimées par la Révolution française » [4]. De là, la vanité de ceux qui « veulent donc entreprendre cette tâche inutile qui consiste à vouloir redonner réalité à l’expression idéale elle-même, alors qu’elle n’est en fait que l’image projetée de cette réalité » [5]. De là, la faiblesse de Proudhon « qui forge son idéal d’équité et de "justice éternelle" à partir des rap¬ports juridiques correspondant à la production marchande, avant de proposer de remodeler celle-ci et le droit réel qui lui correspond conformément à cet idéal » [6].

Ainsi à l’inflation de l’idéal, Marx oppose sa déflation : quand un idéal se réalise, c’est que se réalise ce dont il était l’idéalisation. Mais, emporté par son propre élan, Marx en conclut, en général, qu’il ne peut exister d’excédent utopique dans l’idéal, puisque tout idéal est idéalisation. *L’excédent utopique de l’idéal sur l’idéalisation, permet alors non seulement de dénoncer la réalité qu’il condamne, mais appelle l’élaboration d’un idéal qui transcende la réalité condamnée* : *un idéal utopique.*

De tous les idéaux, un seul résiste à l’examen : la liberté.

Point trois donc :

3. Quelle liberté ?

L’idéal communiste repose sur la perspective de la liberté et de la libération. Les fondements rationnels de cette perspective se confondent avec les racines historiques. Car la liberté s’enracine : dans l’oppression même qu’il s’agit de combattre. La liberté est donc toujours une valeur relative, et cependant universelle : historiquement située, et cependant universalisable.

Mais aussi : formellement définie, et cependant socialement identifiable. Quel est le principe de la liberté pour la constitution d’une communauté ? La liberté pour chacun - nous dit Kant - de « chercher le bonheur dans la voie qui lui semble, à lui, être la bonne (pourvu qu’il ne nuise pas à la liberté qui peut coexister avec la liberté de chacun selon une loi universelle possible (autrement dit, à ce droit d’autrui). » Mais un tel principe reste suspendu en l’air quand il n’est pas inscrit dans le mouvement réel des sociétés et de l’histoire. On doit alors - avec Marx - en dégager ainsi la portée sociale : « le libre développement de chacun comme condition du libre développement de tous ». Le communisme de Marx est tout entier compris dans cette maxime du *Manifeste* : une maxime où se conjugue un idéal moral et une norme sociale. C’est un idéal, parce que portée par le mouvement historique, cette émancipation individuelle n’est réelle que comme une virtualité. C’est un idéal moral, parce que la liberté ainsi comprise est un idéal universalisable, qui est peut-être le seul qui le soit indiscutablement. Mais surtout, cet idéal se conjugue avec une norme sociale : celui d’une société qui prend la liberté de chacune et de chacun comme mesure de ses progrès.

3.1 Cette liberté n’est pas la liberté de vouloir, mais la liberté de faire.

Marx rappelle que la liberté a toujours été comprise de deux façons : elle a été définie comme autodétermination de la volonté par les idéalistes et elle a été définie, je cite, « par tous les

matérialistes comme puissance, comme maîtrise des situations et des circonstances de la vie d'un individu » [7]. Il est loisible de chercher dans l'œuvre de Spinoza des antécédents de cette liberté-puissance : elle est présente chez Marx, sans cette référence, comme conception cohérente du matérialisme.

La liberté n'est pas la liberté-application de Kant. La liberté d'obéir à la loi morale que l'on s'est donné. La liberté est la liberté-réalisation de Hegel. La liberté dont nous parle Marx est une liberté qui se réalise dans la société. Mais pas n'importe comment ou suivant n'importe quelle conception.

3.2. Cette liberté n'est pas ou pas seulement la liberté libérale ou républicaine.

Ce n'est pas ou pas seulement la liberté libérale, négative et défensive, destinée à mettre les individus à l'abri des abus de pouvoir, et particulièrement du pouvoir d'Etat. Ce n'est pas ou pas seulement la liberté républicaine, citoyenne et participative, qui invite les citoyen à s'occuper des affaires de la cité. Ce n'est donc pas ou pas seulement la liberté civile (même prise dans sa plus grande concrétude) : et la liberté politique l'ensemble des droits et des moyens…

Pourquoi ? Parce que ces libertés se tiennent dans les limites de l'émancipation politique.

3.3. Cette liberté n'est ou n'est pas seulement la liberté de la devise tricolore.

Certain socialisme aux couleurs de la France propose parfois de comprendre l'émancipation comme la réalisation des idéaux de la Révolution Française. Supposons. Mais alors, dans la devise tricolore – liberté, égalité, fraternité –, c'est la liberté - le rouge de la liberté qui ouvre la marche. Et la devise tricolore pour se réaliser doit changer radicalement de contenu. La liberté, les liberté civiles et politiques, s'accomplit dans la libération sociale. L'égalité – l'égalité républicaine – s'accomplit dans l'égalité sociale. Et la fraternité au lieu de s'engluer dans la fraternisation patriotique ou l'assistance humanitaire se réalise dans la communauté.

