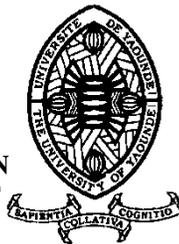


UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SOCIALES ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE FORMATION
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
SOCIAL SCIENCES

**LA THEORIE MARXISTE DE L'EXPLOITATION
CAPITALISTE : UNE LECTURE
CONTEMPORAINE DE L'IDEOLOGIE
ALLEMANDE**

Mémoire soutenu le 18 Mars 2023 en vue de l'obtention du diplôme de Master
en Philosophie
Spécialité : Ethique et politique

Par

ABDELKADER SOUMAÏNE NAZAL

Licencié en Philosophie

Matricule : 18Z670



JURY

QUALITÉ	NOMS/PRENOMS		UNIVERSITÉ
Président	NGAH ATEBA Salomé Alice	MC	UNIVERSITE DE YAOUNDE I
Rapporteur	Oumarou MAZADOU	Professeur	UNIVERSITE DE YAOUNDE I
Examineur	FOUMANE FOUMANE	CC	UNIVERSITE DE YAOUNDE I

Mars 2023

Au

Pr. Khalil Alio

Et

Dr. Mahamat Ibni Bichara.

REMERCIEMENTS

Ma reconnaissance particulière va à l'endroit des personnes qui nous ont accompagnés dans ces premiers pas sur le long parcours de la recherche.

Nous voulons en premier lieu citer le Professeur OUMAROU MAZADOU, notre Directeur de mémoire, pour le tact avec lequel il a conduit nos entretiens. La rédaction d'un bon travail de recherche ne prospère que dans un climat propice. Ce climat, à la fois hospitalier, bienveillant, mais surtout exigeant et rigoureux, véritablement approprié pour les études, le Professeur OUMAROU MAZADOU a su nous l'offrir.

Nous tenons aussi à remercier tous les enseignants du Département de philosophie de l'Université de Yaoundé 1, pour la formation qu'elle nous a donnée.

Nous tenons aussi à dire toute notre gratitude à nos camarades et frères, qui, par leurs encouragements, prières et conseils, nous ont soutenu dans ces premiers pas vers le long chemin de la recherche.

SOMMAIRE

DEDICACE	i
REMERCIEMENTS	ii
SOMMAIRE.....	iii
RESUME	iv
INTRODUCTION GENERALE	1
PREMIERE PARTIE : LA CRITIQUE DU CAPITALISME DANS L'IDEOLOGIE	
ALLEMANDE.....	8
CHAPITRE I : LA CONCEPTION MARXISTE DE L'IDEOLOGIE.....	10
CHAPITRE II : LA CONCEPTION MARXISTE DE CLASSES SOCIALES	24
CHAPITRE III : L'ALIENATION DANS LE CAPITALISME	35
DEUXIEME PARTIE : LES INCOHERENCES ET LES INSUFFISANCES DU SOCIALISME	
MARXISTE	64
CHAPITRE IV : LA QUESTION DE L'EXPLOITATION DANS LES ECHANGES CHEZ JON ELSTER.....	66
CHAPITRE V : LA QUESTION DE L'EXPLOITATION SOCIALEMENT NECESSAIRE CHEZ RÖMER	83
CHAPITRE VI : LA QUESTION DE LA RELATION CAPITALISTE SAINTE CHEZ COHEN.	101
TROISIEME PARTIE : LA THEORIE DE L'EXPLOITATION CAPITALISTE APPLIQUEE A	
LA MONDIALISATION	107
CHAPITRE VII : LA RELATION NORD/SUD OU LUTTE DES CLASSES A L'ECHELLE MONDIALE	109
CHAPITRE VIII : DE LA TAXONOMIE DE L'EXPLOITATION CAPITALISTE	130
CHAPITRE IX : LE NOUVEAU PROLETARIAT POUR UNE RENAISSANCE AFRICAINE .	159
CONCLUSION GENERALE	170
BIBLIOGRAPHIE.....	174
TABLE DES MATIERES.....	180

RESUME

La particularité du présent travail de recherche tient du fait que nous y mobilisons deux grands moments de la pensée marxiste sur l'exploitation capitaliste dans le but de repenser les relations commerciales entre pays riches et pauvres. S'agit-il d'une contribution majeure, innovante ? Que nous nous posions cette question, il est tout à fait légitime, car, comme nous le verrons plus loin, de nombreux penseurs, notamment ceux d'obédience marxiste, se sont eux-aussi appuyés sur les lignes directrices de la théorie marxiste de l'exploitation pour penser l'économie mondiale moderne. Par contre, aussi abondante soit-elle, la littérature marxiste sur l'exploitation capitaliste et son rapport au sous-développement du tiers-monde achoppe sur plusieurs points. Concernant les théories de la justice globale, nous avons déjà mentionné que la question de l'exploitation capitaliste y est très souvent effacée au profit d'une analyse centrée sur l'exigence ou la justification morale du devoir d'assistance. Cet effacement tient en grande partie de la stratégie de persuasion déployée par certains de ces théoriciens, afin de convaincre les uns et les autres à adhérer à leur idée, voire à leurs idéaux moraux.

Mots clés : Marxisme, idéologie, bourgeoisie, classe, aliénation

ABSTRACT

The particularity of this research work is that we mobilize these two great moments of Marxist thought on capitalist exploitation with the aim of rethinking trade relations between rich and poor countries. Is this a major, innovative contribution? That we ask ourselves this question is quite legitimate because, as we will see later, many thinkers, especially those of Marxist persuasion, have also relied on the guidelines of the Marxist theory of exploitation. to think about the modern global economy. On the other hand, as abundant as it is, the Marxist literature on capitalist exploitation and its relation to the underdevelopment of the Third World stumbles on several points. Concerning the theories of global justice, we have already mentioned that the question of capitalist exploitation is very often erased there in favor of an analysis centered on the requirement or the moral justification of the duty of assistance. This obliteration is largely due to the strategy of persuasion deployed by some of these theoreticians in order to convince each other to adhere to their idea, or even to their moral ideals. We will first analyze the position of Marx and the Marxists for whom dialectics and social praxis are not antithetical but identical. Dialectical materialism being in this perspective only a science or a theory of social contradictions.

Keywords: Marxism, ideology, bourgeoisie, class, alienation

INTRODUCTION GENERALE

Karl Marx est connu pour sa conception matérialiste de l'histoire, son analyse des rouages du capitalisme et de la lutte des classes, et pour son activité révolutionnaire au sein du mouvement ouvrier. Il a notamment été un des membres dirigeants de l'Association Internationale des travailleurs (Première Internationale). Des courants de pensée se revendiquant principalement de ses travaux sont désignés sous le nom de marxisme. Il a eu une grande influence sur le développement ultérieur des sciences humaines et sociales. Ses travaux ont marqué de façon considérable le XX^e siècle au cours duquel de nombreux mouvements révolutionnaires et intellectuels se sont réclamés de sa pensée. S'inspirant du matérialisme antique, sa thèse d'admission au doctorat portait sur l'atomisme de Démocrite et Épicure et sa théorie du clinamen. Elle lui permettait de préserver la liberté humaine au sein d'une théorie physique déterministe. Se voulant une critique de l'économie politique, la pensée de Karl Marx est résolument matérialiste, car l'histoire des sociétés jusqu'à nos jours n'est que l'histoire de la lutte des classes. Il le dit dans le *Manifeste du parti communiste*, rédigé peu avant les *Révolutions de 1848*. Comme Marx le remarque dans les *Thèses sur Feuerbach*, les philosophes n'ont fait jusqu'ici qu'interpréter le monde, ce qu'il faut maintenant c'est le transformer. C'est en cela que le marxisme peut être vu comme un dépassement de la philosophie. Marx veut remettre la dialectique hégélienne sur ses pieds. Il estime donc que c'est la matière qui est première, et non l'esprit, c'est-à-dire que le mouvement de la pensée n'est que le reflet du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'Homme. Il rompt ainsi avec l'idéalisme de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, ainsi qu'avec l'Idéalisme allemand, pour lequel les objets sont de simples copies de « l'Idée » et le « mouvement réel » de l'Esprit absolu dans l'Histoire (Hegel) qui prend conscience de lui-même dans la conscience du philosophe.

Le matérialisme selon Marx ne s'arrête pas à la dimension purement physique de l'Homme, comme c'était le cas avec ses prédécesseurs. Marx insiste sur le « matérialisme social » qui fait (*réalise*) l'Homme ou sur toutes les relations sociales qui le construisent (la famille, les rapports hiérarchiques, la réalisation de son travail au sein de la société et les formulations qu'il en donne, etc.) Selon Jacques Ellul, il n'existe pas pour Marx une « nature humaine », mais une « condition humaine », qui varie selon les époques. Marx parle de « *Gattungswesen* ».

Cependant, Il reproche à l'ancien matérialisme de concevoir l'être humain comme une abstraction, et non comme le produit de l'ensemble de tous ses rapports sociaux et de n'être pas historique. Il le qualifie de matérialisme « vulgaire ». Il lui apparaît que le capitalisme naît du développement de l'artisanat dans le régime féodal et de l'apparition de la classe bourgeoise. Le

développement de la technique demande de plus en plus à l'artisan de faire appel à de nouveaux travailleurs, qui sont alors sous l'égide du seigneur (les serfs, paysans). Dans un tel contexte, le capitalisme a deux caractéristiques principales : des « capitalistes » ayant la propriété privée des moyens de production et des prolétaires n'ayant que leur force de travail à proposer. La dynamique animée par les capitalistes est fondée sur l'accumulation de leur capital productif et guidée par la recherche du profit. Le capitalisme se caractérise ensuite par le développement continu des techniques (idée reprise, plus tard, par Joseph A. Schumpeter), qui permettent de produire de plus en plus. Les prix diminuent alors et font disparaître les entreprises les moins rentables, notamment les plus petites parmi elles, augmentant ainsi la classe prolétarienne. Cette classe n'arrive plus à acheter les marchandises produites par le système. Une autre contradiction est la concentration du capital par la minorité, situation qui ne peut durer face à l'organisation de la classe prolétarienne.

