

# Marx, la dialectique et la science

Olivier Clain

Volume 1, September 1983

Connaissance et société

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1001972ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1001972ar>

[See table of contents](#)

---

Publisher(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

---

Cite this article

Clain, O. (1983). Marx, la dialectique et la science. *Cahiers de recherche sociologique*, 1, 37–84. <https://doi.org/10.7202/1001972ar>

# Marx, la dialectique et la science

Olivier CLAIN

*«Lors même qu'une société est arrivée à découvrir la piste de la loi naturelle qui préside à son développement — et le but final de cet ouvrage est de dévoiler la loi économique du mouvement de la société moderne — elle ne peut ni dépasser d'un saut, ni abolir par des décrets les phases de son développement naturel : Mais elle peut abréger la période de gestation...»*

*Karl MARX, Préface au Capital, 1867*

*«...En plus de cela, j'étudie aussi Comte en ce moment, puisque les Anglais et les Français font tant de bruit autour de ce type. Ce qui les aguiche, c'est son côté encyclopédique, la synthèse. Mais c'est lamentable comparé à Hegel (même si Comte, en tant que mathématicien et que physicien lui est de par sa profession supérieur, je veux dire supérieur dans le détail, Hegel demeurant, même ici, pour l'ensemble, infiniment plus grand). Et toute cette merde de positivisme est parue en 1832!»*

*Karl MARX,  
Lettre à Engels du 7 juillet 1866.*

Toute théorisation de la société, c'est-à-dire des modes d'articulation et de reproduction de la praxis, se voit confrontée à l'exigence suivante : elle doit comprendre dans l'objectivation de son objet le fait que ce dernier lui a permis de s'extérioriser et de se constituer, à un moment historique déterminé, comme théorie de la praxis. Cette contrainte — penser les conditions de possibilité de

son propre discours théorique — ne peut être considérée comme une simple exigence «rhétorique» ou esthétique, extérieure comme telle à la définition de l'objet que se donne la théorisation : c'est parce que la praxis sociale *est son objet* que la théorie doit penser les conditions de possibilité de son autonomisation, c'est parce que les virtualités d'une telle théorisation ne sont nullement «naturelles» et qu'elles ont une portée significative, qu'on ne peut en aucun cas ignorer a priori une telle exigence.

Cette contrainte, qui pèse sur toute théorie de la société, sur toute philosophie de l'Histoire — et finalement sur toute philosophie puisqu'il faut bien comprendre et penser comment «l'être» comporte la possibilité de la philosophie — rend patente l'impossibilité dans laquelle se trouve la théorie de la société de reprendre à son compte l'idéal épistémologique des sciences de la nature. En effet, la démarche positive, liée au développement des sciences «exactes», se caractérise par le type de séparation ontologique qu'elle effectue — *nécessairement* — entre l'objet de la connaissance et la démarche cognitive qui se l'approprie. La théorie ne peut en effet vouloir penser positivement son objet qu'en lui conférant un mode d'être radicalement différent de celui qu'elle attribue à son propre mouvement connaissant : on ne peut pas seulement vouloir calculer une trajectoire en physique sans transformer la chose sensible, familière et vivante à notre perception, en pur objet, soumis aux seules nécessités formelles tissées par l'instrument mathématique, incapable de toute autorégulation et sans, dans le même temps, réfléchir son mouvement de connaissance comme autonome à l'égard de l'objet, c'est-à-dire comme pouvant être ou ne pas être. Cette coupure ontologique fonde alors une autre distinction, tout aussi essentielle à la démarche positive : si le mouvement de la connaissance peut être ou ne pas être sans que l'être de l'objet en soit affecté, si la démarche positive, dans le mouvement même de la production de l'exactitude, fait de son objet un «en soi», alors la théorie ne peut pas ne pas penser qu'elle peut être vraie ou ne pas l'être. La coupure ontologique conduit la démarche positive à s'instituer dans une nouvelle distinction : d'un côté, elle posera le mouvement de la connaissance qui s'approprie l'objet de manière positive, qui «réduit», de manière cohérente et systématique, les traits particuliers de l'objet en les pensant dans l'Universalité et l'Univocité d'un système symbolique formalisé, de l'autre elle posera le mouvement de la connaissance qui effectue un retour critique sur cette démarche positive, qui entend penser les contraintes «méthodologiques» ou «épistémologiques» — quand elle les distingue... — de l'application d'un

système formel à l'objet. Cette distinction-ci, cette coupure-ci se donne comme épistémologique et s'apparaît comme indépendante de la première.

Cette double séparation, constitutive de toute démarche positive, rend a priori impossible toute reconnaissance d'une « familiarité » — pour parler comme Hegel — entre la réflexion théorique et son objet. Dans le cas où ce dernier est historique, la distinction entre le mode d'être de l'objet et le mode d'être de la réflexion théorique interdit à cette dernière de penser son appartenance à l'histoire dans le mouvement même de sa théorisation. Et d'autre part, la distinction entre la démarche cognitive qui s'approprie l'objet et la démarche critique, réflexive, qui s'assure méthodologiquement de la première, interdit à la théorie de penser les conditions qui rendent possible le « doute épistémologique ». Dès lors les catégories de la connaissance positive ne seront jamais problématisées que dans l'horizon « épistémologique » : seule leur intégration adéquate à un système conceptuel cohérent sera interrogée. Mais la question fondamentale qui consiste à savoir si les catégories d'analyse utilisées correspondent aux catégories concrètes produites par la praxis, catégories qui structurent sa propre objectivité, son mode d'être, son articulation interne et sa logique de reproduction, ne peut pas être posée comme telle.

Ce n'est pas le moindre mérite de la démarche marxienne que d'avoir été une des réflexions systématiques sur l'Histoire — après celle de Hegel bien entendu — qui a le plus contribué à rendre explicites les termes du problème qu'on vient d'exposer brièvement. Il est impossible de faire référence à l'œuvre de Marx sans insister sur ce fait massif : cette œuvre s'est construite avec le souci constant de marquer sa « rupture » avec la conception positive de la société et de l'Histoire, et c'est par la nature de sa critique du positivisme de l'économie politique que Marx se distingue le plus nettement des théoriciens socialistes qui lui sont contemporains. En effet, le recours de Marx à une « méthode dialectique » — en fait une problématique dialectique — est l'instrument premier de sa critique de l'économie politique bourgeoise et c'est dans cette manière de comprendre le « phénomène positiviste » que Marx marque son originalité.

Mais on ne peut pas en rester à une telle description de la situation de Marx à l'égard du positivisme et de la problématique dialectique. Tout se passe en effet comme si l'œuvre de Marx était traversée par une hésitation, une ambiguïté, comme si elle était construite sur une opposition entre problématique dialectique et

problématique positive dont les termes constitutifs n'auraient pas été tirés au clair.

Cette ambiguïté ne semble pas devoir être simplement rapportée aux circonstances de l'élaboration de telle ou telle partie de l'œuvre. Elle apparaît aussi bien, quoique différemment, en 1843, lorsque Marx construit sa *Critique de la philosophie politique de Hegel*, qu'en 1867, lorsqu'il rédige la pièce maîtresse de sa *Critique de l'économie politique*. Elle ne peut pas non plus être pensée comme liée à de pures considérations tactiques de la lutte théorique qui incombe au projet révolutionnaire de Marx. Si de telles considérations peuvent peut-être éclairer le fait qu'en 1846, dans la «Circulaire contre Kriege», Marx affirme la nécessité pour le mouvement ouvrier de se doter d'une conception scientifique de la société contre le communisme chrétien et prophétique de Kriege tandis que, à la même époque, dans «Misère de la Philosophie», Marx s'attaque violemment à l'économisme de Proudhon, elles ne rendent pas compte de l'existence de flottements théoriques à l'intérieur d'un même texte, comme celui des *Grundrisse* ou encore du *Capital*. Cette ambiguïté ne se laisse pas non plus saisir à partir de la seule situation épistémologique du XIX<sup>e</sup> siècle. S'il est vrai que cette époque a pu voir dans la science le mode privilégié d'accès à la vérité du monde et que, dans le même temps, elle a pu faire honneur, même si ce n'est que sommairement et maladroitement, à la philosophie hégélienne, cette division indéniable dans l'atmosphère intellectuelle de l'époque ne suffit pas à expliquer les ambiguïtés de la démarche marxienne qui entendait bel et bien laisser derrière elle aussi bien la philosophie hégélienne que l'économie politique.

L'ambiguïté épistémologique de la démarche marxienne doit être rapportée à la manière même dont Marx comprend sa situation par rapport aux deux sources théoriques fondamentales de sa problématique (la philosophie de Hegel et l'économie politique anglaise)<sup>(1)</sup>. Elle s'inscrit ainsi dans la stratégie mise en œuvre par Marx, lorsque cherchant à articuler sa critique de la philosophie hégélienne et sa critique de l'économie politique, il s'appuie en quelque sorte sur chacune de ces approches de la réalité historique pour donner une assise sûre à sa réfutation de l'autre.

En critiquant le positivisme de l'économie politique, Marx vise à réfuter la transcendantalisation de l'ordre existant des rapports sociaux, son hypostase sous forme de catégories «a-historiques» intégrées dans un système formel qui confère un caractère déductif aux observations et aux inductions «non critiques» de l'économie politique.

Mais, dans ce souci constant de prendre la mesure du positivisme de l'économie politique, de le comprendre en tant que phénomène historique, Marx ne renonce pas à ce qu'il considère être un privilège de la science : elle doit permettre d'aller, au delà de l'apparence des idées, révéler le mouvement réel, donc *matériel* de la réalité sociale. Sans se fonder de manière explicite sur un matérialisme métaphysique, la démarche de Marx constitue bien d'une certaine manière une transfiguration de l'empirisme de l'économie politique : c'est parce que le mouvement même de la connaissance scientifique dissout l'être-sujet du monde pour atteindre son être matériel qu'il peut permettre de dire l'essence de «l'être» historique. Marx dégage le «matérialisme» implicite de l'économie politique, impliqué dans sa compréhension de la *substance* de la valeur, et croit pouvoir le séparer de la méthode positiviste : il fait du matérialisme épistémologique — de l'empirisme — de l'économie politique une arme contre l'idéalisme — et en particulier contre ce qu'il considère être l'idéalisme hégélien — sur le plan ontologique. Et dans le même temps, il applique une problématique dialectique à l'analyse des rapports sociaux : dégagée de l'ontologie hégélienne, cette problématique dialectique devient l'instrument privilégié d'une théorie critique de la société liée à la pratique révolutionnaire du prolétariat qui remplit dans cette perspective «l'impératif historique» de la négation réelle de l'ordre existant.

Mais ce qui est remarquable c'est que «l'idéalisme» de Hegel n'est tant critiqué que parce qu'il est soupçonné de fonder et légitimer la théorie politique «positive» de Hegel, et par là, sa complicité politique et idéologique avec l'ordre établi. C'est là qu'apparaît le plus nettement le paradoxe de la démarche marxienne : elle sera critique des aspects positivistes de la philosophie de Hegel — et du même coup critique de «l'idéalisme» hégélien censé être responsable de ce positivisme — en prenant appui d'abord sur le positivisme naturaliste de Feuerbach, puis sur le matérialisme de la science censé être dégagé de sa démarche positiviste par l'application d'une analyse dialectique à la réalité sociale.

Mais dans ce mouvement complexe, Marx effectue en fait un compromis théorique avec l'économie politique qui apparaît clairement dans le déploiement de sa Critique. En effet, celle-ci se situera à deux niveaux : d'un côté, appliquant la problématique dialectique à l'analyse des rapports sociaux, il dévoile la complicité de l'économie politique avec l'ordre social qu'elle objective, de l'autre, se situant dans le prolongement même de l'économie

classique et *reprenant ses postulats* de base, il achève la théorie de la valeur de cette dernière en proposant le concept de «plus-value». Mais du fait que le caractère duel de cette critique n'est pas réellement explicité par Marx, du fait que la distinction entre ces deux niveaux n'est pas réfléchie comme telle, Marx sera amené à tirer de son analyse du mode de production capitaliste un certain nombre de conséquences qui ne se situent pas au même niveau de cohérence logique : il assimilera et amalgamera toutes ces conséquences à des lois «quasi naturelles» du devenir de la société capitaliste de libre concurrence. On verra que si certaines de ces conséquences résultent bien en fait de l'application systématique et cohérente de la loi de la valeur travail et du concept de plus-value à l'objet formel — et abstrait de toute contingence historique — que constitue la logique de reproduction du m.p.c., d'autres ne prennent sens que dans la mise en relief de *l'opposition entre la logique de reproduction du m.p.c. et d'autres logiques de reproduction, produites historiquement comme logiques traditionnelles de reproduction de la Praxis* : opposition réelle uniquement dans la mesure où elle est effectivement produite comme lutte politique, opposition irréductible donc au simple plan formel.

Mais, du fait même de cette confusion, l'analyse formelle du m.p.c. ne semble pas être située par Marx dans ses limites effectives. La reprise de l'analyse économique héritée de l'économie bourgeoise, même si elle incorpore le concept de plus-value, ne permet en aucun cas à Marx d'effectuer une «rupture» avec l'économie classique. Tout au contraire, c'est l'illusion de cette rupture qui va faire que Marx ne s'attachera plus en fin de compte à inclure dans son analyse les transformations institutionnelles, réelles, de la logique de reproduction du capital, c'est-à-dire les transformations des conditions d'application de la «loi» de la valeur-travail et du concept de plus-value.

Ce que nous chercherons à éclairer ici, ce sont les limites de ce double mouvement de la critique marxienne à l'égard de la dialectique hégélienne et de l'économie politique. Nous chercherons ainsi à marquer comment l'inachèvement de la théorisation dialectique chez Marx permet d'expliquer les ambiguïtés «épistémologiques» de sa démarche; ambiguïtés que la théorie de la société capitaliste emportera avec elle dans son projet révolutionnaire et laissera en héritage au marxisme du XX<sup>e</sup> siècle; ambiguïtés qui se cristalliseront dans les polémiques internes au marxisme pour finalement imposer leur évidence dans son éclatement contemporain. Dans cette perspective, nous commencerons par rappeler les caractéristiques, pertinentes à l'examen de ce problème, des deux sources

fondamentales de la théorisation marxienne : la philosophie de Hegel et l'économie politique.

## 1. La dialectique de Hegel

De Platon à Kant, la dialectique n'avait jamais été que la modalité explicite du discours philosophique ou celle, implicite, de la science. Science et philosophie conféraient à leurs objets respectifs un statut ontologique qui dans tous les cas était nettement distingué de celui qu'elles conféraient à leur propre mouvement : se pensant en extériorité à l'être, le réifiant, elles avaient toutes deux la prétention d'atteindre à sa vérité. Ainsi, partie de la problématisation du prédicat de l'être, la philosophie en était venue à théoriser une dichotomie radicale du discours et de l'être-en-soi, définis chacun par l'extériorité de l'un par rapport à l'autre, et dont l'unité pourtant inexpugnable, ne reposait plus que sur un Dieu inaccessible et indispensable.

Mais, dans le même temps, Kant, sur la base même de cette dichotomie, proposa une théorie des conditions transcendantales de l'expérience qui transformait la compréhension du rôle du sujet dans la construction de son réel «phénoménal». Désormais, le réel phénoménal est pensé comme produit dans le rapport d'objectivation, seuls demeurant en-dehors de ce rapport l'objet-en-soi, création de l'intuition divine, anhistorique et inaccessible, le sujet transcendantal défini comme structure de catégories a priori, et le sujet absolu, Dieu, garant de la co-présence des premiers.