Et le rouge toujours en tête s'unit au noir : liberté libertaire.

Allons à l'essentiel : À la liberté libérale, rétractée sur elle-même, négative et défensive, retranchée derrière le droit, repliée sur la vie privée, on peut opposer la liberté libertaire : ouverte à la socialité des égaux, positive et propulsive, lestée des moyens matériels de son accomplissement, ouverte sur toutes les dimensions de l'existence sociale. Une liberté-puissance.

Quatrième point donc

4. Quelle liberté-puissance ?

Cette liberté-puissance, également partagée, qui attend d'être conquise parce qu'elle peut-être conquise, Marx la comprend comme « Le développement des forces humaines comme fin en soi » : le libre développement de chacun comme condition du libre développement de tous.

C'est à la fois le développement d'une libre-individualité et d'une libre socialité.

4.1. Un libre-individualité

Le libre développement de chacun étant le libre développement de tous les chacuns, la formule de Marx peut sembler anodine ou tautologique. Il faut donc s'y arrêter :

- C'est de la liberté qu'il s'agit, mais pas de n'importe qu'elle liberté, mais du « libre développement des individualités »

- C’est d’un rapport entre les libertés qu’il s’agit mais pas de n’’importe quel rapport. Ce n’est pas un rapport de coexistence entre les libertés et encore moins de limitation réciproque des libertés. Mais un rapport d’implication. Il ne s’agit pas de dire que chacun peut être libre à condition que tous le soient : l’égalité des libertés qui se limitent réciproquement. Mais que chacun doit être libre pour que tous le soient. Le développement de la libre individualité est la condition de l’égalité des libertés qui se développent mutuellement. La liberté de chacun étend la liberté de tous. Et l’égale liberté de tous étend la liberté de chacun. « La liberté des autres étend la mienne jusqu’à l’infini » : la formule n’est pas de Marx, mais de Bakounine.

- C’est d’universalité qu’il s’agit, mais pas de n’importe quelle universalité. Ce n’est pas l’universalité abstraite des citoyens égaux, mais l’universalité concrètes de individus différents. Le libre développement de chacun, c’est le libre développement de l’individualité, et par conséquent de la particularité. Ce n’est pas le libre développement de l’individu abstraitement égal à tous les autres : c’est le libre développement de l’individu concrètement différent de tous les autres.

La libre-individualité – le libre développement de chacun – est aussi une libre-socialité.

4.2. Une libre-socialité

« C’est seulement dans la communauté que la liberté personnelle est possible [8]. ». Être libre s’est aussi se reconnaître dans ce que l’on fait et être reconnu pour ce que l’on fait. La philosophie morale, avec Kant particulièrement, a donné son concept à cette double reconnaissance : le respect de la dignité. Se reconnaître une dignité, faire reconnaître sa dignité, c’est d’abord se reconnaître et se faire reconnaître comme le une individualité libre.

La dignité de la personne est lésée chaque fois qu’il est porté atteinte au libre développement de la personnalité. L’éthique de la liberté est une éthique de la reconnaissance.

De cette liberté, j’ai pris le risque de dire qu’elle n’a pas besoin de fondements transcendantaux ou de procéduraux, comme ne cessent de lui en trouver les adeptes d’un mariage posthume entre Marx et Kant. L’exigence de liberté s’enracine dans l’oppression qu’il s’agit de conjurer et d’abolir.

Cinquième point donc :

5. Quel enracinement ?

C’ est au cœur de l’aliénation qu’il situe la nécessité même de l’émancipation.

5.1. Aliénation

La notion d’aliénation a mobilisé à son chevet, pour veiller sur sa vie balbutiante ou sur ses forces déclinantes, des générations de commentateurs. Ils ont fini par s’épuiser. Pourtant si l’on dégage le noyau rationnel de cette notion de sa gangue mystique, elle dit quelque chose d’essentiel : il n’existe d’aliénation qu’au regarde des potentialités qu’elle contrarie, des besoins qu’elle falsifie, au point d’atteindre l’existence même de sa victime. Elle désigne la négation de la liberté concrète, la mutilation d’une liberté expansive.

L’aliénation, il est vrai, est un concept théoriquement douteux, surtout quand Marx présente cette aliénation comme une aliénation d’une essence humaine promise à l’accomplissement. La portée critique du concept d’essence humaine est moins en cause que la promesse de la réalisation de cette essence. La puissance critique du concept d’aliénation est moins en cause que la dialectique de la négation de cette négation qui en certifie le dépassement.