Du temps de Marx, le capitalisme se caractérise par le fait que le capitaliste et son entreprise ne font qu'un : il y a responsabilité illimitée du capitaliste. Lorsque l'entreprise du capitaliste ne peut pas honorer ses engagements, ce dernier doit les exécuter par ses propres moyens. Ainsi, dans « Travail salarié et capital » Marx écrit : « *Le capitaliste achète avec une partie de sa fortune actuelle, de son capital, la force de travail du tisserand tout comme il a acquis, avec une autre partie de sa fortune, la matière première, le fil, et l'instrument de travail, le métier à tisser* ». Le capitaliste paye entièrement de sa poche tous les facteurs de production : les moyens de production et la force de travail.

C'est cette lecture épistémologique-historique qui a motivé la formulation de notre thème de recherche : **La théorie marxiste de l'exploitation capitaliste. Une lecture contemporaine de L'Idéologie allemande.**

Ce travail de recherche est, au point de vue personnel, une tentative de résolution ou de guérison d'un grand malaise intellectuel qui nous poursuit depuis des années : celui de n'être, sur les questions africaines, ni un sectateur du socialisme ni un sectateur du libéralisme, pour la simple et bonne raison que ces deux théories sont, à nos yeux, inadéquates et ne peuvent apporter une solution durable et définitive aux problèmes africains. Dans une attitude de tiers-mondiste, observant le monde non pas en Est/Ouest ou gauche/droite mais principalement en mécanismes de domination et de pouvoir Nord/Sud, notre avis est qu'une troisième voie est possible, voire souhaitable pour les Africains, et cette voie pourrait être le panafricanisme et l'« afrocratie ».

Toutefois, ce travail n'a pas la prétention d'être une œuvre exhaustive mais plutôt une simple contribution limitée. Ainsi donc, que le lecteur ne nous en tienne pas rigueur de n'avoir pas la prétention d'épuiser tous les sujets relatifs au thème choisi. Nous avons également pris le parti d'examiner le sujet sous un angle principalement historique en nous appuyant sur la pensée de Karl Marx, dans son livre intitulé *L'Idéologie allemande*.

L'Idéologie allemande, écrite entre 1845 et 1846, est un texte majeur de Karl Marx et Friedrich Engels. Malgré qu'elle n'ait pas été publiée de leur vivant et que nous n'en ayons qu'une liasse de manuscrits désordonnés, *L'Idéologie allemande* constitue néanmoins un tournant dans leur pensée. Marx commente à cet effet en 1859, dans la *Contribution à la critique de l'économie politique*, que s'il avait abandonné l'idée de compléter et de publier *L'Idéologie allemande*, il avait quand même atteint son objectif principal de « voir plus clair en nous-mêmes¹ ». En effet, depuis sa première publication en 1932, on reconnaît que *L'Idéologie allemande* consiste en la première formulation d'une conception dite matérialiste de l'histoire². Par matérialisme, entendons une définition préliminaire que nous détaillerons plus loin. L'organisation sociale a évolué en fonction des besoins des membres de la société. Chaque transition d'une forme d'organisation à une autre aura été le moment d'une reconfiguration de la structure sociale en fonction des intérêts propres à divers groupes sociaux, chacun de ces groupes étant en concurrence pour dominer la société et la soumettre à la satisfaction de ses intérêts. Ces mutations se sont succédées jusqu'au capitalisme, où s'oppose la bourgeoisie aux ouvriers. De l'opposition entre ces deux classes et les contradictions sociales qui en découlent viennent les inégalités économiques, la misère, l'exploitation. Il arrivera un moment où la tension sera insupportable et où l'ordre bourgeois sera renversé par la révolution communiste et l'avènement d'une société sans classe où n'existe plus l'exploitation. Cela dit, cette conception de l'histoire est proprement matérialiste, dans la mesure où elle refuse que des idées pures et des principes abstraits puissent décrire le cours de l'histoire, en prédire l'aboutissement ou lui imposer un sens universel. Au lieu de cela, la philosophie doit être étudiée à l'aune des rapports sociaux qui l'ont fait naître, car pour Marx et Engels les idées ne sont ni pures ni innocentes, mais proviennent de

¹Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 64.

²Soulignons que l'édition de *L'Idéologie allemande* utilisée dans ce commentaire ne consiste en fait qu'au premier livre du premier volume – *L'Idéologie allemande* promettait d'être un travail colossal de critique des différents courants intellectuels de l'époque de Marx et d'Engels. Le premier volume, rédigé par Marx, est divisé en trois livres et chacun porte respectivement sur Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer et Max Stirner. Le second volume, rédigé par Engels, devait consister en une critique du courant politique du « socialisme vrai ». Le matérialisme historique sera présenté au public pour la première fois en 1847 dans *Misère de la philosophie*, puis énoncé sous une forme systématique et complète en 1857 dans la *Contribution à la critique de l'économie politique*.

la situation matérielle des individus et les représentent. Dans *L'Idéologie allemande*, Marx résume ainsi son approche : « À l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici³. » *L'Idéologie allemande* propose une critique radicale de la philosophie de son époque, car la philosophie devient suspecte de participer à la légitimation de l'ordre social. Alors qu'il « n'est venu à l'idée d'aucun des philosophes de se demander quel était le lien entre la philosophie allemande et la réalité allemande, le lien entre leur critique et leur propre milieu matériel⁴ », l'ambition de *L'Idéologie allemande* est précisément de mener cette enquête unique pour l'époque en formulant une nouvelle base pour étudier l'origine de la pensée : l'évolution historique de l'organisation des sociétés autrement dit, le matérialisme. Le présent commentaire a pour visée d'explicitier le rôle joué par l'idéologie comme élément de légitimation de l'ordre établi.

Marx bénéficie aujourd'hui encore d'une popularité bien singulière. Le marxisme, comme mouvement théorique et politique, a contribué à doter sa pensée d'une notoriété considérable, mais il l'a popularisée tout en confondant ce qui lui revient en propre et ce qu'ont dit de lui, son collaborateur Engels et ses héritiers. « *Ce qui est bien connu est en général, précisément parce qu'il est bien connu, non connu* »⁵, cette remarque de Hegel s'applique parfaitement au fondateur du marxisme. De sa pensée, on ne retient généralement que quelques maîtres-mots qui, curieusement, ne figurent pas sous sa plume. Ces mots sont : infrastructure, matérialisme historique, conscience de classe, etc. On ignore le plus souvent l'importance des concepts aux multiples occurrences : individu, besoin, tendance, etc. De la crise du marxisme, on pouvait donc attendre avec Althusser⁶ une lecture plus lucide de Marx. Feuerbach aurait parlé « d'hydrothérapie », c'est-à-dire de cure par la douche froide, de « *l'usage de l'eau froide de la religion naturelle* »⁷. L'effondrement du « socialisme réel » a effectivement accéléré le processus de transformation de Marx en un auteur classique, mais l'image qui se diffuse aujourd'hui dans le public cultivé est tout aussi simpliste que celle du marxisme officiel. La pensée marxienne n'y a rien gagné. L'histoire semble lui avoir fait perdre une bonne part de son intérêt politique, et puisqu'on ne connaît d'elle que quelques idées simplistes, elle n'éveille pas davantage d'intérêt théorique.

³Marx, K, Engels, F., *L'Idéologie allemande*, p. 17.

⁴*Ibid.*

⁵Hegel, *Préface de la phénoménologie de l'esprit*, Trad. B. Bourgeois, Vrin, 1997, p.91.

⁶ L. Althusser, « Enfin la crise du marxisme! », in *Il Manifesto*, Pouvoir et opposition dans le socialisme postrévolutionnaires, Seuil, 1978, p. 242-253.

⁷ Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, trad. J.-P. Osi Maspéro, 1982, p. 93.

Que signifie très exactement le mot exploitation pour Marx? Quelles en sont les causes et les conséquences ? Pour mieux répondre à ces questions qui constituent la toile de fond de notre réflexion, il importe d'abord de définir la notion d'exploitation. Nous montrerons que la définition qu'en donne Marx est admise, mutatis mutandis, par de nombreux auteurs, notamment Cohen et Roemer. Cette approche conceptuelle nous permettra de distinguer, en deuxième lieu, l'exploitation capitaliste des autres formes d'exploitation. Le dernier point de la section sera consacré à l'analyse des mécanismes économiques et extra-économiques d'exploitation. Commençons par préciser que Marx ne donne lui-même aucune définition précise et concise du mot exploitation. En procédant à un recoupement de sa pensée, nous pouvons d'abord la définir comme l'appropriation par certaines personnes des fruits du travail des autres.

Dans ce travail, il s'agira pour nous de parcourir de fond en comble l'essentiel de la littérature abordant aussi bien les questions ou les idées émises par Karl Marx qui ont suscité un débat soutenu, aussi bien chez ses adeptes que chez ses détracteurs. Selon Schumpeter, ce débat serait utile, parce qu'il sert à approfondir la compréhension de l'œuvre de Marx et éventuellement à la surpasser. Il sera donc question de proposer une solution qui consiste à dépasser ce débat polarisé et à reconnaître à Karl Marx ses mérites, sans pour autant tenir pour infaillible l'ensemble de son discours ou de ses gestes. Ce travail exige et impose une certaine transdisciplinarité. Néanmoins, la démarche à suivre ici se veut analytico-critique, dans la mesure où nous porterons un regard philosophique, c'est-à-dire critique sur l'exploitation capitaliste qui continue de déterminer le monde actuel.