La philosophie de Hegel se constituera comme critique de la dialectique du discours : toute philosophie doit prendre en compte son appartenance à l'être, toute théorisation doit penser qu'elle est issue de son objet, qu'elle en est le *produit*. Avec Hegel, le concept traditionnel de dialectique est bouleversé : le statut ontologique de la réflexion théorique n'est plus pensé comme distinct en son essence de celui de l'objet de la réflexion. Ou plutôt si cette distinction est maintenue, elle est pensée comme moment de l'être : l'Être, la *totalité concrète* comporte en elle-même l'être posé par le discours philosophique et l'être du discours philosophique. Par conséquent, la dialectique du discours se voit introduite au cœur de la définition de l'être : si la connaissance humaine et sa conscience réflexive autonomisée, la philosophie, sont des modes d'objectivation du monde réellement produits dans l'histoire, ils constituent la manifestation et l'approfondissement de modes d'objectivation antérieurs, ils s'insèrent dans le déploiement du devenir d'un rapport au monde fondamental — celui de la vie. Hegel réalisait

ainsi la philosophie en lui donnant à penser sa propre origine, celle de l'extériorité que le sujet vivant agit et conquiert dans la négation de son monde, celle du développement d'un réel — *Absolu* — qui porte désormais en lui, à quelque niveau que ce soit, une certaine capacité *d'auto-objectivation*. Cette critique spéculative, dans laquelle Hegel s'engageait, lui permit de construire un système dont la structure constituait une synthèse des moments les plus féconds de la philosophie en articulant chaque étape du développement de celle-ci à un moment du rapport au monde, donc à un moment du devenir du réel. On peut dire de la philosophie hégélienne qu'elle est radicalement historique : conscience de soi de la philosophie en tant qu'elle est histoire de l'être, et conscience de soi de l'histoire en tant que cette dernière a toujours été, d'une certaine manière, philosophie de l'être.

Il restait à Hegel à situer sa propre interprétation, sa propre insertion dans ce mouvement d'ensemble, sans faillir à la logique du Tout : le «savoir Absolu» épinglait alors sa dénomination sur une philosophie qui n'était absolue que d'être savoir de ce qui l'avait rendue possible, que d'exclure désormais tout espace virtuel entre le réel devenu et le savoir qui le révèle à lui-même. Elle n'était un savoir de l'Absolu que dans la mesure où dans cette exclusion, l'Absolu pouvait incarner aussi bien la nécessité que la liberté, selon qu'elle le considérât en tant que totalité extérieure ou, de l'intérieur, comme ce qui dans son propre acte de philosopher la dépassait infiniment<sup>(2)</sup>.

Le sujet et l'objet apparaissaient désormais comme deux moments de l'objectivation, autonomisés chacun par l'action de l'autre. Le réel n'est plus définissable en termes de «matière» ou de «pensée» : il est devenir de l'objectivation. Pour spécifier l'extériorisation d'une réalité par rapport à une autre, la réflexion philosophique utilise le concept de médiation. Ce concept permet de cerner chaque type de contradiction, chaque sorte de division, chaque type d'extériorisation d'une réalité par rapport à une autre. La médiation se caractérise par son mode d'effectuation du «devenir-sujet» du monde : chaque médiation définit une *logique de reproduction* du Réel en tant que le *Réel est Rapport*.

Le monde physique ne connaît pas de médiation «objective»<sup>(3)</sup>. Chaque élément n'y est en relation avec les autres que par la médiation de la pensée qui l'objective, lui, les autres et leur relation. Dans le langage de Hegel, le monde physique n'est pas «effectivement réel» dans la mesure où il ne porte en lui que la seule virtualité d'une totalisation. Celle-ci lui advient par la vie, par l'esprit et par la science. La médiation n'apparaît objectivement produite que dans le monde animal : elle est alors celle du besoin.

Dans la médiation du besoin, l'acte qui s'approprie l'objet restaure l'unité de l'animal et de son monde, unité déchirée dans l'apparition de ce manque spécifique, déterminé, qu'est le besoin. Cet acte vient résoudre une division du sujet vivant, mais cette résolution n'est qu'éphémère : elle demeure liée à son effectuation, et par conséquent, au besoin lui-même et à son cycle de reproduction. La satisfaction du besoin, obtenue dans l'acte, qui est négation de la négation du manque, n'a encore aucune autonomie puisque l'acte qui s'approprie l'objet n'est pas lui-même objectivé par l'animal. Le devenir de la vie se transforme lorsque cet acte devient objectif pour le sujet : la médiation du besoin laisse place, sans pour autant s'annuler, à la médiation symbolique dans laquelle l'acte est spécifié significativement et la satisfaction autonomisée sous forme expressive. Par la médiation du besoin dans le rapport de l'animal à son monde, l'animal saisit la « chose » dans une objectivité éphémère et instable. Seule une structure subjective permanente peut engendrer face à elle un « monde-objet » permanent et structuré.

Pour que « l'être-de-besoin-du-vivant » se constitue comme être stable, il faut qu'il y ait transformation, au creux de la médiation du besoin, du rapport au monde : il faut que l'être-de-besoin se constitue comme être-de-désir par l'intégration d'une répression de la satisfaction directe, immédiate du besoin. Cette répression ne peut résulter ni d'une « auto-répression » ni d'une pure « hétéro-répression ». Pour que la répression provoque l'émergence du désir comme structure objective du rapport au monde, pour qu'elle permette la constitution du Sens comme structure permanente, il faut qu'elle soit le fait d'une altérité à laquelle le sujet puisse s'identifier. Or la seule réalité à laquelle « l'être-de-besoin-devenant-être-de-désir » puisse s'identifier est un désir en tant que désir « exprimé » : le désir de l'autre est la seule réalité inappropriable sous le mode consommatoire, est la seule réalité qui échappe à la destruction-consommation de la satisfaction du besoin et c'est pour cela qu'il commence à exister objectivement pour le sujet passant de la médiation du besoin à la médiation du désir.

Du même coup, puisque le désir d'autrui est présence d'une absence, négation déterminée et permanente, qu'il peut se constituer en pôle identificatoire, le sujet vivant se dédouble et se constitue comme « moi-réprimant-son-besoin » et, par le même mouvement, comme structure du Rapport social. C'est dans cette double apparition de la subjectivité que l'objet se constitue comme objectivité permanente au-delà de la suppression consommatoire. C'est par référence à l'Autre que l'objectivité de l'objet échappe au sort

de la «chose» dans la satisfaction et s'extériorise comme «*objectivité-signifiante*». Cependant l'autonomisation de l'objectivité par rapport au sens ne se réalise pleinement que lorsque la *sphère politique s'extériorise du rapport symbolique* par l'instauration du rapport du maître à l'esclave : la répression du maître, qui astreint l'esclave au travail, fait que pour ce dernier l'objet est dépouillé de son sens immédiat pour gagner son «objectivité» d'objet travaillé, son objectivité *universelle et abstraite*. Le rapport de Pouvoir en tant que Répression extérieure mais intériorisée par l'esclave autorise la négation de l'appropriation immédiate de l'objet conformément à sa signification socialisée pour autonomiser l'activité productive et la connaissance technique qui lui est inhérente. Le travail de l'esclave qui réalise le désir du maître se fonde sur la mise en suspens de la réalisation immédiate du besoin et permet l'élaboration cumulative de la technique comme l'articulation de celle-ci à une dimension objective de contrôle de l'acte créateur, une dimension «critique», «technologique» ou scientifique.

Dans le travail, l'objet est subjectivé : arraché à l'ordre des déterminations immédiates une fois que celles-ci sont pensées, l'objet du travail objective les réflexions du sujet et la liberté opératoire qu'il a conquise. L'identité du sujet et de l'objet, présente dans le moment de la conscience immédiate des déterminations de l'objet, s'est trouvée niée et refoulée dans le moment de la réflexion, pour s'affirmer à nouveau dans l'objet *travaillé*. Le travail réalise donc une série de synthèses successives du sujet social et de l'objet : il est l'affirmation de leur identité et fonde la possibilité historique de l'entendement qui, dans cette perspective, se constitue comme la conscience du procès réel impliqué dans le travail. Pour Hegel, le travail détermine aussi le rapport de dépendance universelle entre les hommes. Ce rapport de dépendance, *cette aliénation*, va croissant à mesure que la division technique du travail se développe<sup>(4)</sup>.

Le développement de la médiation symbolique, de la reconnaissance mutuelle qu'elle implique, va autoriser l'autonomisation du politique : l'institution fondamentale est alors la propriété. En tant *qu'elle est exclusion de la possession d'autrui*, de son droit de jouissance sur un objet, la propriété va désigner le lieu où se déroule la lutte de l'homme pour sa reconnaissance. Alors que la possession désignait un rapport qu'on peut qualifier de privé — tout au moins implicitement — avec l'objet, la propriété est avant tout une institution sociale<sup>(5)</sup>.

De ses analyses de la propriété et du travail, Hegel tirera une théorie politique qui affirme la nécessité pour les structures d'État, qu'il soit libéral ou monarchique, d'être les instruments de la résolution des contradictions produites dans la société civile. L'État doit réaliser l'union de l'intérêt particulier et de l'intérêt universel, niée dans la pratique de la société civile. Il doit transcender les intérêts particuliers des différents «états» — au sens de conditions sociales — tout en garantissant l'autonomie de la subjectivité particulière. Cette théorie politique s'élabore à partir d'une réflexion spéculative qui, lorsqu'elle sera confrontée aux événements historiques et politiques de son époque, autorisera des prises de position ambiguës... On le sait, Hegel a salué l'État de la Révolution française en y voyant la mise en acte de la liberté nouvelle de l'homme. Et pourtant, quelques années plus tard, il s'accommoda de la monarchie de Frédéric Guillaume III, qui constitue à l'époque un des bastions de la réaction européenne face à la montée du libéralisme. Cette ambiguïté s'éclaircit si l'on considère que Hegel tendait à refuser le principe d'un État moderne fondé sur la seule universalité formelle de ses mécanismes législatifs. L'observation du jacobinisme durant la Révolution française l'amena à considérer que l'État devait préserver son unité organique avec la société civile. C'est pourquoi Hegel voyait dans l'État monarchique une structure de pouvoir plus légitime : cet État était capable à ses yeux de garantir les principes d'une autonomie de la subjectivité particulière, dans la mesure où les divisions confessionnelles étaient respectées, et de perpétuer dans le même temps «l'Esprit objectif» du peuple allemand, sa culture et son mode de vie propre. L'Empereur représentait alors et le *principe de la subjectivité* particulière et celui de la *cohésion* sociétale.

D'un côté donc, l'État garantit les opérations juridiques, économiques et politiques, que nécessite la reproduction des rapports sociaux structurés par la propriété et le marché, de l'autre, il doit pouvoir conserver l'universel immanent à la conscience de soi en produisant la conscience de soi de l'universel. Cette double fonction de l'État correspond à la double nature de l'individu : d'un côté il est bourgeois, occupé de ses affaires privées, de l'autre il est citoyen et travaille pour la totalité sociale. Ce dualisme n'apparaît pas à Hegel comme pouvant être transcendé; ou plutôt, il est déjà résolu dans la structure politique de l'État : le parlement, où siègent les représentants des divers «états», assume la médiation entre la société civile bourgeoise et l'autorité exécutive de l'Empereur, tandis que les «états» réalisent la médiation première de «l'être-bourgeois» et de «l'être-citoyen».

La société civile et l'État apparaissent donc comme deux sphères corrélatives mais séparées et Hegel ne remet jamais en question la légitimité d'une telle division. Tout son effort consiste au contraire à montrer l'harmonie «systémique» que réalise l'État monarchique, comme dernier stade de l'histoire humaine. En tant que l'État réalise l'objectivation et l'autonomisation des opérations qui caractérisent les pratiques particulières de la société civile, il se détache de l'activité de celle-ci et exhibe la vérité universelle de ces pratiques particulières. Mais il devient sujet autonome, sujet artificiel et c'est précisément cette autonomisation et cette artificialité que Marx critiquera en premier lieu. La transcendantalisation du rôle de l'État dans la philosophie hégélienne, manifeste dans ses *Principes de la philosophie du droit* (1821), correspond bien à la fin d'une période historique : la théorie du progrès, chère aux Lumières, que Condorcet a su systématiser, aboutit alors à cette apologie de l'ordre advenu, dont Comte et Hegel, chacun à leur manière, ont répercuté l'écho. La transcendantalisation d'un moment du procès dialectique de la reproduction sociétale, l'État, correspond sans doute en partie à la transcendantalisation de la Loi dans l'idéologie positiviste de la science. Mais il demeure que la différence de nature entre ces deux mouvements interdit de les confondre : le premier transcendantalise une pratique, le second le produit de la réification d'un rapport d'objectivation. Il est clair que les statuts «ontologiques» respectifs de la loi scientifique et de la «loi politique» sont à l'opposé l'un de l'autre : toute l'histoire depuis les Grecs a été celle de cette séparation, de cet arrachement du politique à l'ordre du naturel. Par conséquent, si Hegel confie un rôle capital à l'État dans la reproduction sociale, il ne va jamais jusqu'à confondre ce rôle avec celui d'une loi à caractère naturel. Bien au contraire, l'affirmation de l'État comme moment créateur de la société civile par elle-même, la conception organique de l'unité État-société civile, révèlent, au-delà de la légitimation d'un ordre politique réactionnaire, une manière radicalement nouvelle de penser l'ensemble du devenir.

Certes, l'État apparaît comme le produit du devenir de l'Absolu, en tant qu'il est le moment historique de la prise de conscience par l'humanité de sa totalité pratique immédiate. Mais en partant du *constat* que le principe des États modernes accomplit le principe de la liberté subjective<sup>(6)</sup>, en partant du *constat* que la liberté est devenue la définition essentielle que l'homme — l'humanité — se donne de lui-même, la philosophie de Hegel tout entière entendait répondre à ces questions :

Comment la liberté a-t-elle pu devenir l'essence réfléchie de l'homme? Quelles sont les conditions structurelles du Réel pour

qu'un étant parmi d'autres, l'homme, en un point et un moment déterminés de l'espace-temps, se *définisse* et *s'institue* comme *liberté*?

## 2. L'économie politique

La méthode scientifique, telle que Bacon ou Descartes l'ont conçue, ouvrait a priori un champ infini de connaissances à l'homme du fait de l'universalité de principe qu'elle affirmait par rapport à la particularité de son objet. Cette méthode, par opposition au savoir scolastique, se fonde sur l'observation : en partant d'une décomposition analytique du phénomène qui nous est donné dans l'observation, on le réduit à une série d'éléments, définis par des catégories simples (identité, substance, mouvement). Ces éléments sont alors quantifiés à l'aide d'un référentiel valable par définition pour tous les phénomènes particuliers qu'on rencontre dans le champ étudié. La formulation d'une loi, ainsi obtenue par induction, permet alors, de manière déductive cette fois-ci, de prédire tous les phénomènes observables en droit dans ce champ. (C'est pourquoi on appelle la méthode scientifique une méthode analytico-déductive.)

Dans cette objectivation du monde, ce qui fait problème sur le plan épistémologique, c'est que le système de lois, ainsi produit par la médiation des raisonnements mathématiques, *apparaît* indépendant de l'homme. Les catégories formelles utilisées masquent l'origine humaine de leur production : l'objet apparaît comme processus en soi, portant ainsi à son comble la *réification* produite dans l'*observation commune des phénomènes*. Tant que cette méthode s'applique à un objet du monde physique, elle ne rencontre pas de problème majeur (du moins en ce qui concerne son efficacité) du fait que l'objet physique ne possède pas et ne produit pas lui-même de médiation objective de son être et de son devenir. Mais lorsque la méthode analytico-déductive s'applique à un objet social, producteur de catégories qui lui permettent d'être réellement, qui *médiatisent objectivement son être de praxis*, qui ont par conséquent une *fonction intrinsèque de régulation de celle-ci*, les catégories produites par la méthode analytico-déductive deviennent, en regard de celles appartenant en propre à l'objet, purement formelles, purement «imaginaires».