Pourtant, je crois, comme Yvon Quiniou que l’interprète à ma convenance, que le concept

d'aliénation peut et doit être réactivé [9]. Si l'aliénation n'est pas un processus dont l'essence humaine serait la cause ou la fin - un processus où la plénitude de l'essence humaine se perdrait avant de se retrouver ou serait perdue avant de se trouver - comment peut-on la comprendre ?

Si l'aliénation ne se mesure pas à une effectivité - à la promesse de effectivité de l'essence humaine - elle doit être mesurée à des potentialités. Quelles potentialités ? On peut sans doute parler d'aliénation - de devenir étranger et opposé des produits de l'activité des hommes et de cette activité elle-même - au regard des potentialités historiques. On peut peut-être parler d'aliénation - de devenir étranger de l'homme à lui-même au regard de potentialités anthropologiques. Je ne suis pas certain cependant que ces potentialités anthropologiques puissent être détectées indépendamment des potentialités historiques dans lesquelles elles se révèlent. Quoi qu'il en soi, l'homme est étranger à lui-même quand il est étranger au potentialités historiques que recèlent les conditions matérielles et sociales de son développement. On peut parler d'aliénation aux regard des potentialités historiques de résorption de cette aliénation.

Ce n'est pas tout : qu'il s'agisse de l'aliénation elle-même ou de sa résorption, l'examen de ces potentialités historiques vaut jugement sur leur contenu ; la détection critique vaut évaluation éthique. Des potentialités peuvent être réelles sans être actualisées ; elles peuvent être réelles, mais mutilées ou avortées ; mais la détection de ces potentialités repose sur une évaluation de la fin dont elles sont porteuses ou dont serait porteuse leur actualisation. Cette détection n'a de sens, pour Marx et pour reprendre l'une de ses expressions, que dans la mesure où l'on pose « le développement des forces humaines comme fin en soi » [10] : en d'autres termes l'épanouissement, sinon total, du moins aussi riche que possible de chaque individu. Tel est le fondement normatif de toute critique de l'aliénation ; tel est l'horizon normatif de toute éthique de l'émancipation.

Comment comprendre cette aliénation – la soumission des hommes aux produits de leur activité – aux produits d'une activité qui recèlent les potentialités de leur émancipation ? Comme l'effet d'une double séparation.

5.2. Séparations

La critique de Marx vise, dans le monde capitaliste qu'il voit se renforcer sous ses yeux une double séparation où s'inscrivent la domination et l'exploitation :

- la séparation de la société civile et de l'État ;
- la séparation entre les travailleurs et les moyens de production.

La séparation de la société civile et de l'État est en même temps la séparation entre l'individu concrètement socialisé et le citoyen abstrait. Dans cette séparation sont inscrites les mérites et les limites de l'émancipation politique. Les mérites car cette séparation met un terme à l'unité de la domination politique et de l'oppression sociale, caractéristique de la relation féodale. Les limites, car l 'émancipation politique, y compris dans ses formes les plus démocratiques, sépare l'homme de lui-même. Elle confie au citoyen abstrait à une communauté réelle, mais illusoire qui garantit des droits effectifs mais privés de contenu. Et elle abandonne l'individu réel à une société déchirée, où il ne peut réaliser ses potentialités. Autant dire sa liberté. L'émancipation politique n'est donc pas le dernier mot de l'émancipation humaine.

Mais il faut aller plus loin : cette première séparation – entre la société civile et l'Etat - s'enracine dans le déchirement de la société civile. Marx pense d'abord se déchirement comme le règne de l'homme égoïste – la guerre de chacun contre tous. Mais se déchirement est en vérité dominé par l'existence de classes non seulement distinctes ou inégales, mais antagonistes.

Autant dire que la première séparation s'enracine dans la seconde : La séparation entre les travailleurs et les moyens de production

La séparation entre les travailleurs et les moyens de production est synonyme d'appropriation privée des moyens de production : privée, c'est-à-dire non pas (ou, pas seulement) individuelle, mais privative. Elle est privée, parce les autres en sont exclus. Privée, c'est-à-dire exclusive : non seulement juridiquement, mais effectivement exclusive. La propriété ou l'appropriation privée, ce n'est pas une propriété ou une appropriation individuelle, purement juridique ou marchande, mais une propriété ou une appropriation dont les producteurs sont exclus : parce qu'il n'exerce aucun pouvoir sur la finalité de la production, la répartition des produits, l'organisation de la production. Appropriation exclusive et exploitation sont synonymes.

Quelles ont alors les conditions de l'émancipation ?

Point 6, donc

6. Quelles conditions ?

Ces conditions sont présentée à la fois logiquement et historiquement. Distinguons cependant pour la clarté de l'exposé.

6.1. Logiquement

Quelles sont tout abord les conditions logiquement requises ? C'est ce qu'enseigne la critique de Marx.