Trois parties constituent l'ossature de cette réflexion. Dans la phase inaugurale intitulée : « **La critique du capitalisme dans *L'Idéologie allemande*** » nous tenterons de montrer la critique que Marx adresse au capitalisme. En fait, le capitaliste ne reconnaît pas l'individu. Il ne considère pas la personne humaine au-delà de son système. L'être au sens sociologique du mot est, pour lui, une aberration. Ce qui l'intéresse c'est « l'agent économique ». Nous essayerons donc de ressortir trois aspects pour démontrer cette critique. D'une part, la conception marxiste de l'idéologie, ensuite celle des classes sociales et enfin l'aliénation dans ce système capitaliste. Dans la société capitaliste, l'homme en soi n'est pas important : ce qui compte c'est l'usage qu'on peut faire de sa personne. L'homme devient un objet, voire un simple instrument. En d'autres termes, le monde capitaliste a atteint un degré de cynisme inouï. Tous les chemins sont

bons en ce qui concerne la quête du profit. La corruption, la tromperie sont « pardonnables » dans le cadre du marché.

Dans la deuxième partie intitulée « **Les incohérences et les insuffisances du socialisme marxiste** », notre corpus essayera de mettre en exergue les multiples défauts et failles du socialisme marxiste.

Dans la troisième partie, qui s'intitule : « **La théorie de l'exploitation capitaliste appliquée à la mondialisation** », il s'agira de la relance du débat et des perspectives de cet humanisme technoscientifique. Nous tenterons de montrer que, face aux différentes nécessités du temps en pratique et en théorie, elle constitue une contribution décisive à l'émergence du socialisme scientifique et à la lutte pour l'émancipation de l'humanité. Marx a cherché à construire une théorie sociale visant à expliquer et à transformer le monde à partir des conditions matérielles d'existence de l'humanité.

PREMIERE PARTIE

**LA CRITIQUE DU CAPITALISME DANS L'IDEOLOGIE
ALLEMANDE**

Dans cette première partie de notre travail, il est question de ressortir en trois chapitres les éléments clés qui suscitent la critique marxiste du capitalisme. Peut-on encore se référer à Marx pour comprendre le capitalisme contemporain ? Ce n'est pas aussi incongru qu'il y paraît. Périodiquement, en effet, la grande presse économique fait explicitement référence à la critique marxiste du capitalisme. Dans son édition du 19 décembre 2002, *The Economist* écrivait que « le communisme comme système de gouvernement était mort ou mourant » mais que « son avenir semblait assuré en tant que système d'idées ». Dans sa biographie de Marx (2005), Jacques Attali soutient que c'est seulement aujourd'hui que l'on se pose les questions auxquelles répondait Marx. Ainsi, la valorisation du capital passe par la dévalorisation de l'être. La perte des valeurs s'accompagne d'une destruction des normes de vie et des modes de pensées allant jusqu'à priver l'homme de la dignité de choisir. Dans la société capitaliste, l'homme est « libre » mais il n'a pas la possibilité de décider lui-même de ce qu'il y a d'essentiel dans sa vie comme, par exemple, le travail ou son cadre de vie. D'après Gorz, le capitalisme a aboli tout ce qui, dans la tradition, dans le mode de vie, dans la civilisation quotidienne, pouvait servir d'ancrage à une norme commune ; et il a aboli en même temps la perspective que le choix de travailler et de consommer moins puisse donner accès à une vie meilleure et plus libre. Mais l'origine de la dévalorisation de l'homme dans le mode de production est à chercher dès le début du capitalisme. Ce n'est ni un processus ni un fait moderne. L'inhumanité du système commence avec la naissance de l'argent comme capital. A côté de la marchandisation des rapports sociaux, il y a aussi l'existence de l'homme comme marchandise. D'ailleurs, c'est surtout cela qui a permis au capitalisme de se développer. Grâce à la « marchandise-homme », le capitalisme s'est octroyé une richesse inestimable pour se construire comme modèle de société.

CHAPITRE I

LA CONCEPTION MARXISTE DE L'IDEOLOGIE

L'Idéologie Allemande est, sur la question de l'idéologie, la première référence marxiste. On n'y trouve pas cependant une théorie de l'idéologie, à strictement parler, mais une théorie, ou du moins, une analyse de l'organisation du champ social appuyée sur une « science » de l'Histoire. Nous croyons néanmoins qu'en nous interrogeant sur la place assignée par Marx et Engels à l'idéologie dans cette organisation, ainsi que sur la part qui lui est conférée dans la transformation de la société, on peut mettre en évidence, non seulement une certaine définition de l'idéologie, mais (et c'est le plus intéressant lorsqu'on fait le point sur la fortune théorique des textes de Marx) repérer quelques-uns des effets impliqués par cette définition sur la construction des théories marxistes subséquentes de l'idéologie. Les prémisses de notre analyse, à cet égard, sont les suivantes : dans le modèle de l'ordre social et de la rationalité historique mis en place, l'idéologie a échangé la fonction et le lieu ; sa définition de l'idéologie subséquente a interdit dès lors de comprendre positivement la contribution spécifique de l'idéologie dans le travail d'organisation et de transformation d'une société. Cette partie de notre travail sera alors la suivante : aussi longtemps que sera considérée inéliminable la topique marxienne de la société pour penser aujourd'hui le concept d'idéologie, la constitution d'une théorie matérialiste dialectique de l'idéologie sera vouée à l'impasse et l'idéologie, avec son cortège de connotations péjoratives héritées de *L'Idéologie allemande*, continuera à être conçue de façon stérile, au pire, comme le comble du vide, au mieux, comme le *diabolicus ex machina* de la lutte des classes et de l'Histoire.

Après un bref appel de l'origine du mot, ainsi que du contexte polémique dans lequel s'est faite l'élaboration de la notion par Marx, nous dégagerons les trois dichotomies qui articulent cette définition de l'idéologie, et qui pèsent si lourd chez ses utilisateurs ultérieurs, comme l'antonyme du vrai et du réel. Nous concluons en montrant que les naïvetés de cette conception de l'idéologie la transforment en « *obstacle épistémologique* » et comment on ne trouve, tout compte fait, dans *L'Idéologie allemande*, qu'une conception précritique de l'idéologie ou, si l'on suit à la lettre la leçon de ce livre, une conception idéologique de l'idéologie.

I.1 L'ETIOLOGIE DU CONCEPT D'IDEOLOGIE

La définition de l'idéologie, qui se dégage des thèses de *L'Idéologie allemande* aux enjeux politiques, se construit à partir des deux dichotomies secondes explicitant la nature de l'idéologie, ainsi que son risque gnoséologique. Ces dichotomies que nous avons appelées dichotomies épistémique et ontologique sont issues, on l'a vu, de la dichotomie topique fondamentale, laquelle, obéissant à une logique dualiste traditionnelle, installe d'emblée l'idéologie dans « les cieux » négligeables du tableau social et pour aucune autre raison apparente que celle d'accomplir le mouvement de renversement.

I.1-1 La question de la généalogie : l'origine du mot

Le néologisme idéologie est le fait de Destutt de Tracy, fils spirituel des Encyclopédistes, disciple des théories condillacienne, matérialiste, libre-penseur, positiviste avant la lettre, faisant rimer science avec expérience. Le mot idéologie apparaît dans le 3^e de ses *Mémoires sur la Faculté de Pensée*, publié en août 1798. L'œuvre maîtresse de Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, expose le projet des Idéologues ou Idéologistes en disant qu'il faut « élever les sciences morales et politiques au rang des sciences physiques ou naturelles ». Elle paraît entre 1801 et 1805 en cinq parties. Soulignons, avant de quitter ses fonts baptismaux dix-huitiémistes, un point important pour la signification historique réelle du mot idéologie : Destutt de Tracy crée le terme idéologie pour remplacer explicitement celui de psychologie rationnelle. Il désire marquer ainsi sa tentative d'étudier scientifiquement et non métaphysiquement les idées (au sens condillacien). Il écrit que son néologisme :

Désigne le travail auquel il faut se livrer qui ne suppose rien de ce qui est douteux et inconnu et ne rappelle à l'esprit aucune idée de cause, contrairement à la métaphysique qui traite de la nature des êtres et à la psychologie qui veut dire science de l'âme et paraît supposer une connaissance de cet être que sûrement vous ne vous flattez pas de posséder⁸.

L'idéologie, en tant que terme générique et neutre, désigne donc la science de la génération des idées et ne procédera que de l'analyse des sensations. Le sensualisme scientifique appliqué aux mécanismes de l'esprit humain espère ainsi servir un but didactique et politique repris des Lumières : perfectionner l'humanité, contribuer à son progrès, dissiper l'obscurantisme.

⁸D. de Tracy : Mémoire sur la faculté de penser in Mémoires de l'Institut national des sciences et des arts pour l'an IV de la République, p. 322-324.

I.1-2 L'Idéologie et le contexte marxien

Marx détournera le mot⁹ mais aussi le retournera. Régis Debray, dans sa *Critique de la Critique de la raison politique*¹⁰, fait remarquer que le terme « idéologie » voit avec Marx, non seulement son point d'application, mais aussi son contenu. « *La science des idées, catégorie critique et laudative, se retournera en emblème des idées de l'anti-science, catégorie polémique et péjorative* »¹¹.