L'économie politique, qui se veut science, qui entend par conséquent répondre à la question de la nature de l'enrichissement et de la valeur, va absolutiser dans son observation non critique des phénomènes les réifications produites dans l'échange social. Du

même coup, elle se révèle solidaire, dans son mode d'explication, du devenir réel de son objet qu'elle ne peut en aucun cas comprendre. Pour Marx, cette économie politique qui, depuis les mercantilistes de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, se pense autonome aussi bien par rapport aux impératifs moraux et théologiques que par rapport à son objet, se révèle être une idéologie. Née d'une nécessité pratique pour les commerçants et les banquiers, elle se développe au rythme même du déploiement de l'ordre marchand à l'intérieur de la société féodale. Elle s'extériorise peu à peu comme sphère théorique mais demeure, en fait, liée au devenir de son objet et aux nécessités extérieures à elle-même qu'elle ne peut maîtriser. Elle devient dans sa forme classique l'expression rationnelle de l'idéologie des rapports capitalistes.

L'avènement du mercantilisme est contemporain du développement d'une bourgeoisie commerçante qui, dès la fin du XV<sup>e</sup> siècle, se trouve en position de se dégager des contraintes propres au système corporatif et qui peut s'enrichir considérablement par l'ouverture des ressources des colonies. Le développement de l'importation des métaux précieux conjugué à la transformation du monde rural, au passage d'une agriculture qui visait l'autoconsommation à une agriculture d'élevage orientée vers le marché, permet que le problème *pratique* de l'enrichissement devienne l'objet d'une *rationalisation*. C'est-à-dire qu'une recherche systématique des causes et des effets, des conditions optimales de la réalisation du profit *s'autonomise comme sphère théorique*.

Cet effort va d'abord être guidé par la volonté de récuser la thèse avancée par Machiavel selon laquelle l'État n'est riche et puissant qu'à la condition que le peuple soit pauvre et dépourvu de «pouvoirs». Les auteurs mercantilistes qui sont souvent eux-mêmes des marchands, des financiers ou des manufacturiers, défendent la thèse adverse : les intérêts de l'État et ceux du peuple — les bourgeois — se confondent. Ainsi la légitimité de la recherche du profit sera-t-elle affirmée aussi bien au niveau de la conduite privée qu'au niveau du droit de l'État.

Dans le même temps que la bourgeoisie trouve à s'enrichir par l'importation des métaux précieux et par le développement de l'agriculture commerciale (phénomène des «enclosures» en Angleterre décrit par Marx dans la section 8 du premier livre du *Capital*), les thèses mercantilistes mettent l'accent sur la nécessité de *l'abondance de la monnaie et des hommes*. Cette abondance est présentée à la fois comme source même de l'enrichissement et comme essentielle à la bonne santé de l'État : l'abondance des hommes est tout aussi avantageuse pour l'industrie que pour l'État

puisqu'elle procure d'un côté, à l'industrie, une main-d'œuvre à faible prix, *condition de la transformation du capital marchand en capital industriel* et de l'autre, au Roi, une soldatesque nombreuse, utile à l'affirmation du pouvoir de l'État. Mais cette abondance des hommes n'est concevable que grâce à l'abondance de la monnaie : cette dernière ne représente pas seulement pour la bourgeoisie de l'époque la forme « palpable », « fétiche » de la richesse mais elle est bel et bien une condition réelle de la transformation des rapports sociaux féodaux, une *condition de la généralisation des nouveaux rapports en train de naître*, comme elle est bien le « Nervi Bellorum » de l'État (Hales).

Ainsi les doctrines mercantilistes se révèlent n'être pas de simples illusions, ou énoncés « idéologiques » ou « erreurs scientifiques » mais traduisent une réalité sociale et historique, ou plus précisément, les *nécessités qu'elle fait peser* sur la recherche rationnelle du profit.

Bien entendu, sur le strict plan théorique, les mercantilistes accumulent les présuppositions, les postulats, les thèses implicites : ils présupposent une communauté d'intérêts entre les marchands et les manufacturiers comme entre l'ensemble de la bourgeoisie et l'État, représenté par l'autorité royale. Bien entendu, ils multiplient les justifications « abjectes » de la brutalité de l'entreprise coloniale, destinée à « répandre le Nom de Dieu » sur la terre, de la misère, conçue comme une conséquence directe de la paresse tout en réclamant, au nom de l'hygiène « morale », la violence systématique de l'accumulation primitive, la mise au travail forcé réalisée sous la férule de l'État. Mais tous ces préceptes « pragmatiques » répondent désormais au caractère déductif du système théorique qu'ils commencent de construire comme économie en faisant des *contraintes inhérentes à la réalisation du profit le point de départ de cette théorisation*.

Les mercantilistes ne représentent que la première étape de la pensée économique moderne. Il faut attendre en effet les physiocrates pour que le concept fondamental de « cycle économique » soit construit : avec ce concept, les contraintes propres à la *réalisation du profit sont pensées comme contraintes propres à la reproduction de la pratique sociale*. L'idée fondamentale de l'économie fait son apparition avec Quesnay : tout acte productif est acte consommatoire et, par conséquent, de ce qu'il produit doit être déduit ce qu'il consomme pour produire et seul importe au calcul économique le produit net, la différence des deux. C'est le produit net et son mode de répartition durant un cycle donné qui constitue la spécificité de

la structure économique d'un État et l'objet propre de l'investigation économique.

Les physiocrates limiteront le caractère productif du travail. Ils découvrent le problème de la reproduction mais, dans ce mouvement même, ils demeurent arrêtés : seul le travail de la terre est capable, *à leurs yeux et à leur époque*, de fournir un produit net non négligeable<sup>(7)</sup>. Ainsi, la richesse n'est plus pensée comme «monnaie», et les thèses mercantilistes apparaissent désormais comme des illusions : c'est parce que désormais *l'acte productif* est conçu comme le seul moment de la production de la richesse que cette mutation peut s'opérer. Mais l'acte productif est conçu de manière naturelle : ce n'est pas l'acte productif en tant que tel qui est déterminant pour les physiocrates mais la *nature* du *matériau* sur lequel il s'exerce. Au «fétichisme» de la monnaie se substitue le culte de la terre, au «mercantilisme» de la bourgeoisie du XVI<sup>e</sup> siècle, se substitue peu à peu l'agriculture capitaliste fondée sur la transformation de la propriété foncière féodale en agriculture de rendement. (Ce que Ricardo et Marx analyseront comme la rétroaction propre du capital une fois constitué sur la propriété foncière : la rente foncière doit être analysée à partir du capital lui-même.)

Cette transformation permet aux physiocrates de penser l'acte créateur du produit net, *le travail productif donc*, comme *critère de différenciation des classes*. C'est en rapport avec leur place dans la production du produit net que Quesnay divise la société en trois classes : la classe *productive* (exploitants agricoles, salariés, fermiers), la classe *stérile* (ouvriers, industriels, commerçants et artisans) et la classe *improductive* (propriétaires fonciers, Église et État). Cependant cette cohérence de l'analyse physiocratique ne va pas jusqu'à contester — même si elle porte en elle cette virtualité — l'existence même de la classe improductive : celle-ci est légitimée comme «naturelle», comme voulue par l'Harmonie Divine. Les physiocrates lutteront contre toutes les limitations seigneuriales et étatiques imposées à l'entreprise agricole comme à l'industrie, ils proclameront la nécessité de la libre industrie et de la concurrence, mais ils ne remettront jamais en cause la classe improductive qui est, selon eux, *l'origine naturelle et divine* du capital.

Tandis que les mercantilistes représentaient cette bourgeoisie commerciale qui a besoin de l'État pour réaliser les conquêtes coloniales, qui a besoin de l'État pour forcer les paysans expropriés à se prolétarianiser, qui a besoin de l'État pour mener une politique protectionniste, les physiocrates sont la manifestation de la transformation des conditions institutionnelles de la réalisation du

profit : la liberté d'entreprendre et de concurrencer est la condition même de l'établissement du *bon prix*, de l'assainissement de l'économie par la suppression du *profit usuraire*, disent-ils, ajoutant alors que les mercantilistes se sont trompés en voyant dans la monnaie la source de la richesse. Tandis que les mercantilistes pensent, conformément à la situation de la bourgeoisie commerciale du XVI<sup>e</sup> siècle, les conditions de la transformation du capital commercial en capital industriel ou foncier, les physiocrates insistent sur les *conditions structurelles de la reproduction du système économique*, sans cependant penser les conditions de son *élargissement systématique*.

C'est l'économie classique, instituée par Smith, qui marque cette nouvelle étape. En pensant la *division du travail* comme moment déterminant de la production de la richesse, Smith rend compte de la situation nouvelle créée par le développement des manufactures. La puissance de production inhérente à la coopération devient le thème central à partir duquel peut se penser le concept de Valeur et à partir duquel peuvent être critiquées comme «idéologiques» les thèses mercantilistes et physiocratiques. Smith refuse la rationalité qui consiste à fonder une politique économique autrement que sur la base de la recherche de l'intérêt général : les mercantilistes et les physiocrates légitimaient et fondaient leurs préceptes sur les intérêts d'une classe particulière.

Smith analysera les institutions qui produisent l'espace du marché et de la libre concurrence pour montrer qu'en cet espace, ce lieu autonome, les lois de l'offre et de la demande répondent à l'intérêt de tous les hommes. Puisque désormais c'est le travail et sa division sociale qui est la source principale — mais non encore unique — de la richesse, Smith fait de la *masse totale des objets produits* l'indice de la richesse nationale et de cette richesse le produit conforme à l'intérêt commun.

L'œuvre de Smith apparaît comme le moment le plus pur de l'économie politique : débarrassé des soucis pragmatiques qu'engendrait une théorisation trop descriptive, trop empirique, Smith fait de l'économie une science des lois qui régissent les richesses, richesses non plus «naturelles» ou «divines» mais produites socialement. (Say, disciple de Smith, apportera la précision supplémentaire et explicite : produire de la richesse ce n'est pas produire des objets matériels, mais c'est produire des choses *utiles*.) L'économie classique, avec Smith, reconnaît la nature sociale du travail. Elle conçoit la valeur comme produite en partie<sup>(8)</sup> par le travail mais non pas encore mesurée par lui. Ainsi Smith propose

deux concepts distincts de prix : *le prix du marché*, déterminé par l'état de l'offre et de la demande, par la relation aléatoire de celles-ci, et *le prix naturel*, «valeur vraie» de la marchandise, déterminée par le travail incorporé dans la marchandise *et* par les frais marginaux de la production. L'économie de marché peut alors être considérée comme la forme la plus harmonieuse de la socialité : l'équilibration mécanique due à la loi de l'offre et de la demande permet que le prix du marché coïncide avec le prix naturel. Mécanisme spontané et bienveillant que l'institution humaine rationnelle et sage laisse éclore.

Avec Ricardo, l'ultime étape qui conduit à Marx est franchie : désormais, la Valeur n'est plus pensée comme déterminée *partiellement* par le travail mais comme déterminée par la *valeur du temps* «moyen» de travail inclus dans la production de la marchandise, *valeur* qui à son tour est spécifiée par la quantité de travail nécessaire à la *reproduction de l'acte productif*. La révolution industrielle, qui se répand à un rythme accéléré dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, modifie les conditions de la production et permet la généralisation du travail mécanisé. Cette transformation du type d'actes productifs (passage de la manufacture à la fabrique industrielle) permet une conception nouvelle du lien entre capital et travail.

Désormais, le capital est conçu comme résultat de l'accumulation du travail, dans les outils et les machines. Le capital n'est plus conçu comme un fait naturel détaché de sa *relation à la production*. Ainsi Ricardo va-t-il penser la relation entre capital et travail et construire une théorie de l'évolution de cette relation dans le temps, évolution conçue comme nécessaire. Ricardo énonce l'antagonisme du salariat et du capital, la tendance des profits à la baisse et thématise les rapports entre profit, salaire, rente foncière puisque ces éléments sont intégrés dans une théorie unitaire où le capital est conçu comme élément déterminant.

Cependant, il y a une catégorie qui manque à l'analyse et qui seule permet de rendre déductif de manière cohérente le système de relations qu'il construit : c'est la catégorie de plus-value qui viendra unifier, dans l'analyse de Marx, l'ensemble de la théorie ricardienne en donnant une *explication générique* de la *production du profit*. Non pas que Ricardo ne constate pas le profit : le profit est justement pensé comme un fait, certes relationnel, mais non pas encore comme le produit d'une genèse concrète. Bref, il est constaté sans être explicité.

Le développement de l'économie politique, le développement d'une théorie positive des rapports entre capital et travail sont liés aux progrès politiques d'un système institutionnel qui, par l'autonomisation qu'il effectue de l'espace économique rend possible la recherche rationnelle du profit et la démarche réflexive qui l'accompagne : la théorie économique. C'est d'abord la non-pensée des conditions historiques et politiques qui l'ont rendue possible que Marx reprochera à l'économie politique et à sa forme classique en particulier. Cette première critique est donc d'abord une critique du positivisme de l'économie politique.

Mais Marx ne se contentera pas d'une telle critique. Se situant dans le prolongement même de la théorie classique de l'économie politique (Ricardo), il achèvera celle-ci et *sa logique interne* en proposant le concept de plus-value. Sur la base d'une distinction entre profit industriel et profit commercial, entre plus-value et profit commercial, il cherchera alors à énoncer les lois de développement du mode de production capitaliste. Ces deux critiques ne sont pas équivalentes : l'une prend son assise à l'intérieur d'une problématique étrangère à l'économie, l'autre, au contraire, se situe sur le terrain même des classiques. L'une mène à la récusation de l'économie politique en tant que sphère autonome, l'autre à l'achèvement de la théorie classique de la valeur. La critique du positivisme se propose alors d'analyser conjointement une pratique (les rapports sociaux marchands) et ses justifications théoriques. C'est cette même critique qui va emprunter massivement ses instruments à l'analyse hégélienne. Cependant, Marx demeurera, par un étrange effet de boomerang, victime d'une illusion : puisqu'il dévoile les mécanismes idéologiques de l'économie politique, Marx pense pouvoir non seulement construire la *véritable théorie économique de la valeur* mais aussi proposer une *analyse scientifique de l'idéologie*. Cette conception s'impose à la démarche marxienne du fait de l'insuffisance de sa théorisation de l'objectivation scientifique. Car ce n'est pas le mode d'objectivation de la science en général que Marx analyse, ni la nature des connaissances qu'elle permet, mais plutôt ce que l'économie politique refoule comme questions fondamentales, ce qu'elle laisse de côté et qui pourtant se signale de toutes parts, là, au beau milieu de cette société civile, convulsée et malade de sa réification universelle.

La critique de l'économie politique, qu'il faut donc concevoir à deux niveaux différents, va être intégrée, au fur et à mesure de l'élaboration de l'œuvre de Marx, à la *Critique de la philosophie* de Hegel qui en constitue, pourrait-on dire, le moment fondateur. C'est cette intégration de la critique de l'économie politique, mais

donc aussi des *éléments positifs* que Marx veut en conserver, qui va permettre le déplacement progressif du rapport de Marx à Hegel, le glissement de sa propre conception de ce rapport sur le fond d'une même attitude, d'un même refus de ce que Marx conçoit comme «idéalisme».