Surmonter ces séparations – les dépasser comme on le dit souvent, les abolir comme on le dit parfois – implique de les résorber, faute de pouvoir totalement les supprimer.

Malgré quelques hésitations et ambiguïté, Marx ne propose pas de réaliser la liberté de tous par la pure et simple absorption du politique par le social. Il pense l'existence d'un pouvoir public, débarrassé de toutes les fonctions oppressives et répressives qui résultent inévitablement de la division de la société en classe. Voilà ce que signifie très exactement le dépérissement de l'État.

Malgré quelques hésitations et ambiguïtés, Marx ne propose pas de réaliser la liberté de tous par la pure et simple réunification entre le travailleur et ses propres moyens de production. Il pense l'existence d'une appropriation collective et non exclusive des moyens de production, placés directement sous le contrôle des producteurs. Voilà ce que signifie très exactement l'abolition de la propriété privée.

C'est à condition de maitriser les conditions de leur propre socialisation que les hommes peuvent parvenir à maîtriser leur individuation : le libre développement de chacun comme condition du libre développement de tous. Et cette maitrise doit mettre un terme à la domination politique.

C'est cette maîtrise de l'individuation que doit permettre une « association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous ». [11]

Quelles sont alors les conditions historiquement requises ?

6.2. Historiquement

C'est ce que Marx explore sur tous les versants.

À l'association des producteurs, il appartient de de réaliser la liberté, c'est-à-dire,

particulièrement, de défaire la réification (et le fétichisme qui lui est lié). C'est pourquoi Marx dénonce « l'ineptie qui consiste à considérer la libre concurrence comme l'ultime développement de la liberté humaine » puisque ce « genre de liberté individuelle est en même temps l'abolition la plus totale de toute liberté individuelle. À la fois liberté et *total écrasement de l'individualité sous le joug des conditions sociales qui prennent la forme de puissances factuelles* (*sachlich*), voire de choses toutes puissantes - de choses indépendantes des individus et des relations qu'ils ont entre eux » [12]. Seule, par conséquent, la suppression de cette réification par la maîtrise des conditions sociales peut permettre l'épanouissement de la liberté individuelle et le développement intégral de l'individu. Ce développement intégral de l'individu suppose à la fois le développement universel de ses relations et le développement polymorphe de ses facultés ; mais si le développement des forces productives est la condition nécessaire de ce double développement, il n'en est pas la condition suffisante : seule la maîtrise que la société conquiert sur elle-même permet de le réaliser.

Le capitalisme réalise lui-même, quoique négativement, les conditions de cet affranchissement :

Ces individus « ne sont pas des produits de la nature mais de l'histoire. Le degré et l'universalité du développement des capacités, au sein desquels cette individualité-ci devient possible, présupposent justement le développement la production sur la base des valeurs d'échange ». Celle-ci « commence par produire avec l'universalité l'aliénation de l'individu par rapport à lui-même et aux autres, mais produit aussi *l'universalité et le caractère multilatéral de ses relations et aptitudes* [13] » : libre-individualité et libre-socialité.

Le capitalisme crée lui-même le *développement polymorphe des facultés des individus* : « En aspirant sans trêve à la forme universelle de la richesse, le capital pousse le travail au-delà des frontières de ses besoins naturels et crée ainsi les éléments matériels du développement de cette riche individualité qui est aussi polyvalente dans sa production et dans sa consommation et dont le travail n'apparaît plus par conséquent comme travail, mais comme plein développement de l'activité elle-même, où la nécessité naturelle a disparu sous sa forme immédiate ; parce qu'un besoin produit par l'histoire est venu remplacer un besoin naturel [14]. » Réalisation que Marx, renvoie à « une phase supérieure de la société communiste » dans laquelle « l'asservissante subordination des individus à la division du travail » aura disparu et où « le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre, mais deviendra le premier besoin vital » [15]. Il n'en demeure pas moins que l'exercice de ce besoin, pour être consciemment contrôlé par la société, demande à être planifié par une division volontaire du travail, comme on va le voir.

Ce développement complet des individus dépend enfin du *développement du temps libre* : « C'est le *libre développement des individualités* (…) 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 crées pour eux tous. [16] » Et le développement correspondant du temps libre modifie le sens même du travail : « 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 dans le procès de production immédiat [17]. »

Et ce libre développement de l'individu dans le travail et hors du travail – cette libre-individualité se conjugue avec une libre socialité.