La notion d'idéologie apparaît sur la scène théorique marxiste sous l'horizon d'un règlement de comptes historiquement daté. Elle est issue principalement d'un travail polémique. Marx a exposé brièvement dans la préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique* les raisons qui donneront naissance à *L'Idéologie allemande*¹²: « *Travailler en commun à dégager l'antagonisme existant entre notre manière de voir et la conception idéologique de la philosophie allemande ; en fait régler nos comptes avec notre conscience philosophique d'autrefois ; le dessein fut réalisé sous la forme d'une critique de la philosophie post hégélienne.* »¹³ Le contexte de l'apparition de la notion chez Marx et Engels fait déjà ressortir que, contrairement à ce qui se passe pour Destutt de Tracy, celle-ci n'a pas été produite pour elle-même, en référence à quelque objet encore méconnu ou encore comme instrument d'analyse, dans la foulée d'un travail conceptuel autonome. L'emplacement de l'idéologie dans le puzzle tel que l'a découpé Hegel, et que reprend Marx pour l'agencer de nouveau, tient lieu de définition : le renversement d'une mystique de l'idée absolue libre une logique de l'idée comme mystification absolue.

⁹ Peut-être sans le savoir ! Le nom de Destutt de Tracy apparaît dans l'Idéologie Allemande mais dans un contexte d'économie politique et à propos de la polémique contre Stirner : in LA., éd. Rubel, Œuvres, tome III, La Pléiade, Gallimard, 1982, p. 1193-II94.

¹⁰Régis Debray, *Critique de la Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1951, p.125.

¹¹À ce propos il faudrait encore étudier pour comprendre les raisons « idéologiques » de cette inversion et l'influence politique de Napoléon eu égard au discrédit politico-théorique dans lequel tombèrent les idéologues.

¹² On sait les mésaventures matérielles de la théorie-mère (marxiste) de l'idéologie : {Idéologie Allemande rédigée en 1845-46 à Bruxelles restera plus ou moins abandonnée jusqu'en 1933, date à laquelle le livre est publié pour la première fois. Ni Lénine, ni Lukacs n'y font allusion. Le lecteur francophone ne pourra lire l'*Idéologie Allemande* qu'en 1947 et la première édition complète ne date que de 1968 (Éditions Sociales). Les principaux textes marxistes sur l'idéologie se situent entre 1842 et 1893 : il s'agit notamment des lettres de Marx à Ruge et des dernières lettres d'Engels à C. Schmidt et à F. Mehring. La gestation de 17.A. est relatée, quant à elle, dans le Ludwig Feuerbach . . . (1888). La lettre à Mehring du 14 juillet 1893 résume l'essentiel de la conception marxienne — et marxiste — de l'idéologie : « L'idéologie est un processus (cette notion de processus reprise de la théorie hégélienne de l'histoire) que le soi-disant penseur accomplit bien avec conscience mais avec une conscience fautive. Les forces véritables qui le meuvent lui restent inconnues, sinon ce ne serait point un processus idéologique. »

¹³ Karl Marx, *Contribution à la Critique de l'économie politique*. Préface. Éditions Sociales, 1972, p. 255

De la même manière que l'histoire hégélienne était le calque du mouvement autonome de l'idée, de la même manière l'idée marxienne sera le calque du mouvement autonome de l'histoire et l'idéologie viendra ainsi tout « naturellement » désigner l'inversion du réel historique sur l'écran des consciences. Suite au renversement de la méthode dialectique hégélienne, un objet nouveau ne s'est pas constitué ; un ancien objet n'a fait que changer de place : la cause est devenue l'effet.

I.1-3 La dichotomie ontologique : apparaître/être

Deux oppositions catégoriales, sans aucune explication sur ce parti-pris dualiste, structurent le texte de *L'Idéologie Allemande* : la première est celle qui distingue entre, d'une part les « *comportements et activités matériels* » et, d'autre part la « représentation de la conscience ». La seconde sépare l'un et l'autre les domaines respectifs des « conditions existantes » et de « l'idée ». Une dichotomie, appelons-la dichotomie fondamentale ou dichotomie topique, soutient ces oppositions catégoriales et articule le système des instances, dans *L'Idéologie allemande*, sous la forme d'une image d'architecture. La dichotomie entre infrastructure et superstructure (ou deux régions du monde à la fois opposées et superposées) recouvre une division de caractère thématique alignant du côté de la base matérielle ou infrastructure une « bonne » série et du côté des formes de la conscience ou superstructure, une « mauvaise ».

En ce qui concerne l'idéologie, la dichotomie fondamentale, d'ordre topique, la loge dans la superstructure mais, de ce fait, la range en même temps, du côté de la « mauvaise » série : c'est par le jeu de cette assignation apparemment « innocente » puisque topique, du moins cohérente avec les présupposés de la dichotomie-mère, que sera pourtant déterminé le caractère négatif de l'idéologie articulé par les deux principales dichotomies.

La première de ces deux sous-dichotomies dégage, du point de vue gnoséologique, l'implication de l'emplacement de l'idéologie dans la superstructure : l'idéologie ne produit aucune connaissance au sens scientifique¹⁴ mais l'erreur, voire la mystification. La dichotomie « épistémique », appelons-la ainsi, sert à préciser le risque gnoséologique de l'idéologie ; elle reconduit, ce faisant, la traditionnelle division philosophique entre *doxa* et *épistémè*, mais cette fois de façon inversée, puisque le lieu de la connaissance n'est plus le monde des Idées mais bien la base matérielle. Enfin, d'un point de vue davantage « ontologique », cette fois, il apparaîtra que si l'idéologie est placée dans la superstructure elle-même « causée » par l'infrastructure,

¹⁴ Althusser in *Pour Marx*, Minuit, 1960, pp. 238-240.

l'idéologie n'existe pas dans l'histoire de manière autonome ; elle n'est pas « substance » mais accident, image erronée : la dichotomie épistémico-politique venant conforter celle ontologico-politique dégradée de la réalité historique. La deuxième sous-dichotomie oppose ainsi l'être à l'apparaître, le mouvement réel au phénomène, l'Idéologie à l'Histoire.

La définition de l'idéologie qui se dégage des thèses de *L'Idéologie Allemande* aux enjeux d'abord politiques (ce qui est souvent oublié et qui fonctionne aujourd'hui comme l'inconscient épistémico-ontologique des théories marxistes traitant de la dimension idéologique du champ social, voire par contamination dans les théories non-marxistes de l'idéologie) se construit à partir des deux dichotomies secondes explicitant la nature de l'idéologie, ainsi que son risque gnoséologique. Ces dichotomies que nous avons appelées dichotomies épistémique et ontologique sont elles-mêmes issues, on l'a vu, de la dichotomie topique fondamentale, laquelle obéissant à une logique dualiste traditionnelle, installe d'emblée l'idéologie dans « les cieux » négligeables du tableau social et pour aucune autre raison apparente que celle d'accomplir le mouvement de renversement opéré sur la théorie hégélienne. Et voilà pourquoi votre fille est muette ! C'est-à-dire voilà comment le concept d'idéologie sera désormais défini au plan politique péjorativement et, au plan théorique qui entrecroise ce dernier, négativement comme l'envers à la fois de la vérité et de la réalité : une illusion, maîtresse de fausseté et d'erreur.

L'Idéologie allemande a fait la fortune de la formule : « *Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie mais la vie qui détermine la conscience* »¹⁵. Cette formule pèse depuis sur le statut de l'idéologie et surtout sur la pertinence politique du combat idéologique. La conséquence théorique importante est que le processus idéologique sera désormais posé comme un processus second : c'est la base matérielle, réelle (historique) qui construit la conscience. Dans le contexte positiviste et mécaniste de l'idéologie, Marx et Engels n'envisagent pas les types d'interactions qui peuvent se nouer entre « conscience » et « base », puisqu'il s'agissait surtout de rectifier la conception idéaliste de l'histoire ayant recours aux idées comme principe d'explication des conditions matérielles d'existence. Pour Marx et Engels, seul le mouvement contraire est posé comme réel, et partant, comme scientifique. L'analyse de ce mouvement réel révèle qu'il commence « *là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes.*

¹⁵Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, p. 73.

Les phrases creuses sur la conscience cessent, un savoir réel doit les remplacer »¹⁶. Rejetée comme « objet » d'analyse scientifique, qu'est-ce que l'idéologie ? « *Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici comme l'émanation directe de leur comportement matériel* »¹⁷. La nature de l'idéologie se précise : l'idéologie apparaît bien avec l'histoire, l'apparaître avec l'être, le phénomène avec le noumène, le visible avec l'invisible, mais en tant que produit, et non cause. De ce fait l'idéologie perd, comme le disent Marx et Engels, « *toute apparence d'autonomie* ». Et, « *elle n'a pas d'histoire, elle n'a pas de développement* »¹⁸. Sa caractéristique principale est celle, négative, d'être un reflet, et qui plus est un reflet oublieux de son origine. Le « contenu » de l'idéologie, des « formes de la conscience » est marqué du sceau de l'illusion, de l'occultation, pour tout dire, de l'oubli de la vérité¹⁹. Althusser, notamment, tirera parti de cet oubli de la vérité qui marque ontologiquement ou épistémiquement l'idéologie, et en fera un des ressorts du mécanisme méconnaissance et de reconnaissance selon lequel s'exerce, d'après lui, l'idéologie.

I.1-4 La question de la dichotomie épistémique de l'idéologie

L'écho de la vie réelle, reflet inversé des rapports matériels premiers, cette caractérisation de l'idéologie comme monde à l'envers trouve son illustration frappante dans l'image de la *camera obscura*. Selon les lois de l'optique, l'image est bien le calque de la réalité, mais il s'agit d'un calque inversé. Ici encore il ne faut pas négliger le contexte doctrinaire. Marx et Engels se battent sur le terrain de l'adversaire mais pour le bouleverser : la théorie de l'idée représentative, signe adéquat de la réalité. Quel crédit accorder aux facteurs classiques de la connaissance si ceux-ci sont effectivement des facteurs pervers. Et tout l'effort « scientifique » du marxisme se porte à révéler pour continuer à filer la métaphore photographique cette relation d'inversion à la réalité : « *Que dans les phénomènes la chose se présente souvent inversée est une chose bien connue dans toutes les sciences à l'exception de l'économie politique.* »²⁰. La *camera obscura* suggère que l'idéologie doit être conçue comme forme phénoménale dont le mouvement apparent, accrédité par l'expérience quotidienne qui l'oublie comme mouvement apparent, ne

¹⁶Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, p. 75.