### 3. La critique marxienne de Hegel

Marx pense pouvoir atteindre le cœur de la philosophie hégélienne à partir d'une critique de sa théorie politique de l'État. Dans sa *Critique du droit politique hégélien* (1843)<sup>(9)</sup>, Marx tentera d'expliquer la complicité idéologique de Hegel avec l'État monarchique à partir d'une critique épistémologique des principaux concepts de la dialectique hégélienne. Pour ce faire, il met en œuvre deux modèles épistémologiques : d'un côté l'idéalisme épistémologique d'Épicure, de l'autre le naturalisme feuerbachien.

Traitant des philosophies de Démocrite et d'Épicure, dans sa thèse de doctorat de 1841, Marx avait insisté sur la supériorité spéculative de la philosophie épicurienne : à travers le concept de répulsion atomique, Épicure pense la négation et l'autodétermination de l'individualité atomique, là où Démocrite conçoit l'atome comme régi par des lois externes à sa propre essence. Marx en a retenu le modèle de l'individualité se posant pour soi contre la *lex universalis*<sup>(10)</sup>. D'autre part, reprenant la philosophie de Feuerbach, Marx applique systématiquement *la méthode de «renversement»* préconisée par celui-ci sur le terrain de l'ontologie<sup>(11)</sup> à la philosophie politique de Hegel et à ses présupposés épistémologiques.

Hegel considérerait par exemple, l'individu et l'État comme deux sphères corrélatives et faisait de l'État la seule instance politique capable de donner à l'individualité sa consistance objective dans la représentation juridique de la propriété et de la personne. Dans cette perspective, Hegel en arrivait à théoriser un rapport «idéologique» où l'individu se tient dans l'apparence : il imagine que c'est lui-même qui produit sa liberté et sa personne, et par là il méconnaît la source objective de son individualité qu'est l'État, c'est-à-dire l'incarnation de la totalité sociale consciente d'elle-même, que Hegel nomme «l'esprit-infini-pour-soi»<sup>(12)</sup>.

Pour Marx, cette conception des rapports de l'individu à l'État, et plus généralement de ceux de la société civile à l'État, est

inacceptable. La critique marxienne va développer une argumentation dont les points principaux peuvent se résumer ainsi :

- L'analyse hégélienne méconnaît les réalités particulières. Elle les occulte, les refoule, comme pures apparences du seul réel : le procès dialectique et le terme historique supposé l'achever : l'État.
- Cette transcendentalisation du procès dialectique correspond à une logicisation de la sphère propre au politique (Marx parle aussi de naturalisation). Hegel procède à une explication formelle de l'histoire.
- Hegel fait de l'État un sujet transcendant et dépossède la famille et la société civile de toute réalité de sujet.

La critique marxienne identifie la philosophie politique de Hegel à un positivisme idéaliste. Ce positivisme représente à ses yeux le symptôme d'une complicité obligée de la philosophie hégélienne avec l'idéologie bureaucratique de l'État. Cette philosophie reproduit sur le plan théorique la réification produite par la pratique de domination lorsqu'elle projette sur son objet les significations qui lui appartiennent en tant que pratique abstraite : une universalité imaginaire et formelle. Dans sa critique virulente de cette complicité, Marx est néanmoins conduit à reconnaître la vérité de l'analyse hégélienne. Il affirme qu'on ne peut blâmer celle-ci d'avoir décrit l'État moderne tel qu'il est et que c'est seulement d'avoir fait de cette description l'essence de l'État qui est problématique en elle, puisque par là elle se fait légitimation de l'État. Marx reproche donc à Hegel de décrire la réalité telle qu'elle est sans la soumettre à sa critique. Il cherche alors à prouver que la complicité de l'idéologie politique de Hegel avec celle de l'État est rendue possible par les prémisses philosophiques de son système. Adoptant cette perspective, Marx se voit amené à contester un certain nombre de concepts fondamentaux de la dialectique hégélienne.

Si la critique de Marx peut sembler répéter celle que Hegel adressait lui-même à Kant<sup>(13)</sup>, il faut remarquer qu'elle ne met pas en œuvre les mêmes outils critiques. Pour Marx, il ne s'agit pas de dialectiser le « positivisme » de Hegel, comme ce dernier l'avait fait avec la philosophie kantienne de la connaissance, mais bien plutôt de renverser la philosophie hégélienne.

Ce ne sont pas les objectifs politiques de la critique marxienne qui sont ambigus, mais bien plutôt le mode de théorisation proposé par Marx pour réaliser ces objectifs. L'opération de renversement ne peut mener qu'à un quiproquo sur le plan philosophique : *on ne*

*renverse pas la dialectique.* C'est ce quiproquo qui va traverser toute l'œuvre de Marx et nouer en lui les contradictions des théorisations marxiennes de l'idéologie, de la valeur et de la révolution.

Dans l'analyse hégélienne du rapport de la famille et de la société civile à l'État, le moment historique du passage de celles-là à celui-ci est compris, nous dit Marx, comme le produit d'une nécessité transcendante aux essences particulières de chacune de ces sphères : la famille, la société civile et l'État. Marx dénonce l'idéalisation d'un procès réel et la transcendantalisation d'une logique, produite «en fait» par l'analyse réflexive a posteriori du procès lui-même. L'argument de Marx se développe à partir du refus de l'*explication* hégélienne du procès dialectique. Hegel, dit-il, suppose toujours dans le procès dialectique une *unité* essentielle autorisant le déploiement de la contradiction dans l'ordre phénoménal. C'est cette unité qui, par son insistance à se produire à nouveau, vient justifier téléologiquement, puis logiquement, le saut dialectique chargé d'assumer le dépassement de la contradiction. Or Marx considère que l'exemple de l'État l'autorise à rejeter cette explication puisque l'unité advenue au terme du procès est à ses yeux purement idéelle, purement «abstraite». Cette critique suppose qu'on puisse penser une contradiction en-dehors de l'unité et assumer philosophiquement cette dichotomie et sa conséquence immédiate : la dualisation ontologique de l'apparent (l'unité) et du réel (la contradiction). Marx mène sa critique comme si cette distinction était recevable et permettait de sortir du cercle de l'être-sujet du monde. Faisant reposer tout le poids du réel sur la seule contradiction, Marx conçoit celle-ci comme le véritable moteur de la dialectique, reléguant le mouvement de *reconstitution de l'unité* à une simple apparence, alors que pour Hegel, comme on l'a vu, il s'agit là du mouvement de l'Absolu.

Marx va faire de ce problème du passage historique de la société civile et de la famille à l'État le pivot de son argumentation. C'est parce qu'il y a chez Hegel cette conception téléologique du mouvement dialectique qu'il y a naturalisation, logicisation de la sphère du politique. Cette critique vaut, pense Marx, pour l'ensemble de la dialectique hégélienne<sup>(14)</sup>.

La critique marxienne suppose, sur le plan de la logique, le refus de l'unité primitive et immédiate du sujet et de l'objet dans la sphère de l'être ou de l'identité première du sujet et de l'objet dans le rapport du vivant à son altérité. C'est pourquoi la restauration de cette unité primitive sous la forme d'une unité médiatisée et

concrète lui apparaît être une solution purement spéculative, qui peut être dépassée. Marx refuse la théorisation hégélienne de l'Universel en tant que produit réellement advenu dans l'objectivation exercée par le singulier du particulier de son contenu. Pour Hegel, c'est en objectivant l'acte particulier qui réalise son désir, c'est-à-dire son essence singulière, que l'homme accède à l'universel du monde symbolique. De la même manière, c'est en objectivant les pratiques particulières que l'État assume la production de l'universel «politique» qui n'existait auparavant dans ces pratiques que d'une manière «abstraite», *exempte de toute distanciation*. Aussi, sur le strict plan historique, la critique de Marx suppose que la famille et la société civile possèdent une essence dont elles peuvent prendre connaissance *avant* que d'objectiver leur contenu dans une structure objective de l'universel qu'est l'État. Cette critique du passage à l'universel sera reprise à maintes occasions dans la critique marxienne de Hegel et deviendra celle du moment de la «négation de la négation». Le refus de l'explication hégélienne du procès dialectique conduit Marx, de manière cohérente, à contester le concept essentiel de la dialectique hégélienne : celui de médiation.

Puisque Hegel a vu dans la médiation «abstraite» du Parlement la possibilité même de l'accord entre la société civile bourgeoise et la volonté du Prince, puisque cette médiation est tout autant porteuse d'une opposition virtuelle et totale entre ces deux extrêmes, alors c'est la conception hégélienne de la médiation qui est boiteuse selon Marx. Marx procède, comme pour l'explication du devenir à une généralisation de la Critique Politique : il fait de la médiation «abstraite» (tout en remarquant que c'est Hegel lui-même qui emploie ce terme) le modèle de toute médiation et voit dès lors dans la médiation hégélienne le lieu où se produit et s'élabore ce qu'il appelle la «mystification» de la philosophie hégélienne. La logique de cette critique va amener Marx à récuser l'effectivité et l'objectivité de la médiation en général<sup>(15)</sup>.

Hegel a bien reconnu la nature «abstraite» de la médiation du Parlement entre la société civile et la volonté de l'exécutif — en l'occurrence du Prince — mais il n'en a pas moins consenti à lui conférer une «effectivité», c'est-à-dire pour Marx, à la légitimer. Mais en fait la critique marxienne de la médiation «abstraite» du Parlement est moins une critique de la *dialectique* hégélienne, que du *positivisme* qu'elle charrie dans son application systémique sur une réalité sociale qui de toute manière lui est «archaïque». C'est cette distinction que Marx ne fait pas vraiment, même s'il critique effectivement la «naturalisation», la «logicisation», etc. de la

sphère du politique par Hegel : s'il faisait cette distinction jusqu'au bout, il ne pourrait évidemment plus prétendre atteindre *toute* la philosophie hégélienne à partir de l'analyse qu'il tire de la confrontation des derniers paragraphes de la philosophie politique de Hegel... avec la Prusse de ce début du XIX<sup>e</sup> siècle!

Pour Marx, la médiation du Parlement est *abstraite* : la société civile et l'État — même si ce dernier est athée et bourgeois (voir *La question juive*) — sont séparés. Pour Hegel, ils sont séparés mais la médiation du Parlement, *toute abstraite qu'elle soit, réalise une articulation effective, cohérente des pratiques sociales diverses*. Pour Marx, l'unité de la société civile pourra se réaliser *sans* la médiation de l'État; pour Hegel, cette unité, qui n'est qu'unification inachevée, sera désormais réalisée *institutionnellement* : c'est en cela qu'il se pense comme situé à la fin de l'histoire. Pour Marx, la médiation «abstraite» doit être abolie. Pour Hegel, elle l'est dans la mesure où l'État n'est pas simplement formel (d'où l'acceptation de la monarchie). Marx aurait dû voir que dans la reconnaissance même de la nature «abstraite» des mécanismes de l'État bourgeois gisait la possibilité du penchant *réactionnaire* de Hegel. Mais Marx aurait dû alors reconnaître que Hegel aussi voulait dépasser cette *abstraction* de l'État bourgeois (d'une manière non révolutionnaire mais conservatrice!) et du même coup il n'eût pu prétendre critiquer le concept hégélien de médiation.

Toute médiation devient donc une «absurdité» à partir du moment où ce n'est plus la nature de son travail qui permet de la définir. Si Marx est justifié de faire une critique *politique* de la médiation abstraite dans l'État, il ne peut que s'égarer à vouloir contester l'objectivité de la médiation en général. Car ainsi il fait de la médiation une pure donnée subjective, une pure pensée projetée sur les objets d'analyse. Il s'interdit du même coup de saisir l'opposition singulier/universel à l'intérieur de l'unité fondamentale dont elle émane, l'unité symbolique qui la fonde, aussi bien dans le sujet particulier que dans l'État. Marx fait de cette opposition une simple propriété de la pensée objectivante : il redevient kantien puisque l'objet d'analyse en lui-même échapperait à cette opposition. L'analyse de 1843 fonde une attitude chez Marx qui lui fera par la suite, dans toute son œuvre, négliger le rôle de la médiation symbolique et culturelle dans la reproduction sociale. Cette négligence tient aux postulats mêmes de l'argumentation de Marx en 1843 : d'un côté, le postulat naturaliste qui conteste la réalité de la pensée et a fortiori la validité de la médiation hégélienne; de l'autre, le postulat idéaliste qui refuse le moment d'unité du singulier et de l'universel.

Désormais la problématique de la médiation (puisque c'est en elle que se croisent aussi bien le refus de la réalité de la pensée que celui de l'unité singulier/universel) va devenir le cœur de la polémique marxienne contre Hegel. Cette critique de la médiation hégélienne va connaître une série de phases successives et, si certaines équivoques s'effacent progressivement, il demeure au bout du compte une indécision fondamentale dans la vision marxienne de la médiation.

Cette indécision ne sera pas effacée par l'intégration de la critique de l'économie politique dans la problématique de Marx. Si les autres textes de l'année 1843 (*La question juive*, *L'Introduction de la contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*) sont d'abord orientés par la critique des seules *médiations déformantes* (la religion et l'État), on peut noter que ces textes font place à une reconnaissance plus explicite du rôle joué par l'État et la religion dans l'émancipation humaine. Le détour aliénant est donc replacé dans une analyse historique et Marx peut mettre ainsi en lumière leurs rôles\* dans les dichotomies que vit l'homme de la société moderne. Dans Les Manuscrits de 1844 (manuscrits *économico-philosophiques*), Marx intègre les acquis de son étude de l'économie politique qu'il vient tout juste d'entreprendre : l'analyse ne se situe plus au niveau des médiations «déformantes» mais elle se centre sur le rapport entre médiateur aliéné et médiateur aliénant. Marx précise la manière dont il envisage le procès historique par lequel s'est constituée l'aliénation : autonomisation progressive, hors de la *médiation concrète* de l'activité humaine, du médiateur aliénant *abstrait*. Ainsi, si ce sont toujours les postulats de la Critique du droit politique hégélien qui sont sous-jacents, l'analyse historique s'exprime de manière plus nuancée : l'aliénation politique de la société féodale a progressivement laissé la place à l'aliénation économique du rapport marchand et capitaliste, et ce mouvement révèle a posteriori le caractère *immédiat de l'aliénation originelle*.

L'analyse de Marx reprend donc à rebours les grandes lignes de la dialectique hégélienne et c'est à cette occasion que Marx éprouve le besoin d'en mieux distinguer les aspects positifs<sup>(16)</sup>. Mais, revenant sur la Critique de Hegel, Marx réitère les mêmes équivoques que précédemment. Tout en reconnaissant les mérites de la dialectique hégélienne et de son principe moteur, la négativité, il refuse la conception hégélienne de la *négation de la négation* en lui reprochant de transformer l'être aliéné en sujet ou encore d'être seulement «négation de cette apparence en tant qu'être concret,

\*nouveaux, qualitativement différents.

demeurant hors de l'homme et indépendant de lui»<sup>(17)</sup>. Cette critique est intenable dans la mesure où ce n'est pas l'analyse hégélienne qui transforme l'être aliéné en sujet mais bien le mouvement historique lui-même. (L'État n'est pas seulement un sujet apparent ou «fictif»!).

Ce quiproquo sur le concept de médiation va recevoir une nouvelle frappe lorsque Marx commence à thématiser le développement des forces productives. Il va désormais définir la *médiation par la nature matérielle du terme médian* (*La Sainte Famille* et *L'Idéologie allemande* 1845, 1846).