Ainsi, en va-t-il du *développement universel des relations de l'individu*. C'est le développement universel des forces productives qui jette les bases de « l'universalité de l'individu (…) comme universalité de ses relations réelles et idéelles [18] » (). Mais cette universalité ne peut devenir effective qu'à la condition que les individus placent le développement de ces forces productives sous leur propre contrôle. L'existence du marché mondial, "la connexion de l'individu singulier

avec tous, mais en même temps aussi l'indépendance de cette même connexion par rapport aux individus singuliers" qui crée les conditions d'une émancipation intégrale des individus : « les individus développés universellement » - des individus, précise Marx, « dont les rapports sociaux, en tant qu'ils sont leurs propres relations communautaires, sont également *soumis à leur propre contrôle communautaire* » [19].

Bref, le capitalisme produit en même temps toutes les conditions de l'aliénation et les conditions de son dépassement.

Actualisons un peu le propos.

Le nouvel esprit du capitalisme, qui n'est jamais que l'idéalisation des formes de sa perpétuation, prétend substituer le réseau à la hiérarchie, mais un réseau soumis à son propre commandement et à l'impératif de la valorisation de la valeur. Nouvelle forme de domination qui indique la voie, et parfois prépare les moyen de son abolition.

Le nouvel esprit du capitalisme prétend substituer la mobilité à la fixité, mais une mobilité soumise à l'arbitraire de sa gestion et à l'anarchie de son développement. Nouvelle forme de la prolétarisation qui indique la voie et parfois prépare les moyens de son abolition.

Le nouvel esprit du capitalisme prétend substituer la pluralité des projets de vie à la l'attachement à vie à une unique fonction, mais une pluralité qui équivaut à l'insécurité et la précarité permanente. Il nous parle d'aventures individuelles, quand il n'est question que de ses propres aventures. Il nous par les risques, quand il ne s'agit pour lui que de risques boursiers et pour tous les autres de risques vitaux.

Pourtant quand on passe de l'identification du contenu et des conditions de l'émancipation, à ces formes concrète, la théorie et la pratique, la critique et l'histoire laissent quand même penser que les choses risquent de se gâter. Comment ? Pourquoi ?

Dernier point donc :

7. Quelles formes ?

La théorie de Marx sur ce point peut être mise à l'épreuve d'une critique externe et d'une critique interne.

7.1. Une critique externe

La critique externe peut être reprise à partir de celles de Proudhon et de Bakounine. Cette critique est historiquement située. Proudhon, puis Bakounine vise souvent, moins la pensée de Marx que celle de ses disciples, moins le théoricien que le militant. La critique de Bakounine vise juste en deux points :

- le scientisme présumé de Marx. Marx a beau dire et beau faire, la science révolutionnaire dont il se prévaut menace à chaque instant de virer à la science doctrinaire. La science qui entend exprimer le mouvement réel se présente sans cesse comme science qui doit lui être appliquée. Marx militant se présente lui-même comme un Marx savant. De là le soupçon de vouloir instaurer la dictature des savants et de reconduire ainsi la division entre gouvernants et gouvernés.

- l'étatisme présumé de Marx. Marx a beau dire et beau faire, l'antiétatisme dont il se prévaut menace à chaque instant de virer à l'étatisme le plus envahissant. Le dépérissement de l'État que vise la révolution sociale se présente d'abord comme une exaltation de l'État, si ce n'est chez Marx lui-même, du moins chez ses partisans. De là le soupçon de vouloir instaures une dictature de parti qui, placée sous l'autorité des savant, serait, selon Bakounine, la pire des

dictatures.

Un Marx libertaire doit donc être délivré de ses penchants autoritaires. Si les critiques précises de Proudhon et de Bakounine mettent souvent à côté de la plaque, leurs pressentiments ne sont nullement dénués de fondements.

Pourquoi ? C'est ce que peut montrer, dit-on, le destin de la théorie de Marx. Mais cette mise à l'épreuve n'est pas totalement concluante : aucune théorie ne peut se prémunir contre sa défiguration.

C'est ce que l'on peut montrer en mettant la pensée de Marx à l'épreuve d'une critique interne.

7.2. Une critique interne

Cette théorie n'est pas à l'abri d'illusions utopiques sur la transparence d'une société entièrement lisible par ses acteurs, sur l'immanence d'une société reposant entièrement sur elle-même, sur l'omnipotence d'une société maîtrisant totalement ses mécanismes de fonctionnement et son histoire.

– L'énigme de la socialisation de la production

La maîtrise de l'individuation suppose la maîtrise de la socialisation. Une maîtrise consciente qui s'incarne dans la planification. Comment sera-t-elle effectuée ?

L'objet de la planification ne peut être dissocié de ses modalités, le contenu ne peut être dissocié de la forme : la planification autoritaire s'oppose à la planification démocratique. Mieux : une planification étatique soustrait le procès social de production au « contrôle conscient » des individus associés ; elle réintroduit la scission que la planification prétend combattre, elle la porte à son comble, et les leçons de la dialectique n'y peuvent rien : ce comble ne se renverse pas. Le contrôle de la société sur elle-même renvoie nécessairement à la socialisation directe du travail, et aux formes politiques qui la sanctionnent et la favorisent. Or, Marx, ne parvient pas à trancher entre deux modèles de socialisation [20].