¹⁷*Ibid.*, p. 71.

¹⁸*Ibid.*, p. 73.

¹⁹ On voit ici le refoulé platonicien travailler nos philosophes Marx-Engels. Le mouvement de la science, dans le platonisme, renvoie à ce dont elle est reflet et qui le détermine. Elle lui donne tout son poids en clôturant du même coup son espace théorique : la vérité. L'ennemi est l'oubli, l'alliée, la mémoire. L'opposition de la plaine d'Aletheia et de la plaine de Lethé dans la topologie platonicienne traduit, sur un plan mythique, l'opposition entre l'acte d'anamnesis, révélation de l'être immuable et éternel et la faute de Lethé qui est l'ignorance humaine et l'oubli des vérités éternelles.

²⁰Cf, Karl Marx, livre I du *Capital*.

présente que l'inverse du mouvement réel qui reste, lui, à déterminer scientifiquement. De la dénonciation de l'idéologie comme reflet inversé des rapports réels dichotomie ontologique, à celle de son effet inversant, dichotomie épistémique²¹, c'est-à-dire déformateur et mystificateur, il n'y a qu'un pas qui sera vite franchi.

La différence constitutive de la démarche marxiste, et c'est sa fierté explicite de la souligner, différente en tant que démarche scientifique, tient dans la réduction du mouvement des rapports de surface au mouvement réel. Dès lors, l'idéologie rejetée du côté du phénomène, de la perception, de l'illusion et de l'inversion de la réalité, se trouve à la fois rejetée hors de la sphère scientifique et des ressorts véritables de l'histoire. Elle est considérée comme le processus inverse du processus scientifique.

À de rares exceptions près, les théoriciens actuels de l'idéologie télescopent aussi ces deux mouvements : une chose est de reproduire la démarche de Marx et ses moyens²² pour traiter « scientifiquement » de l'histoire et de la société, une autre chose est d'opposer science ou histoire à idéologie. Tout se passe comme si les théoriciens de l'idéologie tiennent pour équivalent d'étudier les structures du procès d'ensemble d'une formation sociale comme objet de la science et de désigner l'idéologie comme ce qui empêche la science de se constituer ou du moins comme ce qui trouble constamment les eaux pures de la science. Presque tous, sauf un Godeïer ou un Vidal dès lors qu'ils ne délestent pas l'idéologie de sa « négativité », se refusent à penser l'idéologie comme une force, à part entière, productrice et reproductrice, dont la caractéristique essentielle n'est pas celle d'être un doublet exact ou déformé du réel, mais une force donc qui, au même titre que les autres forces du procès social, concourt dans et par son fonctionnement spécifique, et sous les mêmes rapports dialectiques, à déterminer le développement d'une formation sociale donnée.

²¹L'entrecroisement ontologico-épistémique dans la caractérisation de l'idéologie rappelle la célèbre ligne platonicienne du livre VII de la *République* qui conjugue degrés de l'être et degrés de la connaissance. L'idéologie en tant qu'image (de l'être) ne saurait prétendre à la dignité d'objet scientifique dont il est possible de chercher les règles de constitution et de développement. Le devenir sensible n'intéresse pas scientifiquement Platon : il ne s'agit que de le « sauver ». Le devenir phénoménal n'intéresse pas Marx, scientifiquement parlant : il s'agit de « sauver » le devenir historique et d'exercer ainsi la « nouvelle » dialectique dans les « nouvelles » régions de l'être.

²² Substituer au schéma classique : choses- subsumer-définitions, celui-ci : fonctions (déterminées) - exprimer - catégories (déterminées).

I.2 LES CONSÉQUENCES CONSERVATRICES DE L'IDEOLOGIE

À négliger la spécificité de la conjoncture théorico-politique dans laquelle s'élabora la théorie-mère marxiste de l'idéologie, les analyses ultérieures de l'idéologie évitent mal la tentation de résorber la notion dans une problématique pré ou antimatérialiste. Le glissement est aisé, en suivant la piste de la signification péjorative de l'idéologie et de sa fonction négative (obstacle à la science de la société), piste ouverte par *L'Idéologie allemande*, de s'engager sur un terrain hérité du rationalisme dualiste. Nous citerons dans un moment quelques exemples qui illustreront les conséquences conservatrices, eu égard à la question de l'idéologie, de cette décontextualisation politique des thèses de *L'Idéologie Allemande*. Mais nous tenons à souligner tout de suite que, s'il est vrai qu'à s'en tenir à la lettre du texte, l'idéologie se constitue comme oublié, se manifeste comme reflet, est dépourvue de toute autonomie de contenu et de toute force propre, il n'en reste pas moins que Marx et Engels ont établi avec force deux autres points qui sont tout aussi présents et tout aussi nets mais dont la plupart des théoriciens, même Gramsci ou Badiou, comme en témoignent ses efforts récents, manquent d'exploiter les conséquences jusqu'au bout : la division de la société en classes et avec elle la division du travail en travail manuel et travail intellectuel. C'est sur cette division que Marx et Engels font reposer sans équivoque les processus d'idéologisation.

I.2-1. Le rapport entre l'idéologie et la classe sociale

La thèse est incontournable dans une société de classes. L'idéologie a un caractère de classe. Elle est déterminée par la position de cette classe dans la société et par l'intérêt de classe qui en résulte. Que l'idéologie soit un processus agonique, que la lutte idéologique et la lutte de classes soient « le Même » dans la perpétuation/transformation de la société, voici le point décisif pour le développement d'une théorie matérialiste dialectique de l'idéologie, ce qui l'inscrirait dans une problématique politique et non aléthique : Hic Rhodus Hic Saltus.

C'est au nom d'un certain pragmatisme ontologisant, autorisé par les ambiguïtés des définitions de *L'Idéologie Allemande*, que l'on disqualifiera dès lors l'idéologie comme inutile ou néfaste à l'étude et au progrès, indifféremment de la science des formations sociales, ou du développement de l'histoire. Ce que répercute le parler commun sur ce courant est que « l'idéologie est l'idée de mon adversaire »²³. Notons que dans cette formule, l'idéologie demeure

²³La citation complète est la suivante : « La formule, l'idéologie est l'idée de mon adversaire serait une des moins mauvaises définitions de l'idéologie ». Raymond Aron in *Recherches philosophiques*, VI, 64.

restreinte à ses aspects idéationnels. La sociologie, et Durkheim le premier, oppose analyse scientifique à démarche idéologique, en soulignant la différence entre la mise en doute permanente de ses procédures et de ses conclusions à laquelle s'astreint le savant et la tendance de l'idéologie à produire un discours affirmatif qui ne remet pas en question les rapports à la vérité ou à la réalité : « *Le cheminement peut être qualifié d'idéologique lorsqu'il opère par simple répétition de certitudes premières non contrôlées et par leur application réitérative à la diversité phénoménale.* »²⁴

Ici une caractéristique du processus idéologique, cette fois-ci la forme dans laquelle il se moule aisément, celle du langage assertif ou apodictique, est confondue comme caractéristique principale et renforce l'opposition entre formes spécifiques mais non forcément contraires. Après Durkheim, les sociologues sont, pour la plupart, soucieux de relever la fonction de cohésion sociale de l'idéologie, puisque décidément son effet cognitif est nul, comparé à ceux des sciences. A ce compte, certains voient que l'idéologie est analogue au mythe²⁵, en étant sensibles à l'idée de systématisation d'ensemble qu'il connote, tout en la restreignant au plan des représentations abstraites ; d'autres, tels K. Manheim²⁶ ou M. Rodinson, insistent sur sa dimension normative. Manheim souligne l'effet d'occultation de l'idéologie et ses pouvoirs contraignants de l'ordre de la doxa : « *une sorte de connaissance dénaturée . . . qui sert à masquer la situation réelle et agit sur l'individu comme une contrainte*²⁷ ». Rodinson, pour sa part, dans *Sociologie marxiste et Idéologie marxiste*, développe la thèse qu'une « *idéologie a pour fonction de donner des directives d'action individuelle et collective*²⁸ ».

C'est encore dans la mouvance de *L'Idéologie allemande* et de ses dichotomies qu'il faut envisager la tentative d'Habermas pour les surmonter. En fait nous croyons qu'il les réitère dans la mesure où, restant prisonnier de la problématique de *L'Idéologie allemande*, il déplace, mais cette fois-ci vers la science, ce que Marx et ses successeurs attribuaient à l'idéologie : Science et technique assureraient aujourd'hui la fonction dans notre société de la légitimation de la

²⁴ E. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, chap. II, P.U

²⁵ J. Monnerot, in *Les faits sociaux ne sont pas des choses* : « L'idéologie est . . . l'équivalent fonctionnel du mythe » (p. 208) ou G. Lukacs, in *Histoire et conscience de classe*, p. 238, qui écrit : « Toute idéologie est une mythologie conceptuelle »

²⁶ Cf., pour le courant fonctionnaliste, Harry M. Johnson : "Ideology and the social system" in *Encyclopedia of the Social Sciences*, *Ibidem* Edward Shils, "the concept and function of ideology". La définition classique de l'idéologie de Talcott Parsons dans *The Social System* (New York, Free Press, 1951) nous semble dans le droit fil de celle de la lettre de Engels, citée supra (note 5)

²⁷ Cf. *Diagnosis of our Time*, (cit. in *Encyclopaedia Universalis*, art. « Idéologie »)

²⁸ *Ibid.*

domination. Selon Habermas, il y aurait idéologie dès que l'action prend un caractère stratégique qu'elle chercherait à dissimuler.