Le renversement «matérialiste» de Hegel se cristallise dans une conception insoutenable du phénomène du langage : «Dès le début une malédiction pèse sur «l'esprit», celle d'être entaché d'une matière qui se présente ici sous forme de couches d'air agitées, de sons, en un mot sous forme de langage»<sup>(18)</sup>. Bien entendu, il ne s'agit là que d'une réflexion marginale de Marx. Cependant dans cette conception du langage on retrouve le modèle marxien de l'analyse de la médiation qui lui servira à théoriser l'idéologie ainsi que la division sociale du travail. D'un côté Marx a la conscience très vive de ce que le langage comporte de socialité dans sa mise en acte, de l'autre il croit trouver dans la matérialité sonore une raison suffisante pour critiquer la conception hégélienne de l'auto-production de l'Esprit. Or il est clair que la médiation du langage a son être dans ce fait essentiel qu'elle fait être la vibration sonore ce qu'elle n'est pas : du sens.

De manière identique, Marx tendra à rabattre tout l'être de l'idéologie sur la nature «matérielle» censée l'engendrer. Il fera de la situation objective de classe une dimension transcendante et de la division naturelle des tâches dans l'acte sexuel l'origine de la division sociale du travail<sup>(19)</sup>. Bref, Marx installe un *positivisme matérialiste* sans s'apercevoir que procédant ainsi il ne peut nullement prétendre résoudre le problème qu'il visait dans sa critique première de Hegel. Il est bien entendu, cependant, qu'on ne peut réduire l'analyse marxienne à cette tendance positiviste. C'est pourquoi il faut parler d'ambiguïté épistémologique pour rendre compte de l'entreprise de Marx.

L'étape suivante de cette évolution du rapport à Hegel est marquée par la théorisation de la séparation méthode dialectique/ontologie (*Fondements de la critique de l'économie politique*, *Introduction générale à une critique de l'économie politique* et

*Critique de l'économie politique* 1857, 1859) : ces textes permettent à Marx de redéfinir sa position par rapport à la dialectique hégélienne. D'un côté la dialectique est jugée supérieure, en tant que méthode, à la démarche scientifique classique, dans l'analyse socio-historique : elle seule, en effet, est capable de partir de concepts et de catégories qui correspondent à des formes historiques déterminées de la praxis. Marx insiste alors sur la nécessité pour l'analyse d'échapper à l'abstraction et au formalisme de la méthode d'analyse des sciences de la nature. De l'autre, Marx rejette toute ontologie qui serait liée à cette méthode dialectique : la méthode dialectique sert à «s'approprier le concret», le reproduire sous la forme du concret pensé, mais précise-t-il, «ce n'est en aucune manière, le procès de genèse du concret lui-même<sup>(20)</sup>.» Cette dissociation montre que Hegel est toujours compris comme le représentant d'une philosophie idéaliste. Marx lui reproche encore une fois de concevoir le réel comme le produit de la pensée s'objectivant elle-même. Ce faisant, il ne rend pas compte de l'ontologie hégélienne en son entier : la pensée ne s'objective qu'en objectivant le monde, en le faisant être pour elle et à travers elle c'est aussi le monde qui s'objective. *L'opposition entre la genèse du concret et sa reproduction dans la pensée induit alors à une opposition entre le savoir et l'idéologie* : la genèse du concret, la genèse de la société historique donc, se produisant comme idéologie, n'est pas dialectique tandis que la théorie de cette genèse, si elle se veut libre de toute détermination extérieure et si elle veut atteindre la vérité, se doit d'être dialectique. Cette dissociation entre savoir et idéologie est d'ailleurs explicitement énoncée par Marx : «Ainsi la totalité, qui se manifeste dans l'esprit comme un tout pensé, est un produit du cerveau pensant qui s'approprie le monde de la seule façon possible». À cette dialectique du savoir, Marx oppose immédiatement l'appropriation non dialectique du monde : «L'appropriation pratique et intellectuelle du monde par l'art et la religion est toute différente<sup>(21)</sup>.» Marx réinstalle une dialectique du discours en extériorité d'une société historique dont le procès réel serait non dialectique et dont les catégories et les représentations seraient soumises aux aléas de l'idéologie, déterminée extérieurement. Cette régression à une épistémologie pré-hégélienne montre, une fois de plus, que c'est l'objectivité de la médiation symbolique qui est récusée par Marx. Ce refus est intenable sur le plan ontologique et il a des effets paradoxaux dans la théorisation marxienne de la société et de son histoire. Qui plus est, cette affirmation d'une séparation entre dialectique du savoir et dialectique du réel va être elle-même contredite dans la définition que Marx donne du capital.

#### 4. Les conséquences théoriques de l'ambiguïté épistémologique

L'ambiguïté de la position marxienne par rapport à la dialectique hégélienne a eu des répercussions importantes sur le plan de la théorie sociologique. Jusqu'à présent, nous n'avons examiné que quelques exemples de détails : la manière de concevoir le langage et l'origine de la division sociale du travail. Or, c'est bien dans l'analyse du m.p.c. et dans la théorie de l'idéologie que se révèlent avec le plus de force les ambiguïtés épistémologiques.

Dans *Le Capital* (1867), Marx entend donner une description des lois de développement du m.p.c. Au-delà de cette description, il cherche à comprendre le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle de la société bourgeoise. Le principe de cette analyse est que la structure de la production et de l'échange capitalistes domine et détermine toutes les autres formes de la praxis sociale. Le capital est, selon les propres mots de Marx, la base et le reflet «abstrait» de la société bourgeoise. Il doit non seulement être analysé d'un point de vue dialectique, mais selon Marx il *possède une structure dialectique*; il est *unité immédiate* de la production et de la circulation. Déjà, dans *Les Grundrisse*, Marx écrivait : «Il est donc lui-même une chose immédiate, et son développement consiste en ceci qu'il se pose et se supprime lui-même en tant que cette unité, qui est un rapport déterminé, un rapport simple : dès l'abord, cette unité apparaît dans le capital comme un phénomène simple<sup>(22)</sup>.»

Il n'est pas inutile de remarquer que Marx n'hésite pas ici à définir le capital comme *unité* avant de le définir comme contradiction. L'unité est première et se manifeste dans le mouvement de la circulation; la valeur d'échange est cette unité qui articule deux moments opposés, celui de la marchandise et celui de l'argent. Le processus historique de constitution du capital est le processus d'autonomisation de l'argent, du médiateur aliénant, par rapport à la circulation. La valeur d'échange s'est fixée dans l'argent pour devenir elle-même le point de départ de la circulation, le véritable *sujet* de la production; ce moment marque le passage du capital marchand au capital industriel : «C'est la valeur d'échange matérialisée et individualisée qui se livre au travail et devient la matière afin de se renouveler elle-même et recommencer la circulation à partir d'elle-même. Par là le processus n'est plus une simple mise en égalité, conservation de son identité, comme dans la circulation; ce dont il s'agit pour la valeur d'échange, c'est de se multiplier elle-même<sup>(23)</sup>.»

La valeur d'échange, devenue sujet du processus, ponctue le moment d'avènement du *capitalisme proprement dit*. Dès lors, le processus de circulation fait intervenir la catégorie temporelle. C'est à partir de la contradiction entre le temps de travail moyen de l'activité créatrice de valeur et le temps de circulation du capital (dévalorisation) que le développement des forces productives doit pouvoir entraîner l'abolition du capital.

Le premier chapitre du *Capital* nous livre l'exposé de l'histoire des formes de la Valeur. Ces cent premières pages montrent ce que la méthode marxienne d'analyse doit en fait à la dialectique hégélienne. Mais elles illustrent autant la contradiction toujours présente entre la démarche dialectique et la démarche positiviste propre à l'œuvre de Marx. La première est présente de manière massive et la section 4, consacrée au fétichisme de la marchandise, en développe rigoureusement les implications; la seconde se manifeste dans la volonté de Marx de fonder une analyse «scientifique» du développement du m.p.c. et de fournir la véritable loi de la valeur que l'économie politique n'a cessé de chercher.

L'argument «scientifique» de Marx se développe comme suit<sup>(24)</sup> : la valeur d'échange apparaît comme la relation quantitative, la proportion dans laquelle les valeurs d'usage d'une certaine sorte sont échangées contre d'autres valeurs d'usage. Cette relation est apparue dans les formes premières de l'échange comme une relation accidentelle, aléatoire, dépendante des besoins réels des échangeurs. Mais Marx, voulant fonder déductivement le concept de valeur, voulant donner ainsi la base nécessaire à un exposé scientifique, en arrive à définir cette valeur d'échange comme le seul élément commun permettant d'échanger des valeurs d'usage dans telle ou telle proportion tout en la concevant comme déterminée par autre chose que l'échange lui-même. Ainsi Marx commence-t-il par poser l'impossibilité du fait que les propriétés de la marchandise soient uniquement relationnelles, uniquement fondées dans et par le rapport d'échange lui-même. Il assimile ensuite cette propriété non relationnelle à la quantité de travail incluse dans la valeur. Cette *déduction* de la loi de la valeur repose sur une épistémologie non dialectique et met en œuvre un postulat métaphysique qui prolonge les «postulats» de l'économie de Ricardo. Remarquons, en outre, que la définition de la valeur par le temps de travail «socialement nécessaire», c'est-à-dire le temps moyen consacré à la production d'une marchandise, suppose d'autres postulats : une valeur d'usage considérée comme non

problématique, définie d'elle-même, constamment fixe, (alors que dans le même temps Marx affirme la transformation sociale des besoins et de la valeur d'usage), et un capitalisme où la libre concurrence est totale et où le progrès technique peut être considéré comme négligeable. C'est à ce prix que Marx peut croire en la scientificité de sa loi de la valeur et c'est à condition de réinstaller une contradiction entre l'apparent et le réel qu'il pourra justifier la différence empirique entre le prix et la valeur.

Mais ce qui est le plus remarquable dans ce premier chapitre du *Capital*, c'est que dans la section consacrée au fétichisme de la marchandise, Marx lui-même va montrer que la valeur d'échange *ne fait que paraître être* une propriété non relationnelle entre les objets échangés. Cela signifie qu'il considère alors que le concept d'équivalence a pour condition d'émergence le *rapport d'échange réellement* produit et que *celui-ci n'a pas d'autre condition que lui-même*. Pour l'analyse d'un point de vue logique et économique de la théorie marxienne, selon Stanley Moore, il s'agit d'une contradiction flagrante à l'intérieur d'une doctrine économique. Pour nous, cette contradiction est l'expression et la cristallisation de l'ensemble de l'attitude de Marx depuis 1843. En effet, si Marx entend fonder la loi de la valeur de manière scientifique, il entend d'autre part prolonger la critique de l'économie politique commencée en 1844 et expliciter l'aliénation de la praxis. Dans cette section du premier chapitre, Marx cherche à lier la genèse des formes de l'échange à l'ensemble de la pratique sociale. Il montre comment la pratique de l'échange institutionnalisée, réifiée, aliénée gagne l'ensemble de la praxis sociale et comment celle-ci subit le même mouvement structurel. Dès que l'analyse de Marx quitte le terrain de l'économie classique, elle devient théorie critique et énonce une vérité profonde que la critique logique est incapable de prendre à son compte. La critique du fétichisme de la marchandise est la forme la plus élaborée de l'analyse marxienne de l'idéologie. En effet, en montrant comment un rapport social déterminé des hommes entre eux se présente à leurs yeux comme un rapport entre choses, il donne la définition la plus claire et la plus extensive du mécanisme de l'idéologie. Il est important de souligner que dans cette section Marx renoue avec l'analyse hégélienne en indiquant clairement que l'apparence et la réalité du rapport social coïncident : «Les rapports de leurs travaux privés apparaissent ce qu'ils sont (aux producteurs), c'est-à-dire non des rapports sociaux immédiats des personnes dans leurs travaux mêmes, mais bien plutôt des rapports sociaux entre les choses<sup>(25)</sup>.» D'un côté se constituera la *Critique interne* de l'économie politique fondée sur une définition positive de la Valeur, de l'autre la *Critique externe*

fondée sur une application de la problématique dialectique à l'analyse des rapports sociaux.

À partir de la déduction «scientifique» de la valeur-travail, Marx va vouloir donner, en intégrant le concept de plus-value à la théorie de Ricardo, un exposé systématique de la logique de reproduction du m.p.c. et de ce qu'il considère être une *contradiction interne* de cette logique. Il est important de noter ici que ce concept de contradiction interne n'a pas le même sens que dans l'analyse hégélienne : lorsque Hegel utilise ce concept, par exemple dans son analyse de la société grecque (chap. VI de la *Phénoménologie de l'Esprit*), il conçoit la contradiction comme contradiction à l'intérieur d'une même formation sociale entre deux logiques de reproduction de la Praxis : si Antigone est déchirée et si la société grecque produit des tragédies, c'est qu'elles sont elles-mêmes tout entières prises dans cette contradiction entre la loi du «genos» et celle de la «polis», entre cette appartenance particulière de l'homme — et surtout de la femme — à la famille par les liens du sang et son appartenance à la cité par les liens de la reconnaissance universelle et politique.

Mais Marx utilise ce concept de contradiction «interne» à l'intérieur d'une même logique de reproduction, celle du m.p.c., et à l'intérieur d'une *analyse formelle* de cette logique. Cette «contradiction structurelle» du capitalisme de libre concurrence et de sa logique de reproduction, Marx la conçoit comme liée à la nécessité pour le capitaliste de réinvestir la plus grande partie de la plus-value produite au terme de chaque cycle de la production dans l'augmentation du capital constant, donc de favoriser l'augmentation de la composition organique du capital.

Cette augmentation de la composition organique du capital éclaire le caractère révolutionnaire du capitalisme : la logique de reproduction du m.p.c., à la différence de toutes les logiques traditionnelles de la reproduction sociale, implique une constante révolution des conditions techniques de la production ainsi qu'une concentration toujours accrue du capital, donc une transformation permanente du rapport entre capital constant et capital variable, *c'est-à-dire* aussi du rapport entre les «classes-en-soi». (La division des classes est ainsi constamment mouvante puisqu'elle est elle-même reproduite dans la reproduction du capital; c'est là encore ce qui oppose la société capitaliste aux sociétés traditionnelles où on ne peut pas parler véritablement de classes sociales mais plutôt de

castes dans la mesure où la division de castes est fixée culturellement et institutionnellement mais ne subit pas un constant procès de transformation.)

Cette tendance à l'augmentation de la composition organique du capital tend, par ailleurs, à favoriser la production des moyens de production, puis la production des moyens de production des moyens de production etc. : *involution* du capitalisme et de sa reproduction qui marque son incapacité structurelle à répondre de manière satisfaisante aux «besoins sociaux» réels du capital variable, *involution* qui est la cause de sa fragilité croissante aux fluctuations du taux de réinvestissement du profit et de la tendance à la surproduction.

L'intégration du concept de plus-value dans cette analyse de la logique du m.p.c. amène Marx à théoriser la baisse tendancielle du taux de profit : puisque la masse du travail «vivant» baisse continuellement par rapport à la masse de travail «matérialisé» qu'elle met en action, la fraction non payée du travail vivant, c'est-à-dire la masse de plus-value, baisse par rapport au capital investi au début de chaque cycle productif. Cette tendance à la baisse du taux de profit est pour Marx (*Le Capital*, vol. II, Pléiade, p. 1002) la façon particulière dont le mode de production capitaliste traduit l'accroissement de la productivité du travail et cette tendance ne fait alors qu'accélérer l'augmentation de la composition organique du capital, déjà stimulée par la concurrence. Mais si l'accumulation se trouve accélérée, le *taux d'accélération de l'accumulation du capital, lui, décroît avec le taux de profit* : dès lors, le développement de la production capitaliste semble devoir rencontrer une limite, une limite qui marque bien, pour Marx, que la recherche privée du profit, c'est-à-dire le caractère capitaliste des rapports de production, entre en contradiction avec le développement (qu'elle nourrit par ailleurs) des forces productives.