La socialisation des forces productives implique, dans un même mouvement, la socialisation des moyens de production et la socialisation de la force de travail. Mais la construction des modèles de socialisation tend à procéder par dédoublement : la socialisation des moyens de production tend à privilégier l'étatisation et la socialisation de la force de travail tend à privilégier la coopération. Mais l'étatisation et la coopération ne peuvent être mis sur le même plan. L'étatisation est une forme de socialisation des moyens de production qui a comme corrélat la militarisation des forces de travail : ainsi, la métaphore de l'armée du travail n'est pas seulement une métaphore. La coopération sous la forme des coopératives met en jeu la socialisation des moyens de production (qui défait leur appropriation privée) et celle de la force de travail (qui défait le despotisme d'entreprise).

L'évolution de Marx qui, dans le *Manifeste*, préconise l'étatisation des moyens de production et néglige les solutions coopératives, et finit, dans *Le Capital*, par présenter les sociétés par action comme une transition négative du capitalisme au communisme, dont le revers positif est constitué par les coopératives, laisse penser que l'étatisation ne se voit plus reconnaître ses vertus primitives. *L'utopie de la socialisation par l'étatisation se résout dans la perspective de la socialisation par la coopération*. Mais en même temps, la place accordée aux sociétés par action n'a fait que déplacer le problème : « Il faut considérer les entreprises capitalistes par actions, et, *au même titre* les usines coopératives comme des formes de transition du mode capitaliste de production au mode collectiviste [21] ».

Engels, dans la *Critique du Programme d'Erhrfurt*, réitère et surenchérit au point de voir dans

les trusts un point de passage vers la planification : « La production capitaliste des sociétés par actions n'est déjà plus une production privée, mais une production pour le compte d'un grand nombre d'associés. Et si nous passons des sociétés par actions aux trusts qui se soumettent et monopolisent des branches entières de l'industrie, alors *ce n'est pas seulement la fin de la production privée, mais encore la cessation de l'absence de plan* [22]. ».

Ainsi, Marx et Engels suggèrent que deux formes de socialisation opposées indiquent la même tendance : d'où l'on a pu conclure qu'elles préparaient au même titre l'appropriation individuelle. Or, leur nature et leur destin divergent. Les coopératives tendent à réduire la disjonction entre le travail et le capital que les sociétés par action tendent à amplifier. De là deux dépassements possibles de l'appropriation privée : par généralisation des coopératives et par accélération des monopoles. Il apparaît donc que la contradiction entre socialisation des forces productives et appropriation privée peut se résoudre de deux façons distinctes voire opposées : par la socialisation du travail ou la socialisation du capital ; en d'autres termes, grâce à l'appropriation des forces productives (moyens de production) par l'étatisation ou grâce appropriation du procès de production par la coopérative. Or, non seulement, ces deux modalités de reconnaissance de la socialisation des forces productives ne additionnent pas, mais elles s'opposent, comme les capitaux associés par étatisation et les producteurs associés par coopération. Deux négations de la propriété privée ne font pas une solution.

Dans tous les cas, le prolétariat ne peut s'approprier les moyens de production (appropriation sociale) qu'en surmontant la séparation de la société et de l'Etat.

De là une seconde énigme :

– L'énigme du dépérissement de l'État.

La perspective de l'exercice la domination politique du prolétariat dans le cadre de l'État-machine est abandonnée : elle consacrerait la séparation qu'il s'agit d'abolir. Mais quelle forme de *domination* (politique) peut être une forme d'*émancipation* (sociale) ?
La réponse de Proudhon et de Bakounine est claire : cette contradiction est insoluble, toute domination politique est incompatible avec l'émancipation sociale. Mais le problème n'est pas résolu pour autant. Et force est de constater que Marx, en tentant de le résoudre n'y ait parvenu.

Marx voit dans la Commune, la libre fédération des Commune, parallèle à la libre fédération des coopératives, « la forme politique enfin trouvée de l'émancipation du travail ».

La Commune à ses yeux est conjointement, *la forme politique de la prise du pouvoir et la forme politique de son exercice*. Le prolétariat détruit l'ancien appareil d'Etat. C'est ainsi que la forme politique de la prise du pouvoir peut être *la forme politique de l'émancipation sociale*, car la reprise du pouvoir d'État par les masses populaires livre le sens de la Commune : « La Commune, c'est la forme politique de leur émancipation sociale [23] ». Or, aussitôt trouvée (ou presque), *la forme de la dictature du prolétariat devient introuvable*. En effet, la *Critique du programme de Gotha* (1875) en établissant le partage entre ce que la science peut ou non établir et le partage entre ce que le programme doit ou non comporter laisse transparaître de singulières dérobades.