De même les distinctions que font certains auteurs, comme J.-P. Sartre, entre philosophe et idéologue,²⁹ ou L. Goldmann, entre vision du monde et idéologie, nous semblent sous-tendues elles aussi par l'acception de l'idéologie qui, en tant que fausse conscience, n'a aucun effet gnoséologique mais exerce un rôle « pratico social ». Il faut ajouter que pour Goldmann, dont le marxisme est plutôt hégéliénisant, la notion de globalité équivaut à la catégorie dialectique de la totalité. Ensuite la pensée idéologique est une pensée anti-dialectique, puisque détotalisante et de caractère égocentrique. L'idéologie, par conséquent, n'aurait d'autre fonction que celle d'opérer la coalescence, ponctuelle si l'on peut dire, d'un groupe social, somme toute une fonction cohésive. A considérer ainsi, nous nous sommes limités, il est vrai, à quelques exemples espérant, significatifs, ne pouvant établir ici un « corpus » exhaustif des réflexions sur le concept et la fonction de l'idéologie, car il n'y a pas encore de théorie proprement dite de l'idéologie, mais des efforts de construction qui se poursuivent. On peut dire que *L'Idéologie allemande* aura engagé l'analyse de l'idéologie telle qu'elle s'opère au sein des théories marxistes de la société dans deux principales bifurcations.

I.2-2 Le contexte intellectuel de l'idéologie allemande et la critique de l'idéalisme

La philosophie allemande du XIX^e siècle a été marquée par Hegel, auteur notamment de la *Phénoménologie de l'esprit* et de *La Science de la logique*. S'opposant aux hégéliens orthodoxes, l'avant-garde philosophique est menée par les Jeunes hégéliens dont les plus éminents représentants sont David Bauer, Max Stirner et Ludwig Feuerbach. Ces penseurs engagent une critique des différents discours, surtout religieux, de la société allemande pour leur trouver une réalité plus fondamentale et ainsi libérer les humains des différents carcans sociaux. Marx référera d'ailleurs à Bauer en qualifiant son approche de « critique³⁰ ». De plus, ils s'inspirent de Hegel pour donner une perspective historique à leur travail. Feuerbach, dans *L'essence du christianisme*, défend une position résolument athée et explique comment le christianisme rend passifs les croyants en leur imposant un dogme qui stipule que Dieu possède tous les attributs du genre humain tout en refusant aux croyants ces mêmes attributs. En d'autres

²⁹In *La Critique de la raison dialectique*, Sartre réserve au philosophe la tâche théorique, alors que l'idéologue serait cet « homme relatif » qui donne « à la théorie des fonctions pratiques et « s'en sert comme d'un outil pour détruire ou pour construire » (p. 17)

³⁰ Marx, K. et Engels, F., *L'Idéologie allemande*, p. 22.

mots, « *l'homme affirme en Dieu ce qu'il nie en lui-même*³¹ » : l'omnipotence de Dieu serait en fait le potentiel du genre humain que tous les croyants ont, mais qu'ils croient ne pas avoir.

Au moyen de l'analyse historique, Feuerbach montre toutefois que la religion aura été nécessaire, car les hommes et les femmes l'ont créée et ont imaginé que Dieu représentait tous les attributs du genre humain, afin que ceux-ci puissent s'y reconnaître et saisir indirectement leur appartenance au genre humain³². Contre cette abstraction qui aura été nécessaire, mais qui ne fait que déposséder l'humain de son essence, Feuerbach propose de renverser l'usurpation du discours théologique pour la remplacer par une idée athée « plus vraie » du genre humain. Nous pourrions ainsi dépasser l'état de servitude instauré par le christianisme. Bien qu'il ait fréquenté les Jeunes hégéliens, Marx s'est distancé de ceux-ci et les a fortement critiqués. Déjà, dans les *Annales franco-allemandes* et *La Sainte Famille*, il attaque Bauer et Stirner, les comparant à des pseudo-saints convaincus de leur propre importance. Marx reprendra d'ailleurs ce même vocabulaire religieux dans *L'Idéologie allemande* pour se moquer de ces derniers. Il leur reproche d'avoir une pensée abstraite et dénuée d'assises sur le monde concret³³. En d'autres mots, Marx s'oppose à l'idéalisme des Jeunes hégéliens. Par « idéalisme », entendons la réalité fondamentale de notre monde formée d'idées ; le monde serait fondé, accessible et connu avant tout par l'esprit. Par exemple, Marx critique Feuerbach en montrant que ce dernier ne fait au final que remplacer une idée fautive par une idée vraie, sans que cela ait la moindre conséquence réelle. En effet, si nous pouvons changer d'idée, cesser de croire aux valeurs et aux représentations inculquées par la religion et nous faire une nouvelle compréhension de notre nature, est-ce que cela nous permet toutefois de nous libérer concrètement de l'oppression ? Ainsi, Marx raille les jeunes hégéliens en écrivant que ceux-ci « *n'opposent rien qu'une phraséologie à cette phraséologie et qu'ils ne luttent pas le moins du monde contre le monde qui existe réellement, en se battant uniquement contre la phraséologie de ce monde*³⁴. » L'émancipation recherchée par les Jeunes hégéliens à travers une pensée critique est biaisée dans ses prémisses mêmes, car ces derniers restent au niveau de l'idéalisme et s'obstinent à décrire et à interpréter le monde et les hommes en fonction de principes purs et abstraits – il ne s'agit que d'une « phraséologie » : des mots vains qui ne parlent pas du monde concret, avec ses souffrances et sa misère. Contre l'idéalisme des Jeunes hégéliens, Marx propose une conception

³¹ Feuerbach, L. (1968), *L'Essence du christianisme*, pp. 144-145.

³² *Ibid.*, p. 131.

³³ Marx, K. et Engels, F., *L'Idéologie allemande*, p. 12.

³⁴ *Ibid.*

matérialiste de l'histoire, fondée sur la compréhension des dynamiques qui ont fait évoluer l'organisation sociale jusqu'à son époque.

I.2-3 La conception matérialiste de l'histoire

Le matérialisme déployé dans *L'Idéologie allemande* est basé sur le concept « d'activité productive », ou « processus vital », ou tout simplement « travail³⁵ ». Il s'agit de l'activité à partir de laquelle nous transformons la nature pour subvenir à nos besoins. En fait, l'activité productive définit l'humain³⁶. Par exemple, coudre mes propres vêtements demande un investissement de temps et d'énergie ; cela nécessite l'apprentissage d'un savoir-faire et l'acquisition de compétences manuelles. Si le but de cette activité est de subvenir à mes besoins, elle me réalise aussi en quelque sorte en tant qu'humain, c'est-à-dire en tant qu'être capable de produire par lui-même ses propres moyens d'existence nécessaires à sa survie. Par le biais de son activité, l'humain se libère de sa condition et se développe en soumettant la nature pour subvenir à ses besoins.

Cela dit, cette activité entraîne d'autres besoins qui doivent eux aussi être comblés. Par exemple, si nous désirons coudre des vêtements, il me faut du textile, des machines et un savoir-faire approprié. Ces conditions ne me sont elles-mêmes accessibles que grâce au travail effectué par d'autres personnes. Le textile est produit par des travailleurs dans des usines, du coton aura été préalablement cueilli et transporté à cette usine, d'autres personnes ont conçu et construit une machine à coudre, des individus expérimentés doivent former de nouveaux travailleurs et de nouvelles travailleuses, etc. Et surtout, il faudra se reproduire et élever des familles pour renouveler les travailleurs ! Ainsi, la satisfaction d'un besoin appelle à satisfaire d'autres besoins³⁷.

Suivant ce qui vient d'être dit, comprenons que l'activité productive consiste en fait en une activité sociale. Pour satisfaire nos besoins, nous sommes amenés à nous organiser en société, à vivre en relation avec les autres, de telle sorte que la somme de l'activité productive de chacun puisse subvenir aux besoins de tous. Même la reproduction sexuelle entretiendrait un

³⁵ Marx utilise les trois expressions dans *L'Idéologie allemande* pour parfois référer à la même chose, bien que « travail » ne soit pas non plus un synonyme direct « d'activité productive ». À des fins de simplification, j'utiliserai le terme « travail » comme un synonyme « d'activité productive » et « travail salarié » pour référer à la production au sein des régimes capitalistes.

³⁶*Ibid.*, p. 13.

³⁷*Ibid.*, p. 18.

rapport « double³⁸ »: autant il s'agit d'une activité naturelle, autant elle engage un rapport social entre deux individus et constitue la première forme d'organisation sociale : la famille. Pour emprunter un vocabulaire inspiré de Marx, la nature sociale du travail implique une organisation de toute cette production, ou, en d'autres mots, le fait que les individus soient interdépendants pour subvenir à leurs besoins implique qu'il faille structurer la société de telle sorte que les besoins de tous puissent être satisfaits.

Il s'agit de la division du travail, et au fur et à mesure que la population s'accroît, les moyens techniques de production se raffinent, les besoins à satisfaire se multiplient, la division du travail évolue, se complexifie et structure encore davantage la totalité des forces productives en diverses tâches de plus en plus précises. Cette compréhension de l'évolution de l'histoire est la base de la conception matérialiste historique : Marx nous recommande non plus d'étudier l'histoire en fonction d'un principe régulateur pur et abstrait, comme le font les Jeunes hégéliens, mais « *en liaison avec l'histoire des industries et des échanges*³⁹. » À cet égard, des parts importantes de *L'Idéologie allemande*, notamment la section B intitulée : « La base réelle de l'idéologie », exposent l'histoire de ces mutations et montrent que les sociétés évoluent et se réorganisent en fonction des demandes et de leurs besoins toujours changeants.