Toute cette critique repose donc sur une analyse formelle de la logique de reproduction, elle-même *instituée* comme formelle, du mode de production capitaliste et sur un concept de contradiction interne importé de l'analyse hégélienne de l'Histoire, mais déplacé de son lieu premier d'exercice. Tout le problème consiste à savoir si les conséquences que Marx tire de cette analyse se situent bien toutes au même niveau.

Certes, Marx fait de la baisse graduelle du taux de profit une tendance, et il analyse lui-même longuement les «contre-tendances» à la baisse tendancielle du taux de profit : politique coloniale qui permet d'obtenir les matières premières en dessous de leur valeur,

augmentation de la journée de travail, donc de la masse de plus-value, etc. Mais, pour Marx, ces «contre-tendances» ne font que renforcer les contradictions du m.p.c., ne font que repousser provisoirement les effets de ces contradictions : à terme, la lutte du prolétariat, exacerbée par le renforcement de l'exploitation et par le fait qu'il tend à intégrer en lui toutes les couches sociales non encore prolétarisées, doit renverser ce système de production.

Or, ce qui est remarquable dans cette analyse de Marx c'est, qu'aussi paradoxal que cela puisse paraître, elle néglige en fait *l'augmentation de la productivité du travail*. En effet, cette analyse suppose un taux de profit estimé en «valeur» et non pas en «valeur réelle» : en quantité de valeurs d'usage<sup>(26)</sup> réellement produites au terme de chaque cycle de production. Mais cette analyse est alors forcée, par définition, d'omettre le fait que, lorsque la productivité du travail augmente, *la masse de produits correspondant à la valeur produite à la fin d'un cycle n'est plus la même que la masse de produits correspondant à une valeur équivalente dans un cycle antérieur*. Ce fait se traduit dans la réduction de la valeur nominale des produits, dans leur prix (dans la mesure où le prix tend à être identique à la valeur par la régulation opérée par l'offre et la demande).

Dès lors, si l'on inclut l'évolution de la productivité du travail en substituant aux *calculs en valeur travail*, le calcul en «prix unitaire constant» des produits, on s'aperçoit que *le taux de profit demeure constant si les besoins sociaux des salariés ne changent pas*. Ainsi, la baisse tendancielle du taux de profit, tout en demeurant vraie lorsqu'elle est exprimée en valeur, ne signifie pas une *limitation interne du développement* du capitalisme puisqu'en fait «la seule chose qui détermine matériellement la capacité de développement d'un système économique est, toutes autres conditions sociales égales par ailleurs, le taux d'accroissement relatif de la production qu'il rend possible. Or rien ne détermine en principe une baisse de ce taux de croissance réel tant et aussi longtemps que la productivité du travail est proportionnelle à la quantité de capital utilisé dans le procès de production<sup>(27)</sup>.»

Par conséquent, *l'analyse formelle* de Marx, qui repose comme on l'a vu dès son commencement sur une dichotomie entre la valeur et le prix, n'aboutit pas à donner une compréhension satisfaisante de la logique de reproduction du capital et ceci est lié au fait que Marx pense la loi de la «valeur-travail» comme étant la détermination réelle de la reproduction du système capitaliste et le mouvement des prix comme un mouvement non essentiel, lié aux

représentations idéologiques des agents de la production. Marx réifie son rapport théorique à l'objet : il ne voit pas que les catégories de profit et de prix structurent objectivement la reproduction de celui-ci, que la société capitaliste se reproduit concrètement selon une logique du profit (en tant qu'il est distinct de la plus-value) et non selon la loi de la valeur.

La réification théorique opérée dans l'analyse formelle de la logique de reproduction du m.p.c. répète celle que Marx effectuait déjà dans le premier chapitre du *Capital* lorsqu'il posait le travail social comme étant la substance de la valeur d'échange. Certes, ces deux mouvements de la théorisation sont relativement indépendants l'un de l'autre : même si on accepte la définition marxienne de la valeur, on peut critiquer l'analyse des conséquences de la loi de la baisse tendancielle du taux de profit. D'autre part, même si le premier mouvement théorique épouse une vision matérialiste — le travail comme substance de la valeur — et si le second provoque au contraire un aveuglement sur les conditions matérielles de la reproduction du système, ces deux mouvements argumentatifs doivent être compris comme la manifestation de la même illusion théorique de Marx, le produit de la même réification positiviste. On peut alors remarquer que l'analyse formelle du m.p.c. se voit compromise non pas tant par le postulat matérialiste de Marx que par le fait que ce postulat légitime la distinction prix/valeur et qu'il efface alors la trace des limites d'une analyse fondée sur la valeur et la plus-value.

Il reste cependant que toute l'analyse formelle met bien en évidence cette tendance structurelle du m.p.c. à produire de plus en plus pour la production elle-même. (C'est ce que Tougan-Baranovsky mettra au premier plan dans la première critique «marxiste» de l'analyse de Marx de la «reproduction élargie» en 1902.) Ainsi la critique interne peut bien ouvrir aux critiques «éthique» et «politique» du m.p.c. sans pour autant les fonder sur une nécessité objective, sans pour autant leur imposer telle ou telle forme de réalisation historique (réforme ou révolution).

La critique externe de l'économie politique se situe à un autre niveau d'analyse. Elle stigmatise de manière radicale les postulats mêmes de l'économie politique et peut seule être en mesure d'épouser le mouvement de la lutte politique réelle contre le système capitaliste. Quand Marx propose une définition critique de la valeur (la valeur comme rapport social), quand il oppose la logique de reproduction du m.p.c. aux logiques traditionnelles de reproduction de la praxis dans une problématique de l'aliénation, il

produit une réflexion qui échappe à la sphère de l'économie et qui seule peut fonder théoriquement son attitude révolutionnaire. (C'est à ce niveau seulement que le concept de contradiction interne, comme contradiction de logiques de reproduction divergentes à l'intérieur d'une formation sociale, trouve sa justification.) La section IV du premier chapitre du *Capital* n'est pas le lieu de la manifestation d'une contradiction logique de la théorie économique de Marx mais bien plutôt le lieu d'où Marx, théoricien critique, critique le Marx économiste.

Ce que nous avons repéré ici au sujet de la théorie de la valeur chez Marx se retrouve dans sa théorisation de l'idéologie. Si Marx, en effet, a cherché à montrer l'unité fondamentale de l'idéologie et de la praxis, s'il a proposé à maintes occasions une analyse qui allait dans ce sens, par exemple dans la section IV du chapitre I du *Capital*, il a par ailleurs souvent exposé le processus idéologique en le «coïnant» dans une opposition formelle avec la matière, le réel, bref tout ce qui est plus vrai que lui. L'idéologie n'est alors plus considérée que pour autre chose qu'elle-même : tout son être réside dans sa fonctionnalité, non dans le moment d'autonomie de la signification. C'est pourquoi l'idéologie chez Marx apparaît comme un concept mouvant. Expression d'une contradiction, l'idéologie définie par Marx est conçue d'une manière elle-même contradictoire. D'un côté, elle est expression et langage de la vie réelle, expression et protestation, de l'autre elle est cette apparence qui cache le mouvement réel des choses. Tantôt fantasmagorique, elle fait prendre les rapports sociaux pour des choses dans la réification, tantôt reflet réel du mouvement apparent, image renversée, elle est pénétrable par la seule science qui fait ressortir alors sa détermination réelle<sup>(28)</sup>.

Cette ambivalence du concept marxien d'idéologie tient bien à la volonté de Marx de le traiter de manière scientifique. C'est parce que l'idéologie lui apparaît déterminée par quelque chose d'autre qu'elle-même (l'économie et ses lois) que le moment de sa signification est occulté; et cette occultation même constitue la condition de possibilité de la prétention marxienne à la scientificité. En voulant faire une science de l'idéologie, Marx succombe au déterminisme et au positivisme qu'il critiquait dans l'économie politique. Plus profondément, c'est la conception marxienne de la production de l'idéologie qui fait défaut. En effet, Marx conçoit cette production comme identique à la production des objets dans le travail. L'action instrumentale et l'action réflexive (idéologique et politique) sont considérées a priori comme homogènes. Ce qui se trouve nié ainsi c'est la production symbolique des rapports sociaux. Si la

division du travail est bien liée à l'idéologie qui la légitime, on a vu que Marx pensait l'origine de cette division selon un modèle naturaliste. Marx prolonge cette erreur lorsqu'il tente de penser la production de la division institutionnelle de la société. Dans *L'idéologie allemande*, il pose le moment de naissance de la division du travail comme division entre travail manuel et travail intellectuel. Cette division est alors conçue comme condition de possibilité de la transcendance.

«À partir de ce moment la conscience peut vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante, qu'elle représente réellement quelque chose sans représenter quelque chose de réel. À partir de ce moment, la conscience est en état de s'émanciper du monde et de passer à la formation de la théorie pure, théologie, philosophie, morale. Mais même lorsque cette théorie, cette théologie, cette philosophie, cette morale, etc., entrent en contradiction avec les rapports existants, cela ne peut se produire que du fait que les rapports sociaux existants sont entrés en contradiction avec la force productive existante<sup>(29)</sup>.»

La division entre travail intellectuel et travail manuel est bien à l'origine de la formation des sphères particulières comme la théologie, la philosophie, la morale etc. Mais Marx donne ici aux représentations antécédentes de la conscience un qualificatif qui ne leur convient pas. Dans la société mythique par exemple, là où cette division du travail n'existe pas, la conscience n'est pas «conscience de la pratique existante». Bien au contraire le mythe est une structure significative qui définit une simple «pratique de la conscience», puisqu'il se révèle incapable de projeter un sens nouveau au devant de l'action. C'est bien la division du travail en tant qu'elle est instituée, qui permet à la conscience sociale de produire des règles pour la pratique future et qui, ce faisant, *permet à la conscience de devenir conscience de la pratique*. Ce passage de la société mythique, où toutes les pratiques sociales sont peu différenciées et se déroulent selon un même niveau de légitimité, à la société traditionnelle (société de castes), où les pratiques sociales sont nettement divisées en pratiques de domination et pratiques sociales de base, instaure une contradiction structurelle, fixée et reproduite dans la structure de castes. Est-ce que les idéologies de légitimation d'une telle société peuvent être comprises en termes de contradictions entre forces productives et rapports sociaux? À quelle distance de l'apparence se produisent ces contradictions? *Marx, dans son analyse, a substitué à l'étude de la division de la praxis le mirage d'une contradiction entre forces productives et*

*rapports sociaux*. Si cette contradiction avait un «sens» dans le cas de l'analyse du m.p.c., même si elle n'était pas exacte, ici elle devient totalement incompréhensible. La «contradiction» entre forces productives et rapports de production ne peut avoir de *sens* que lorsque les forces productives sont *contraintes* de croître par la nature même des rapports de production. Ainsi Marx, par cette illusion, installe d'un côté la vraie contradiction et de l'autre la contradiction apparente. (Remarquons que ce dualisme se prolongera lorsque Marx analysera la société moderne en proposant une opposition entre formes de luttes à caractère illusoire et luttes effectives. Mais on a vu les raisons de ce dualisme-ci : Marx est persuadé d'avoir saisi les contradictions «internes» du m.p.c.)

Si Marx a élaboré le projet d'une critique de l'économie politique, contre le positivisme des économistes bourgeois, et s'il a, dans ce projet, malgré ses hésitations, réalisé l'essentiel de son œuvre, nous nous devons aujourd'hui d'en reprendre la visée. Il nous faut aller au-delà d'une séparation entre phénomènes économiques, politiques, idéologiques. Il nous faut considérer désormais la praxis et l'idéologie dans le moment de leur unité essentielle et cesser de croire que l'idéologie, le processus de sa production, peuvent se concevoir comme identiques à la production instrumentale. Car c'est bien la praxis elle-même qui, à un moment clé de son développement historique, a séparé ces sphères : en Grèce, lorsque la possibilité de se libérer de la nécessité du travail par l'institution de l'esclavage donna au travail l'importance exactement symétrique à celle que les citoyens libres donnèrent à la «polis». Cette séparation s'est reproduite sous une forme nouvelle lors de la naissance des institutions modernes, avec l'épanouissement de la bourgeoisie à l'intérieur des structures féodales qui l'ont contrainte à cette séparation. Car pour nous, d'où nous sommes placés dans l'histoire, le savoir instrumental et le savoir politique, qui met en jeu l'autoréflexion de la praxis sur elle-même et qui suspend l'objectivation instrumentale du monde pour laisser apparaître l'instant de la signification et du sens, ne peuvent pas se confondre. Il nous faut, par conséquent, distinguer aujourd'hui les deux formes essentielles de la praxis : pratique sociale de base et pratique politique d'institutionnalisation. D'un côté, l'idéologie, médiation de la reproduction de la pratique de base, projette une signification immanente sur son objet, de l'autre, l'idéologie, médiation de la reproduction institutionnelle de la société, projette sur la pratique de base, qu'elle objective et réifie, qu'elle domine, une signification transcendante opposée et contraire à la signification première que se donnait la pratique sociale de base<sup>(30)</sup>. Cette

distinction répond non seulement à notre situation historique mais aussi à la visée fondamentale de Marx lorsqu'il refusait la vision hégélienne des rapports de la société civile et de l'État. Elle répond à cette intention en lui donnant une formulation théorique rigoureuse que Marx n'a pas développée, négligeant l'anatomie de l'État pour chercher le secret de son rapport à la société civile dans ce qu'avec l'économie classique il acceptait d'isoler comme rapports «économiques».

La critique de l'État hégélien a en effet «gelé» pour Marx toute tentative ultérieure de théorisation du phénomène de l'État. (Les énoncés de Marx sur le bras armé de la classe dominante ne peuvent pas tenir lieu de théorisation de l'État.) Considérant que la solution hégélienne était purement idéologique, Marx a délaissé le problème spécifique du rôle de l'État en tant que producteur des régulations de la société civile. Or toute l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle est là pour nous rappeler avec insistance qu'il est impossible désormais de prétendre analyser la société civile indépendamment de l'État. Marx a conçu l'État comme pure instance de reproduction du m.p.c. De ce fait, la pratique de base de la société civile et la pratique politique de domination qu'est l'État se trouvent toutes deux ramenées à ce qui constitue leur charnière commune : le m.p.c. en tant qu'il est le développement des régulations propres à l'institution sociale de la propriété. Seule la *dimension instrumentale* de la pratique de base et de la pratique de l'État est mise en évidence et cette transcendantalisation n'est pas sans rappeler celle de Hegel à propos de l'État. C'est à partir de cette dimension instrumentale qu'est déduite abstraitement la dimension significative et politique de la lutte des classes. Abstraitement, dis-je, parce que jamais le développement des forces productives ne pourra fournir la base à une *déduction* de la lutte politique. Du même coup, la théorie du m.p.c. tend à annuler aussi bien l'autonomie politique de la société civile que celle de l'État. La théorie de la valeur se construit alors dans la présupposition d'une non-intervention de l'État dans les régulations de l'échange social. Indépendamment des problèmes qu'on a mentionnés à propos de la théorie de la valeur chez Marx, *la manière même dont il évacue, dans son analyse du m.p.c., le rôle de l'État donne à celle-ci un caractère limité dans la mesure où ne sont pas intégrables les transformations institutionnelles des conditions d'application de la loi de la valeur* (économie libérale de libre concurrence). De manière identique, la théorie de l'idéologie va faire abstraction de la différence entre pratique sociale de base et pratique institutionnelle pour ne s'attacher qu'à démontrer une détermination fictive de l'idéologie par l'économie.