- La première dérobade concerne le dépassement de l'Etat politique [24].

Face à la revendication confuse de l'État libre, Marx réplique : « La liberté consiste à *transformer* l'Etat, organisme qui s'est mis au-dessus de la société, en un organisme entièrement subordonné à elle [25]. » Il s'agit donc de transformer l'État et non de le détruire, et par conséquent de maintenir en quelque façon l'État, et non de le faire ou de le voir disparaître totalement. Il s'agit de subordonner l'État à la société, et non de le dissoudre dans la société : autrement dit, de supprimer ce que les premiers textes désignait comme État

politique - le « pouvoir politique proprement dit » [26] - et non l'État comme pouvoir public. Que signifient, plus précisément, ce dépassement de l'État, ce maintien et cette transformation ? Marx pose lui-même la question : « Quelle transformation subira l'Etat dans une société communiste ? ». La réponse à cette question est déjà partiellement comprise dans la perspective d'une subordination de l'État à la société. Mais la question elle-même doit être précisée : « Autrement dit : quelles fonctions sociales s'y maintiendront analogues aux fonctions actuelles de l'État ? ». Ainsi Marx affirme que la question de la transformation est égale à celle de la conservation : les deux questions n'en font qu'une. Le maintien de l'État n'est rien d'autre que le maintien de certaines fonctions sociales « analogues aux fonctions actuelles de l'État » [27]. La question de leur nature se double de celle de leur modalité d'exercice, que Marx ne pose pas.

Quant aux réponses elles ne sont pas données, ne serait-ce que pour la raison suivante : « Seule la science peut répondre à cette question… ». Comment y répondra-t-elle ? Marx a donné quelques lignes plus haut la méthode en critiquant le programme : « Au lieu de traiter la société présente (et cela vaut pour toute société future) comme le fondement de l'État présent (ou futur pour la société future), on traite au contraire l'État comme une réalité indépendante, possédant ses propres fondements intellectuels, moraux et libres. » Mais que dira la Science et quand ? À ces questions, nulle réponse, puisque, nous dit-on, elles n'ont pas d'actualité politique : « Le programme n'a pas à s'occuper (…) de l'État futur dans la société communiste [28]. »

- Suit alors une seconde dérobade : sur la dictature du prolétariat.

« Entre la société capitaliste et la société communiste, se place la période de transformation révolutionnaire de celle-là en celle-ci. À quoi correspond une période de transition politique où l'État ne saurait être autre chose que la dictature révolutionnaire du prolétariat ». Quelles seront les fonctions sociales et les modalités d'exercice de cette dictature. Marx là encore reste silencieux. La raison ? « Le programme n'a pas à s'occuper, pour l'instant, ni de cette dernière, ni de l'État futur dans la société communiste [29]. » La « forme enfin trouvée » est oubliée dans une critique qui prétend se situer sur le terrain des principes et éludée dans un programme qui doit préparer la conquête du pouvoir.

Une telle dérobade ouvre la voie à toutes les régressions et à toutes les perversions.

Ainsi, le même Engels qui, en mars 1891, écrivait : « Regardez la Commune de Paris, c'était la dictature du prolétariat [30] », peut écrire dans une lettre à Lafargue : « La république, vis-à-vis du prolétariat, ne diffère de la monarchie qu'en ceci qu'elle est la forme politique toute faite pour la domination future du prolétariat… Mais la République, comme tout autre forme de gouvernement, est déterminée par ce qu'elle contient ; tant qu'elle est la forme de la démocratie bourgeoise, elle nous est tout aussi hostile que n'importe quelle monarchie (sauf les formes de cette hostilité [31]. ». Entre la « forme enfin trouvée » et « la forme toute faite », l'abîme est creusé. On sait comment l'histoire le remplira. Et comment sera pris en charge le dépérissement de l'Etat.

Ainsi, des analyses de Marx et Engels, il demeure deux images (modèles ou conceptions, comme on voudra) de la suprématie politique du prolétariat, successives, mais aussi parfois concomitantes : l'exercice du pouvoir dans le cadre de la république (bourgeoise) et l'exercice du pouvoir sous la forme de la Commune. De même qu'il existe deux images (modèles ou conceptions, comme on voudra) de la socialisation chez Marx, successives, mais parfois concomitantes : la centralisation étatique des moyens de production et la coordination démocratique des coopératives. Ces deux modèles n'ont pas la même valeur politique, n'ayant pas eu le même destin historique. Mais ils révèlent des impasses du même ordre : les impasses de l'utopie promise, qui confie à l'histoire le soin de trouver les formes d'un contenu dont elle certifie l'avènement.

Je n’ai à proposer ici qu’une conclusion provisoire.