I.2-4 Le rôle de l'idéologie de légitimation de l'ordre social

Si la classe dominante, en l'occurrence la bourgeoisie, est en mesure de faire passer ses intérêts de classe pour des intérêts universels, l'organisation sociale n'en sera que renforcée, alors que tous les membres de la société croient librement répondre aux besoins de leur condition. Essentiellement, l'idéologie est le discours de la classe dominante, surplombant les dynamiques sociales concrètes et faisant passer ses intérêts propres pour des intérêts universels, « collectifs⁴⁰ ».

Dans *L'Idéologie allemande*, Marx fait parfois allusion à la société « naturelle » : cette société naturelle est en fait artificielle, car elle s'impose aux individus comme étant « naturelle » et « nécessaire », et le rôle de l'idéologie est précisément de faire apparaître la société comme telle. Plus précisément, la division du travail entraîne le besoin pour la classe dominante d'asseoir sa domination sur des bases « légitimes ». C'est là qu'intervient la création d'un travail nouveau qui est celui des « idéologues ». Producteurs d'idées et de discours, les idéologues ont

³⁸ Marx, K. et Engels, F., *L'Idéologie allemande*, p. 19.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 31-32.

pour tâche de fournir des représentations de l'ordre social existant. Ces représentations seront intégrées par les individus, afin que ceux-ci soient incapables de dépasser le régime de l'idéologie, et donc de la division capitaliste du travail. L'idéologie possède en apparence « une forme indépendante », détachée des intérêts réels des individus. Mais elle agit à titre de force unificatrice de la société. Elle « *fait figure de communauté illusoire*⁴¹ ». Autrement dit, l'idéologie se manifeste sous la forme de l'État. Elle met en place l'organisation politique de la division du travail. Ainsi, l'avènement des régimes démocratiques aura permis une nouvelle forme de la division du travail à l'avantage des intérêts de la bourgeoisie, car l'avènement de la démocratie, avec ses droits et ses libertés, consisterait en fait en l'institutionnalisation du pouvoir d'appropriation de la classe bourgeoise⁴².

Mais si le travailleur doit vendre sa force de travail pour survivre, sa servitude sera d'autant plus volontaire qu'il croira choisir librement, car grâce à l'idéologie, « *les individus sont plus libres sous la domination de la bourgeoisie qu'avant, parce que leurs conditions d'existence leur sont contingentes ; en réalité, ils sont naturellement moins libres parce qu'ils sont beaucoup plus subordonnés à une puissance objective*⁴³ ». L'idéologie vient donc masquer la domination du travailleur et l'appropriation de sa production sous un discours trompeur pour faire apparaître sa condition misérable comme étant bonne, normale, immuable, voire nécessaire. Cela implique que les idées portant sur la morale ou le nationalisme, par exemple, sont dénuées d'autonomie. Elles ne seraient en fait que les reflets de l'état de la division sociale du travail ; en d'autres mots, elles seraient elles aussi des manifestations de l'idéologie⁴⁴

⁴¹*Ibid.*, p. 22.

⁴²*Ibid.*, p. 54

⁴³ *Ibid.*, p. 55

⁴⁴Marx, K. et Engels, F., *L'Idéologie allemande*, p. 17.

CHAPITRE II

LA CONCEPTION MARXISTE DE CLASSES SOCIALES

Les apports de Marx aux sciences sociales que sont la sociologie, l'histoire, l'économie ou encore la philosophie sont considérables. On peut les regrouper en trois ensembles : Tout d'abord, il montre que toute société est un ensemble hiérarchiquement structuré ; ensuite, il observe l'origine et le développement de la division du travail, ainsi que ses conséquences économiques et sociales ; enfin, il élabore une théorie des classes et des conflits de classe qu'il place au cœur du changement social. Il est vrai que le paysage social actuel des pays développés diffère de celui dans lequel Marx a construit son analyse. Mais il semble intéressant de mettre son approche à l'épreuve de ce nouveau contexte économique, politique et social. Pour y parvenir, nous tenterons de répondre à trois grandes questions : En quoi la théorie marxiste des classes sociales rend-elle compte du changement social ? Les conflits que connaissent les sociétés modernes peuvent-ils s'analyser en termes de lutte des classes ? La théorie marxiste est-elle encore un instrument efficace pour analyser les sociétés modernes ?

II.1- LE CONCEPT DE CLASSES SOCIALES CHEZ MARX

Pour Marx, les classes sociales se définissent dans un premier temps par la position qu'elles occupent dans la sphère de production matérielle. Il estime que

L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes. Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une guerre ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée, une guerre qui finissait toujours soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la destruction des deux classes en lutte.⁴⁵

Ce sont les conditions matérielles de production qui déterminent le commencement des classes sociales. Ces conditions font émerger les classes sociales en soi. Mais ces classes sociales en soi ne suffisent pas à définir entièrement la notion de classe sociale. En effet, la conscience de classe, classe pour soi, qui se développe dans la lutte exercée dans la sphère du travail permettra

⁴⁵Karl Marx, *Le Manifeste du Parti communiste*, 1847.

aux prolétaires de devenir une classe à part entière. Les classes sociales sont le moteur de l'histoire, car c'est de leurs luttes que va naître le changement social. L'étape ultime qui changera la société est pour Marx la révolution prolétarienne qui permettra l'abolition des rapports d'exploitation.

II.1-1 Conscience de classe et classes sociales pour soi

L'analyse de Marx s'appuie sur le matérialisme dialectique. Ce sont les conditions matérielles qui construisent les rapports sociaux, et non l'inverse. Les structures économiques de production, le capitalisme par exemple, reposent sur l'état des forces productives. Ces forces déterminent les rapports de production et de propriété des moyens de production.

Les rapports de production et la propriété des moyens de production engendrent l'existence des classes sociales au sein des sociétés. Des individus occupant la même place dans la sphère de production matérielle et placés dans la même situation par rapport à la question de la propriété des moyens de production feront partie de la même classe sociale. Ainsi, l'appartenance en soi à une classe sociale conditionne la façon dont les individus participent à la création de la richesse ou pas, et comment ils bénéficient de la circulation de cette richesse.

Marx va distinguer les classes sociales en fonction de la part de richesse qu'elles reçoivent dans l'activité de production de richesses matérielles : le propriétaire foncier reçoit une rente, le capitaliste reçoit des profits et les prolétaires un salaire. Le développement du salariat comme rapport de production dominant dans le mode de production capitaliste est à l'origine du processus de prolétarianisation des populations qui dépendent des propriétaires du capital pour percevoir un revenu. Marx considère d'ailleurs ce regroupement d'individus comme une masse plutôt que comme une classe. Mais cette définition des classes sociales est incomplète, les classes sociales doivent avoir conscience d'elle-même.

La notion de classe sociale en soi ne suffit pas à elle seule à expliquer la notion de classe sociale chez Marx. En effet, le matérialisme dialectique n'est pas absolu mais historique. La classe sociale en soi ne fait que réunir des individus placés dans une situation identique. Pour que la notion de classe sociale soit complète, classe sociale pour soi, il est nécessaire qu'au sein de ce groupe social les individus développent un sentiment d'appartenance et une conscience commune qui les conduit à agir collectivement pour défendre leurs intérêts dans les rapports de production. Ainsi certains groupes sociaux peuvent être une classe sociale en soi

mais ne pas former pour autant une véritable classe sociale, ne disposant pas d'une conscience de classe commune.

Marx donne l'exemple des paysans en France : s'ils partagent les mêmes conditions d'existence, ils n'en forment pas pour autant une classe sociale, car ils sont dénués d'une conscience de classe commune. La conscience de classe va émerger dans le sentiment pour les individus d'avoir des conditions de vie communes, des valeurs et une identité sociale partagées, c'est-à-dire une culture propre ; dans le cas des prolétaires, une culture ouvrière. Mais cette conscience de classe se développe lorsque les individus comprennent que l'action collective leur permettra de développer leur rôle sur le plan historique.

II.1-2 Le rôle des classes sociales dans l'histoire

Les classes sociales, pour exister, vont ainsi développer un sentiment et une conscience d'appartenance commune. Pour passer d'une situation de masse à une situation de classe, il va être nécessaire que ces classes développent une lutte pour défendre leurs intérêts face aux autres classes. Dans le cas du capitalisme, les prolétaires exploités par la bourgeoisie vont prendre progressivement conscience de leur situation d'exploités au sein de la sphère du travail et vont chercher à mettre en place les instruments leur permettant de lutter contre les propriétaires du capital au-delà de la sphère du travail.

Dans un premier temps, les prolétaires, réunis physiquement et en situation de concurrence par la nécessité pour le capitalisme de concentrer les forces productives au même endroit, vont commencer par percevoir l'état déplorable de leurs conditions de travail, et le degré d'exploitation qu'ils subissent. Se développe progressivement pour les prolétaires le besoin de se réunir de façon solidaire pour défendre leurs intérêts au sein de la sphère de production matérielle, sur les questions de salaire et les conditions de travail par exemple. La nécessité d'une continuité dans la lutte fait apparaître le besoin d'organisation structurée pour les prolétaires. Le mouvement syndical devient une nécessité pour organiser, structurer, et permettre la lutte de classe sur le lieu de travail. La lutte locale devient une lutte nationale dans laquelle les prolétaires s'organisent en syndicat de métiers, en fédération syndicale et en confédération, regroupant les métiers ou les branches. Le développement du mouvement syndical va même s'étendre au niveau international. Les prolétaires disposent alors des outils nécessaires pour mener à bien les grèves, les manifestations, les actions qui leur permettent de défendre leurs intérêts et de lutter contre l'exploitation de la bourgeoisie.