## 5. L'interprétation du passage de Hegel à Marx dans le marxisme

Engels proposera une première interprétation du rapport de Marx à Hegel qui sera lourde de conséquences sur le plan théorique<sup>(31)</sup>. Il tendra à simplifier à l'extrême le problème de la définition de ce rapport, *cherchant à supprimer et à aplanir la tension propre de la pensée de Marx*. Il intronisera le matérialisme historique, science de l'histoire, et le matérialisme dialectique, science des lois générales du mouvement. La dialectique hégélienne, une fois «renversée», se voit ainsi replacée sur ses pieds : la dialectique du discours est un reflet *conscient* de la dialectique du Réel, la dialectique en tant que mouvement de la pensée est le reflet conscient du mouvement dialectique de la matière. Le *matérialisme métaphysique d'Engels* permet ainsi de ramener tout le problème de l'interprétation du rapport de Marx à Hegel à un point de vue pré-hégélien et pré-critique. Toute l'ambiguïté de ce rapport, toute la mouvance propre à la *pensée en recherche* de Marx, se voit refoulée du fait qu'Engels croit faire œuvre utile pour le mouvement ouvrier en donnant de Marx cette image idyllique du fondateur d'une «nouvelle conception géniale du monde». Toute l'œuvre de Marx se voit du même coup versée du côté de la Science et, si le concept de dialectique est maintenu, il l'est d'une manière purement nominale et n'a plus rien à voir avec sa définition hégélienne : la dialectique de l'être comme Rapport. Mais alors ce concept de «dialectique», qui n'est plus rattaché à aucune nécessité de la conceptualisation puisqu'il correspond grosso modo à celui de méthode scientifique, devient encombrant.

Ainsi, dans la Seconde Internationale, lorsque le marxisme s'est trouvé engagé dans une polémique portant sur le sens de l'œuvre de Marx, sur la définition de ce que sont la méthode d'analyse et la théorie marxiennes de l'Histoire — les «héritiers» de Marx et d'Engels se voyant confrontés au problème de l'unité et de la *cohérence systématique* du discours de Marx, — le débat qui émergea alors dans l'alternative du réformisme ou de la révolution donnait déjà la mesure de ce qui était en jeu sur le plan théorique : la référence commune des protagonistes à l'*évolutionnisme d'Engels* autorisait désormais deux interprétations opposées, secrètement solidaires. D'un côté, le révisionnisme, s'appuyant sur les transformations structurelles de la société occidentale au tournant du siècle, appelait à une reconsidération de certaines théorisations de Marx au nom de «l'évolution»<sup>(32)</sup>. Bernstein entendait renoncer aux principes philosophiques du marxisme, considérant que le concept central de lutte de classes ne pouvait plus refléter les

rapports nouveaux entre le capital et le travail dans les démocraties occidentales. Le concept de lutte de classes était récusé dans le mouvement même qui consistait à faire de la « dialectique » un archaïsme de la pensée marxienne hérité de l'obscurantisme hégélien.

De l'autre, Kautsky répondait, au nom de l'orthodoxie, qu'il fallait maintenir à tout prix le concept de lutte de classes qu'il liait au maintien de la méthode dialectique. Mais celle-ci était conçue comme identique dans ses fondements à la méthode de Darwin : la lutte des classes comme la lutte des espèces relevaient de l'analyse dialectique... et celle-ci était essentielle à la bonne compréhension de l'évolution des forces productives et des contradictions internes du capitalisme qui en résultaient. Du même coup, la conservation de l'analyse « dialectique » se voyait fixée et liée au maintien du projet révolutionnaire.

Ainsi l'orthodoxie s'était constituée autour d'une théorie du renversement qui se complaisait à définir la ligne de démarcation entre la dialectique hégélienne et celle de Marx en opposant leurs objets respectifs : la première fut jugée idéaliste, puisqu'elle semblait fonctionner sur des « idées », alors que la seconde fut proclamée matérialiste en ce qu'elle s'appliquait aux choses matérielles de la vie économique.

L'importance qu'allaient alors donner « les marxistes de gauche » de la Seconde Internationale (Rosa Luxembourg, Lénine) au phénomène de la *conscience* dans le processus historique rompait avec l'évolutionnisme déterministe de l'orthodoxie kautskyste. Cependant, ils furent incapables d'intégrer cette prise en compte à une conceptualisation systématique. Lénine, par exemple, prisonnier des dogmes du matérialisme métaphysique d'Engels et de Plekhanov, problématisa la conscience dans le mouvement de l'histoire d'une manière partielle, opportuniste : son analyse relevait plus du volontarisme que d'une théorisation dialectique. Il fallut attendre Lukacs (*Histoire et conscience de classe* 1923) pour que le rapport de Marx à Hegel se trouve problématisé de manière sérieuse. En effet, il est le premier à rendre compte des erreurs théoriques d'Engels au niveau de la compréhension de ce qu'est la dialectique. Du même coup, il put combattre la naïveté épistémologique de la distinction entre « la dialectique idéaliste » et la « dialectique matérialiste »<sup>(33)</sup>. La critique de l'historicisme et le courant théorique qui la prolongea (l'École de

Francfort) amenèrent ceux qui voulaient préserver une vision orthodoxe à produire une nouvelle théorie qui, tout en reprenant l'illusion fondamentale de la première orthodoxie, s'orientait vers une élimination systématique de la dialectique hégélienne dans la définition du «matérialisme historique».

La théorie de la «coupure», proposée par Althusser, engageait désormais à considérer la dialectique hégélienne comme tautologique dans son essence. Elle tentait le tour de force d'éliminer toute apparence d'identité entre «les» dialectiques de Hegel et de Marx, et se permettait, pour cette raison, de critiquer l'interprétation orthodoxe précédente qui avait osé maintenir le principe d'une identité commune aux deux démarches (la méthode). Cette théorie de la coupure ne réussissait ce tour de force qu'à faire de la dialectique marxienne le strict équivalent de la méthode scientifique : désormais, la dialectique idéaliste de Hegel est fausse parce qu'elle est dialectique, tandis que la dialectique matérialiste de Marx est vraie parce qu'elle est science. Ce faisant, l'épistémologie néo-positiviste refoule le seul moment historique où fut pensée de manière radicale la dialectique comme dialectique de l'être; elle efface de l'histoire de la pensée l'épisode hégélien et une bonne partie du marxien puisqu'elle assure la complète dissolution du problème posé par Hegel, en faisant du «procès sans sujet» le noyau rationnel de la dialectique hégélienne dont Marx aurait hérité<sup>(34)</sup>. C'est ce concept qui articulerait «l'Idée Réelle» de Hegel, dépourvue de toute connotation subjective, de toute téléologie, et la loi scientifique, la «causalité structurale» propre à l'analyse marxienne. Or nous avons vu que c'est précisément ce concept, l'Idée Réelle, même désubjectivé, que Marx cherche, par tous les moyens, à critiquer, même s'il n'y parvient que d'une manière ambiguë.

La dissolution du problème hégélien et son refoulement opérés par l'épistémologie néo-positiviste reposent sur la confusion suivante : alors que le procès dialectique est toujours conçu par Hegel comme devant être un procès objectivement produit dans la médiation constituante de l'objet, la loi scientifique est une médiation purement formelle du rapport d'objectivation de l'objet par le sujet; elle n'a aucun statut d'existence objective dans son objet et ne peut, par conséquent, être tenue pour identique à une médiation concrète : une pratique. Ce refus de la différence fondamentale entre dialectique et science peut se comprendre à partir de la prise de position de l'épistémologie contemporaine qui considère que l'on peut élaborer une théorie de la science indépendamment d'une théorie générale de la connaissance et qui,

lorsqu'elle accepte de poser le problème du fondement de celle-ci, croit pouvoir le faire hors de toute ontologie.

Toutes les interprétations «marxistes» de l'œuvre de Marx, *aussi divergentes soient-elles*, se fondent sur le postulat que l'analyse de Marx repose sur une synthèse harmonieuse et définitive des lignes de pensée qui lui ont servi de matériel pour sa réflexion. Nous avons, pour notre part, insisté sur ce qui nous apparaît être comme inachevé dans l'analyse de Marx. Mais, ce faisant, nous avons bien entendu «tordu le bâton» dans l'autre sens.

L'œuvre de Marx ne se laisse pas tout entière saisir et comprendre par l'ambiguïté que nous avons soulignée. En fait, cette dernière nous semble d'abord être propice à éclairer les *fondements* de la démarche de Marx et des controverses internes au marxisme. En effet, la question du sens de la démarche de Marx a toujours été au cœur des polémiques internes du «matérialisme historique» (concept forgé par Engels), au foyer des différents débats sur les questions idéologiques, stratégiques et tactiques qui ont animé la lutte politique qu'ils nourrissaient. Bref, cette question a été constituante de la dynamique interne du «matérialisme historique». En insistant sur le problème du rapport de Marx à la dialectique et au positivisme, nous n'avons voulu que rendre compte des possibilités, des virtualités d'interprétations que l'œuvre de Marx recelait. Dégager et séparer la présentation des interprétations des épigones — y compris celle d'Engels — de la théorisation même de Marx, c'est d'ordinaire chercher à substituer au mythe, cher à l'orthodoxie, de la fidélité théorique du marxisme du XX<sup>e</sup> siècle à l'entreprise de Marx, celui d'une théorie marxienne, exempte de toute contradiction, dépourvue d'ambiguïté et par conséquent sans relation aucune avec les interprétations contradictoires de ceux qui ont prétendu continuer l'action théorique et pratique de Marx. Mais s'orienter dans cette perspective, c'est substituer un nouveau mythe à l'ancien; c'est se priver des moyens de comprendre le devenir du marxisme : le problème de l'interprétation ne s'est pas posé aux épigones *ex nihilo* mais bien à partir des possibilités d'interprétations offertes par l'œuvre de Marx. Notre insistance sur «l'ambiguïté» de celle-ci a d'abord eu pour but d'éviter cette substitution. Il reste à présent à «corriger» cette insistance.

Au fond, Marx, même s'il se laisse prendre par la perspective alléchante de l'œuvre scientifique, demeure d'abord et avant tout engagé dans une problématisation dialectique du devenir social. Car sa critique de Hegel, comme sa critique de l'économie

politique, visent, du moins à l'origine, le même problème fondamental. Même si Marx utilise l'une contre l'autre la philosophie de Hegel et l'économie politique, il se situe bien d'abord, face à elles, comme l'incarnation du refus soit d'une Histoire achevée — donc d'une dialectique qui s'est dissoute en système positif — soit d'une théorie qui fait abstraction de ses propres conditions de possibilité — donc d'une théorie qui, dès son point de départ, est théorie positive. Par conséquent, l'attitude de Marx dans sa double critique, ou plutôt dans son orientation fondamentale, n'est nullement incohérente. Ce qu'il faudrait, et c'est ce que nous n'avons pas fait ici, c'est repenser les conditions qui font que Marx ne parvient pas à réaliser l'objectif qu'il s'est fixé et qui le conduisent à s'engager dans la solution que nous avons décrite. Conditions historiques et conditions théoriques qu'il nous faudrait repenser, sur la base même du projet marxien, à partir des réalités — historiques et théoriques — qui sont les nôtres un siècle après.

La prise en compte de notre situation historique nous permet cependant, d'ores et déjà, de mieux voir, de mieux situer ce qui a été occulté dans l'analyse marxienne, et d'une certaine manière également dans l'analyse hégélienne : les différences entre rapport symbolique, rapport politique, action instrumentale. Du fait que l'État, après avoir imposé toute sa présence dans la régulation de la vie sociale (de la fin du XIX<sup>e</sup> au milieu du XX<sup>e</sup> siècle), tende désormais à dissoudre sa propre unité, sa propre cohérence institutionnelle, dans l'approfondissement de son intervention, transformant ainsi tous les conflits en rapports de forces institutionnalisés mais *totale*ment éclatés, il laisse alors apparaître la béance propre qu'il recouvrait jadis. Et celle-ci ne peut que nous apparaître différemment que dans la non-intervention libérale de l'État dans la société civile au XIX<sup>e</sup> siècle. Désormais nous ne pouvons que savoir, et d'une manière beaucoup plus précise que Hegel ou Marx, que le rapport instrumental au monde n'est que le produit de l'autonomisation et de la mécanisation du rapport symbolique au monde, fondées sur la domination politique elle-même, c'est-à-dire sur la non-reconnaissance de ce rapport symbolique par les sujets de la praxis.

Dès lors, nous pouvons voir que l'hypostase marxienne de l'action instrumentale ne fait pas simplement que répéter l'hypostase hégélienne de l'action politique de l'État en négligeant les problèmes « culturels » : elle en reproduit les conséquences politiques. En effet, cette hypostase a autorisé l'opportunisme politique du marxisme orthodoxe, qui, par un retour paradoxal du refoulé, a centré toute sa pratique sur la seule visée de la prise du pouvoir,

reléguant au second plan toute préoccupation immédiate quant à la transformation des rapports sociaux et à la suppression de l'aliénation. Cette focalisation sur la conquête du pouvoir d'État, puis sur sa conservation, opérée au nom de la science marxiste-léniniste, a débouché sur une pratique de gestion totalitaire dont l'effectivité est aux antipodes mêmes de la visée marxienne : la situation dans les pays du «socialisme réellement existant» témoigne de la réalité de cette contradiction. Et, dans ce sens, on peut dire que le marxisme a beaucoup plus servi d'idéologie de légitimation du pouvoir d'État que n'a jamais pu le faire l'hégélianisme... Mais il est clair, par ailleurs, que le projet de Marx ne peut être réduit aux résultats effectifs du marxisme : la pensée de Marx demeure une critique fondamentale du mode d'articulation des différentes pratiques dans l'espace de la société marchande et elle est par là essentielle pour tout projet critique contemporain.

**Olivier CLAIN,**  
Département de sociologie,  
Université Laval

- (1) Il faut bien entendu ajouter, comme le fait Lénine : le socialisme français. Si nous reprenons à notre compte la définition canonique des trois sources classiques du «matérialisme historique», il est à noter que, dans la perspective ici adoptée, ces trois sources ont une signification différente dans la mesure où elles représentent trois lignes de pensée qui, loin de permettre une synthèse harmonieuse, constituent bien plutôt les trois pôles à partir desquels peuvent se comprendre les hésitations et les points aveugles de l'analyse de Marx. D'autre part la critique du socialisme pré-marxien ne constituant pas comme telle un des éléments clés de l'élaboration théorique de Marx, nous n'en ferons pas mention, n'ayant pour seul but ici que de retracer les traits principaux de «l'ambiguïté» épistémologique de la théorisation marxienne de l'Histoire.
- (2) Voir Marcuse *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'Historicité* et aussi Kojève *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 277, Gallimard 1947.  
Ces auteurs montrent bien que pour Hegel la Nécessité même du devenir du savoir et de son achèvement dans le Savoir Absolu ne peut pas être pensée en-dehors de l'expérience d'une liberté. C'est parce qu'il existe une liberté en acte que le déploiement de la conscience de soi débouche nécessairement sur le Savoir Absolu. De manière identique, c'est parce qu'il y a expérience de la liberté qu'il y a nécessité dans l'histoire et c'est parce qu'il y a Nécessité qui se manifeste pour une altérité qu'il y a liberté.
- (3) Le Temps occupe dans le monde physique une place spécifique. Il tient lieu de médiation, de totalisation mais d'une manière purement abstraite : en tant qu'il n'est que strictement irréversible, qu'il ne comporte pas le retour sur soi impliqué par la réversibilité de l'action il n'est qu'une Totalisation qui manque d'elle-même, il n'est qu'unidimensionnel. Seul le temps historique est «triple» : il se présente comme mouvement de poser le Futur par la négation du Passé et ainsi de constituer le Présent (Futur—Passé—Présent). Le Temps du vivant est simplement double (Passé—Présent) mais il est déjà concret : la médiation du vivant est la première médiation objective. Le vivant produit son présent comme négation du passé et comme reconstitution de son unité dans le rapport à un «monde-autre». Ces deux mouvements sont identiques : la suppression-conservation du passé est aussi la première totalisation effective de l'être, la «temporalité-vécue», avènement de l'être : «La substance vivante est l'être qui est sujet en vérité ou, ce qui signifie la même chose, est l'être qui est effectivement réel en vérité, mais seulement en tant que cette

substance est le mouvement de se-posér-soi-même ou est la médiation entre son propre devenir-autre et soi-même. Comme sujet, elle est la pure et simple négativité; c'est pourquoi elle est la scission du simple en deux parties, ou la duplication opposante, qui, à son tour, est la négation de cette diversité indifférente et de son opposition; c'est seulement cette égalité se reconstituant ou la réflexion en soi-même dans l'être-autre qui est le vrai — et non une unité originnaire comme telle, ou une unité immédiate comme telle.» pp. 17-18, Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Tome I, Ed. Aubier-Montaigne, 1941, Paris.