Et cetera

L’utopie elle doit apprendre de sa propre autocritique - Marx inclus - le renoncement à ce que l’on peut appeler, faute de mieux, ses principaux fantasmes : fantasme de l’omnipotence d’un sujet maîtrisant son individuation à travers et grâce à une maîtrise planifiée de la socialisation ; fantasme de la transparence d’un sujet intégralement restitué à lui-même dans une proximité sans faille ; fantasme de l’immanence du collectif à l’individuel accomplie par le développement intégral de l’homme en chaque individu singulier. Mais qui dit renoncement ne dit pas abandon : soumission de la subjectivation à l’assujettissement, soumission de la subjectivité à la réification, soumission de l’activité à sa mutilation. L’utopie suppose, non la restitution de l’intégralité du social à chaque individu, mais le développement des multiplicités subjectives de tous et de chacun ; non la restitution d’une transparence de la société permettant à chaque individu de se contempler dans tous les autres, mais la suppression en lui et en dehors de lui les hypostases de son activité ; non la restitution d’une maîtrise totale, mais l’effacement, à défaut de sa suppression, de la compulsion de maîtrise elle-même. Les gisements de cette utopie ne se confondent pas avec les forces sociales concentrées dans un macro-sujet de l’histoire ; mais il ne faut pas être grand clerc pour savoir dans quelle direction les rechercher : sous la chappe de l’exploitation du travail et de l’oppression des femmes.

Voir en ligne : https://www.henri-maler.fr/Marx-libertaire.html

---

Notes

https://www.henri-maler.fr/

[1] Elle a fait l’objet d’un compte-rendu d’Arnaud Spire, paru dans l’édition du 22 février 2001 de *L’Humanité* et disponible sur un site libertaire.

[2] Voir ici-même « Une utopie, mais concrète : le communisme autrement » (1996).

[3] Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »*, tome 1, , Editions sociales, 1980, p.185.

[4] *« Grundrisse »*, t.1, *op.cit.,* p.18

[5] *« Grundrisse »*, t.1, *op.cit.,* p189.

[6] *Le Capital*, Livre I, traduction de la 4e édition allemande, Messidor/éditions sociales, 1983, p.96 note 3.8

[7] *L’Idéologie allemande*, éditions sociales, 1976, p.296 note.

[8] *L’Idéologie allemande*, Paris, Essentiel, Éditions Sociales, 1982, p. 138.

[9] Yvon Quiniou, « Pour une nouvelle raison critique : l’aliénation » dans *Figures de la déraison politique*, Éditions Kimée, 1995, pp. 97-161.

[10] *Le Capital*, Livre III, t. 3, Éditions sociales, 1967, p. 198-199.

[11] *Manifeste du parti communiste*, édition bilingue, éditions sociales, 1972, p. 89.

[12] « Grundrisse », Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »)*, tome 2, Editions

sociales, 1980, p. 144.

[13] « Grundrisse », t.1, *op. cit.,* p. 97-98.

[14] « Grundrisse », t.1, *op.cit.,* p. 264.

[15] *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, éditions sociales, 1966, p. 32.

[16] « Grundrisse », t.2, *op.cit.,*. 193-194.

[17] « Grundrisse », t.2, *op.cit.,* p. 199-200.

[18] « Grundrisse », t.2, *op.cit.,* p.34.

[19] « Grundrisse », t.1, *op.cit.,* p. 97-98.

[20] Une hésitation étudiée en profondeur par Jean Robelin que nous suivons ici (très) librement . Lire de Jean Robelin, *Marxisme et socialisation*, Philosophie/Méridiens Klincksieck, 1989, Première partie : Figures de la socialisation. De façon plus générale, Voir ici-même « Marx et l'appropriation sociale (1) : Enjeux et modalités » et « Marx et l'appropriation sociale (2) : Ambiguïtés, dérives et esquisses »-> http:/www.henri-maler.fr/Marx-et-l-appropriation-sociale-2-Ambiguites-derives-et-esquisses.html].

[21] *Le Capital*, livre III, t.1, p.106.

[22] *Critique du programme de Gotha et d'Erhrfurt*, op.cit., p.96.

[23] *La guerre civile en France*, p.213.

[24] Dérobade significative qui m'a incité à revenir sur la perspective elle-même. Voir : « Retour critique sur le dépérissement de l'État ».

[25] *Critique du programme de Gotha*, *op.cit.,* p.42.

[26] *Misère de la philosophie*, éditions sociales, p.179.

[27] *Critique du programme de Gotha*, *op.cit.,* p.43-44.

[28] *Critique du programme de Gotha*, *op.cit.,* p. 44.

[29] *Critique du programme de Gotha*, *op.cit.,* p. 44.

[30] *La guerre civile en France*, Préface d'Engels, p.302.

[31] cité par Robelin, *op.cit.*, p.146.