Cette définition du Sujet est capitale : ce qui est Sujet c'est le mouvement, c'est la forme du devenir, c'est le type de temporalité. La Substance n'est pas «Sujet en Vérité» dans la mesure où elle n'est pas ce mouvement dialectique, où elle est identité immédiate et Abstraite, alors que la substance vivante — et bien entendu avant tout l'Homme — est ce mouvement de reconstruction d'une coïncidence à soi par la médiation, le détour, d'une Altérité. C'est ce Sujet dont la philosophie doit rendre compte; c'est cet Absolu dont il faut penser les présupposés et en premier lieu le rapport entre immédiateté et médiation.

- (4) En reprenant de Smith la célèbre analyse de la division du travail, Hegel est amené à tirer les conséquences *politiques* et *économiques* de cette analyse. Ainsi il énonce la loi de la baisse de la valeur du travail (qui sera reprise par Marx comme base de son raisonnement sur la baisse tendancielle du taux de profit) tout en faisant déjà un portrait précis du processus d'aliénation :

«The particularization of labour multiplies the mass of production; in an English manufacture, 18 people work at the production of a needle; each has a particular and exclusive side of the work to perform; a single person could probably not produce 120 needles, even not one... *But the value of labour decreases in the same proportion as the productivity of labour increases.* Work becomes thus absolutely more and more dead, it becomes machine-labour, the individual's own skill becomes infinitely limited, and the consciousness of the factory worker is degraded to the utmost level of dullness. The connection between the particular sort of labour and the infinite mass of needs becomes wholly imperceptible, turns into a blind dependance. It thus happens that a far-away operation often affects a whole class of people who have hitherto satisfied their needs through it; all of a sudden it limits (their work), makes it redundant and useless.» Hegel dans *Realphilosophie* I, page 239, cité par Schlomo Avineri dans *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge Univ. Press, 1972, p. 93.

- (5) Locke est le premier philosophe à définir l'homme par la propriété. L'économie politique classique saura développer les conséquences d'une telle définition. Mais Hegel va au-delà de ses prédécesseurs en insistant sur l'essence sociale de la propriété, alors que les premiers la définissaient par rapport à l'individu. C'est aussi pour cette raison qu'il est capable de traiter la contradiction entre propriété et travail — celle dont partira Marx — sur le plan *politique* — et non pas «économique» comme le fait un Smith ou un Ricardo.
- (6) «Le principe des États modernes a cette puissance et cette profondeur extrêmes de laisser le principe de la subjectivité s'accomplir jusqu'à l'extrémité de la particularité personnelle autonome et en même temps de le ramener à l'unité substantielle et ainsi de maintenir cette unité dans ce principe lui-même.» *Principes de la Philosophie du Droit*, Hegel (1821) Ed. Gallimard, Paris 1940, p. 195.
- (7) Cette correspondance de la problématique physiocratique à sa réalité historique ne tient pas au fait qu'à cette époque le degré de productivité de l'industrie ait effectivement été faible, mais plutôt au fait que le développement de l'économie urbaine, parvenue à ce stade, était confronté à une limitation extérieure. Certes, cette économie urbaine possède une dynamique propre mise en place par l'accumulation primitive, mais elle se révèle désormais dépendante de l'économie agricole puisque l'essentiel des revenus et des salaires est consacré à l'achat de biens d'origine agricole. Dans ces conditions — qui sont aujourd'hui celles de tous les pays en voie d'industrialisation, — c'est bien le surproduit agricole qui est — en termes marchands — le «goulot d'étranglement» du maintien d'un développement autonome du système industriel.
- (8) Smith pensait que dans les sociétés primitives le travail pouvait bien déterminer toute la valeur d'un produit. Mais dans les sociétés «civilisées», du fait de la généralisation de l'échange, le travail n'est plus pour lui qu'une détermination partielle de la valeur. Cette conception est rendue possible par le fait que Smith conçoit la *Valeur Vraie* comme déterminée par l'effort concret, par le temps de travail effectivement dépensé dans l'acte

productif et non par «le temps moyen de travail socialement nécessaire» à la production du produit.

- (9) Il s'agit du seul ouvrage de Marx entièrement consacré à la critique de Hegel. Écrit en 1843, il ne fut pas publié du vivant de Marx. Visiblement l'inachèvement du manuscrit en est la cause : le texte est construit sur le mode d'un commentaire littéral (Marx a choisi de commenter l'ouvrage de Hegel du paragraphe 261 au paragraphe 313).
- (10) Marx retient donc un argument qui a toujours été celui de «l'idéalisme épistémologique», c'est-à-dire des courants qui ont fait du singulier une donnée irréductible, insubsumable sous la catégorie de l'universel et qui dans le même temps ont insisté sur l'autonomie de la pensée par rapport à l'être. Marx retient leur premier argument, qui a été, par exemple, celui d'Épicure face au positivisme universaliste d'Aristote, ou encore celui des Occamistes face au dogmatisme spéculatif de saint Thomas. Marx rendait hommage en ces termes à Épicure : «In Epicurus, therefore, the atomistic theory with all its contradictions is carried through and perfected as the natural science of self-consciousness to its highest conclusion which is an absolute principle in the form of abstract individuality — its dissolution and conscious opposition against the universal. For Democritus, in contrast, the atom is only the general objective expression of empirical investigation of nature in general.»

Karl Marx dans *De la différence entre les philosophies de la nature de Démocrite et d'Épicure*. Édition anglaise, Nijhoff, La Hague, 1967.

- (11) Le naturalisme feuerbachien prétend renverser Hegel en ces termes : «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. L'être existe à partir de soi et par soi; l'être n'est donné que par l'être. L'être possède en lui-même son principe, car seul l'être est sens, raison, nécessité, vérité, bref l'être est tout en toute chose.» Thèse n° 53.

*Manifestes philosophiques*, Feuerbach, Textes choisis (1839-1845) PUF 1960, pp. 120-121.

- (12) «L'Idée Réelle, l'Esprit qui se sépare lui-même en les deux sphères idéelles de son concept, la famille et la société civile bourgeoise, comme dans sa finitude, pour être à partir de leur idéalité Esprit réel infini pour soi, attribue ainsi à ces sphères le matériel de cette sienne réalité finie, les individus en tant qu'ils sont la multitude, de sorte que cette attribution apparaît sur l'individu singulier comme médiatisée par les circonstances, l'arbitraire et le choix qu'il fait en propre de sa destination.» Paragraphe 262 des *Principes de la Philosophie du Droit* de Hegel (1821), cité par Marx dans *Critique du droit politique hégélien* (1843), Ed. Sociales 1975, page 39.
- (13) Dans son article sur la différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling (1801), Hegel avait critiqué de manière similaire le dualisme de Kant entre l'apparent et le réel, son idéalisme qui lui faisait placer l'unité de l'étant dans la seule subjectivité, et enfin sa pensée formelle du procès et de la dialectique de la connaissance. Pour une analyse détaillée de cet article de jeunesse, voir *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Marcuse 1932, Ed. de Minuit, Paris 1972 (particulièrement les pages 23 à 34).
- (14) «Le passage est donc déduit non pas de l'essence particulière de la famille, etc., et de l'essence particulière de l'État mais au contraire du rapport universel de nécessité et de liberté. C'est tout à fait le même passage qui dans la logique est mis en œuvre de la sphère de l'essence dans la sphère du concept. Dans la *Philosophie de la Nature*, le même passage a lieu de la nature inorganique dans la Vie.»
- Critique du droit politique hégélien*, Marx 1843, Ed. Sociales, Paris 1975, p. 42.
- (15) «Il est remarquable que Hegel qui réduit cette absurdité de la médiation à son expression abstraite, logique, partant non frelatée, indépassable, la désigne en même temps comme mystère spéculatif de la logique, comme le rapport raisonnable, le syllogisme de la raison réunifiante. Des extrêmes réels ne peuvent pas être médiatisés l'un avec l'autre justement parce qu'ils sont des extrêmes. Mais ils n'ont pas besoin non plus de médiation car ils sont d'essence opposée. Ils n'ont rien en commun l'un avec l'autre, ne se demandent pas, ne se complètent pas l'un l'autre. L'un n'a pas dans son propre sein, la nostalgie, le besoin, l'anticipation de l'autre. (Mais quand Hegel traite universalité et singularité, les moments abstraits du syllogisme comme des opposés réels, c'est précisément là le dualisme fondamental de sa logique. La suite sur ce point ressortit à la critique de la logique hégélienne.)»

*Critique du droit politique hégélien*, op. cit., p. 45.

- (16) «L'immense mérite de la phénoménologie de Hegel et son résultat final — la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur — consiste tout d'abord en ceci : Hegel conçoit l'homme, l'autocréation, comme un processus, l'objectivation comme négation de l'objectivation, comme aliénation et suppression de cette aliénation, et conçoit l'homme objectif, véritable, parce que réel, comme résultat.»  
Marx, *Économie et Philosophie*, 1844, Économie II, Ed. La Pléiade, Paris 1968, p. 126.
- (17) *Économie et Philosophie*, op. cit., p. 134.
- (18) *L'Idéologie allemande*, Ed. Sociales, Paris 1968, p. 58.
- (19) «Là se dévoile sans équivoque le positivisme de Marx. La thèse suppose ce qui précisément échappe à l'explication : un partage des sexes tel que les partenaires s'identifieraient naturellement comme différents, donc élèveraient naturellement à la réflexion cette différence et se représenteraient comme homme et femme. Qu'il ne s'agisse pas là d'un simple déraillement dans l'interprétation, on n'en peut douter à observer que dans le même fragment de *L'Idéologie allemande*, alors que Marx énumère les trois conditions fondamentales de l'histoire de l'humanité, la procréation est présentée comme l'acte de production de la famille, du double rapport homme-femme et parent-enfant.» Claude Lefort dans *Esquisses d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes*, dans *Textures*, n° 74, pp. 14-15.
- (20) *Fondements de la critique de l'économie politique*, Ed. Anthropos, Paris 1971, pp. 30 et 31.
- (21) *Ibid.*, pp. 30 et 31.
- (22) *Principes d'une critique de l'économie politique* (1857-58), *Oeuvres Économie II*, op. cit., p. 236.
- (23) *Idem*, p. 241.
- (24) Pour une critique d'un point de vue logique et économique de la loi de la valeur chez Marx, voir l'étude de Stanley Moore *The metaphysical argument in Marx's labour theory of value* dans les «Cahiers de l'Institut de science économique appliquée», Série M, août 1963, n° 7, Paris I.S.E.A.
- (25) *Le Capital*, Livre I, chapitre I, Section IV, Ed. Garnier, Paris 1969, p. 70.
- (26) Cette critique a été élaborée par Michel Freitag dans son cours «Matérialisme historique», texte ronéotypé, UQAM 1972.
- (27) Michel Freitag, «Matérialisme historique», op. cit., p. 53.
- (28) «Si c'est faire œuvre scientifique que de réduire le mouvement visible, simple apparent, au mouvement interne réel, il va de soi que dans les têtes des agents de production et de circulation capitalistes, naissent nécessairement des conceptions sur les lois de la production qui, s'écartant complètement de ces lois, ne sont plus que le reflet dans leur conscience du mouvement apparent.» Karl Marx dans *Le Capital*, 1867, Tome VI, Ed. Sociales, Paris 1975, p. 332.
- Ici Marx identifie on ne peut plus clairement la loi au réel. Dans cet énoncé se manifeste cruellement l'insuffisance d'une théorie de l'objectivation scientifique et la dichotomie fondamentale qu'elle installe entre l'apparent (l'idéologie) et le réel (la loi).
- (29) *L'idéologie allemande*, op. cit., p. 60.
- (30) Voir *Dialectique et Société*, Michel Freitag, thèse de doctorat, Université de Paris, 1973. L'auteur développe de manière précise l'articulation entre ces deux niveaux de la praxis et de l'idéologie. Voir particulièrement le paragraphe 23. (texte à paraître)
- (31) *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (1888), dans Karl Marx et F. Engels, *Études Philosophiques*, Ed. Sociales, 1968.
- (32) Les thèmes principaux développés par Bernstein peuvent être résumés ainsi :
- il faut renoncer aux principes philosophiques du marxisme;
  - la politique ne peut être déduite de l'analyse scientifique;
  - la lutte des classes s'estompe dans les démocraties occidentales;
  - il faut réviser la théorie marxienne de la plus-value, de la concentration de l'accumulation et de la paupérisation;
  - les crises ne sont pas inéluctables. La société capitaliste a une capacité d'adaptation qui n'a pas été reconnue par Marx;

- il faut accepter d'être réformiste sur le plan théorique puisque, de toute manière, le mouvement ouvrier est désormais réformiste dans la pratique.
- (33) Lukacs ne va pas jusqu'à interroger la cohérence systématique de la démarche marxienne et son analyse demeure liée aux insuffisances de cette dernière. Ainsi le problème de l'État ne reçoit pas une attention suffisante et, comme chez Marx, toute l'analyse du Politique est tributaire de celle de la réification marchande. D'autre part, comme chez Lénine, le parti demeure l'instrument privilégié de la médiation de la conscience de classe. Ce fait est, sans aucun doute, lié aux circonstances historiques de sa théorisation. Il est d'ailleurs «intéressant» de voir comment le Parti vient, dans la théorie de Lukacs, jouer un rôle exactement similaire par rapport à la classe à celui de l'État par rapport à la société civile dans la théorie de Hegel. Excepté que Lukacs ne fait pas du Parti une médiation abstraite mais d'emblée une médiation concrète...!
- (34) Althusser, dans *Pour Marx*, confond la méthode marxienne, telle que Marx la décrit dans *L'Introduction générale à la critique de l'économie politique*, avec la méthode de l'économie politique que Marx s'y emploie à critiquer. On peut comprendre cette lecture «symptomatique» lorsqu'on lit : «C'est dans la téléologie que gît le vrai sujet hégélien. Otez, si possible, la téléologie, reste cette catégorie philosophique dont Marx a hérité : la catégorie de procès sans sujet. Voilà la dette principale positive de Marx à Hegel : le concept de procès sans sujet.» Althusser, «Intervention dans le Séminaire de Jean Hyppolite sur le rapport de Marx à Hegel» dans *Hegel et la pensée moderne*, Paris, PUF 1970.