II.1-3 De la lutte de classes à la révolution

La lutte de classe, se structurant dans un premier temps autour de l'action syndicale, va ensuite prendre une tournure politique au moment où les prolétaires comprennent que l'exploitation peut cesser s'ils s'emparent du pouvoir politique. Ce qui était une lutte syndicale devient une lutte politique qui nécessite une organisation politique, le parti communiste ouvrier. Marx sera un artisan majeur de la construction des organisations politiques ouvrières en Allemagne, en France et en Angleterre. Ainsi en 1864, il participe à la constitution de la première internationale ouvrière.

Le rôle central du parti politique communiste pour Marx est alors de préparer la révolution qui fera disparaître les superstructures du capitalisme en particulier l'État chargé de maintenir le rapport d'exploitation favorable à la bourgeoisie. Marx prône la dictature du prolétariat afin de construire une société sans classe dans laquelle l'exploitation de l'homme par l'homme aura disparu. Pour lui, les classes sociales sont ainsi le moteur de l'histoire qui, dans leurs affrontements successifs, devraient permettre l'abolition des classes sociales.

II. 2 CONFLITS DU TRAVAIL ET CLASSES SOCIALES

L'analyse du capitalisme amène Karl Marx à une critique radicale de ce système et à un engagement dans le combat politique contre le capitalisme. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'importance que Marx accorde aux conflits de classes dans le changement social. Pour lui, le conflit de classes est la source du changement social.

II-2-1 Classes sociales et lutte des classes

Selon Marx, une classe sociale est un groupement d'individus occupant la même place dans le mode de production. Cette place est définie essentiellement par la possession ou la non possession des moyens de production. Marx distingue alors : les classes en soi qui existent de fait, objectivement, sans que leurs membres aient conscience d'appartenir à une classe sociale. C'est le cas, pour lui, des paysans au XIX^e siècle ; les classes pour soi dont les membres ont conscience de former une classe et sont menés à lutter contre les autres classes. C'est la « conscience de classe », c'est-à-dire la sensation collective de connaître des intérêts communs liés à la place dans le processus de production, qui différencie la classe en soi de la classe pour soi. Les sociétés sont des sociétés de classes. Marx l'historien montre que dans toutes les sociétés, on retrouve un système de classes, c'est-à-dire des rapports entre groupes sociaux dont l'un est

dominant et l'autre dominé. Ainsi la société antique met face à face les esclaves et les hommes libres ; la société féodale oppose les nobles aux serfs.

Les forces productives sont des capacités de production d'une économie, c'est-à-dire des instruments techniques et savoir-faire des producteurs, ainsi que les rapports de production. Ceux-ci par contre sont l'ensemble des relations que l'homme entretient avec ses semblables à l'occasion de la production. Or, les modes de production sont les articulations des forces productives et des rapports de production caractéristiques d'une société à un moment donné de son histoire. Par exemple, le mode de production capitaliste met face à face des forces productives (prolétariat et bourgeoisie) qui connaissent des rapports de production particuliers, fondés sur l'exploitation des prolétaires.

Pour Marx, les conflits entre les classes sont le moteur du changement social. Dans toutes les sociétés, il arrive un moment où les rapports sociaux de production entrent en conflit avec le développement des forces productives. Cela signifie, que pour poursuivre la croissance économique, il faut que les rapports de production se transforment. Cette transformation se fait à travers des conflits : ainsi le système féodal ne permettait plus d'accroître la production agricole, car on ne pouvait mettre en œuvre les nouvelles techniques (les nobles n'avaient pas le droit de se livrer à une activité économique, les terres étaient parfois utilisées collectivement, etc. Les rapports sociaux bloquaient le développement des forces productives. Pour que la croissance se poursuive, il a fallu que la noblesse perde son pouvoir (parfois après des conflits violents, pensez à la révolution française) et soit remplacée comme classe dominante par la bourgeoisie, en même temps que se transformaient radicalement les rapports de production (apparition du salariat) et que s'installait le système capitaliste. Pour Marx, l'histoire des sociétés est celle de la lutte des classes : c'est l'opposition radicale entre deux classes qui ont des places différentes et antagonistes dans le mode de production.

II.2-2 La lutte des classes dans le système capitaliste

Le système capitaliste oppose la bourgeoisie et le prolétariat qui ont des intérêts strictement contradictoires. Ces classes sont déterminées par l'organisation matérielle de la production : la bourgeoisie détient les moyens de production de la terre, des bâtiments et les machines. Le prolétariat détient sa force de travail qu'il vend à la bourgeoisie contre un salaire. La production résultant du travail appartient aux propriétaires des moyens de production ; de même que le profit qui résulte de la vente de la production. L'intérêt du prolétariat que l'on

appelle aussi classe ouvrière est d'augmenter la rémunération du travail, alors que le but de la bourgeoisie est de maximiser son profit. Ces deux intérêts sont contradictoires, ce qui a comme conséquence que les rapports de production, les rapports sociaux qui naissent à l'occasion de la production sont forcément des rapports de force, c'est-à-dire des rapports conflictuels.

Ce qui caractérise le mode de production capitaliste, c'est l'exploitation des ouvriers, qui est toujours plus grande ; c'est l'utilisation de la force de travail du prolétariat par les capitalistes pour obtenir une plus-value toujours plus grande : les ouvriers perçoivent un salaire de subsistance qui varie seulement en fonction du prix des denrées alimentaires, qui ne correspond pas à la valeur de ce qu'ils produisent. Ils créent donc une valeur plus grande. La plus-value extirpée par les capitalistes renvoie à la notion d'exploitation.

Dans le système capitaliste, l'objectif des propriétaires des moyens de production est de réaliser des profits. Or, selon Marx, ces profits découlent directement de l'exploitation de la main d'œuvre des prolétaires. En effet, ceux-ci, par leur travail, créent deux valeurs : une valeur d'usage, correspondant à la richesse créée, et une valeur d'échange, mesurée par le salaire perçu en échange du travail réalisé. Comme le montre le schéma suivant, ces deux valeurs diffèrent d'un montant que Marx appelle la « plus-value » à ne pas confondre avec la somme perçue par des actionnaires en revendant leurs actions.

La plus-value, qui approximativement correspond au profit, est créée par la force de travail apportée par le prolétariat. Mais elle est la propriété de la bourgeoisie qui possède les moyens de production. Par conséquent, les bourgeois « extorquent » une partie du travail (surtravail) réalisé par les prolétaires à leur profit : c'est en ce sens que Marx parle d'exploitation. Sans celle-ci, les bourgeois ne réaliseraient pas de profit, et donc le capitalisme ne perdurerait pas. La plus-value est d'autant plus élevée que la valeur d'usage, c'est-à-dire le salaire, est faible. Or, le salaire est d'autant plus faible que le chômage est élevé. Par conséquent, les capitalistes vont créer une « armée industrielle de réserve », nom donné par Marx aux chômeurs pour faire pression sur les salaires des prolétaires. Le chômage est donc inhérent au capitalisme : c'est la condition à l'existence de profits. L'aliénation est la déshumanisation des salariés entraînée par les rapports de production capitalistes : dépossédé du fruit de son travail, l'ouvrier ne se reconnaît plus dans son œuvre et devient étranger à lui-même. Il renie sa nature humaine en mortifiant son corps et en ruinant son esprit.

Les contradictions du mode de production capitaliste sont perceptibles dans le capitalisme, la plus-value (approximativement le profit) est créée par la force de travail apportée par le prolétariat. Mais elle est la propriété de la bourgeoisie qui possède les moyens de production. La bourgeoisie utilise ce profit pour accroître le capital. Mais c'est là où réside la contradiction du capitalisme : en augmentant sans cesse le capital, on diminue la part relative du travail. Or c'est du travail que vient le profit. Marx parle de baisse tendancielle du taux de profit pour signifier que la bourgeoisie essaie par différents moyens d'empêcher cette baisse, et y parvient momentanément. Mais Marx pense, qu'un jour, elle n'y parviendra plus et que le système s'effondrera, puisque le profit ne pourra plus augmenter. Le prolétariat peut accélérer la survenue de cet effondrement en luttant contre la bourgeoisie pour augmenter sa rémunération.

Pour Marx, c'est donc la lutte des classes qui explique le changement social. Cela lui permet d'affirmer que « l'histoire, c'est l'histoire de la lutte des classes ». La lutte des classes, qui se traduit évidemment par des conflits, génère le changement social. Classes sociales et changement social chez Marx, les conflits sont ceux d'intérêts de classes entre ceux qui ont intérêt à ce que se perpétue une situation qui leur est profitable, et ceux qui ont intérêt à ce qu'elle change. Le conflit traduit donc une relation de domination ; il exprime la contestation d'un système de pouvoir. Ces conflits sont inéluctables et se font de manière rapide et violente (aspect « révolutionnaire »). Dans la société capitaliste, la lutte des classes est un conflit irréductible et permanent entre la bourgeoisie et le prolétariat ; il doit trouver son aboutissement dans la révolution sociale qui précipitera l'effondrement de la société capitaliste. Le changement social s'explique chez Marx par un processus endogène résultant des contradictions internes à la société. Le capitalisme porte en lui les germes de sa disparition. Le capitalisme est voué à disparaître, miné par ses contradictions internes. Ce système capitaliste est en effet marqué par une « baisse tendancielle du taux de profit ». Or, comme les profits sont nécessaires à l'existence des entreprises, leur chute récurrente entraîne l'apparition régulière de crises économiques, de plus en plus violentes et étendues dans l'espace et le temps. Ce système perdurera jusqu'à ce que les prolétaires prennent conscience de sa logique. Dès lors, ils comprendront que seule une révolution pourra faire disparaître le capitalisme et faire évoluer leur situation. Cette révolution sera marquée par une appropriation collective des moyens de production : il n'y aura alors plus de classes sociales. On passera au socialisme, à un État fort, véritable extension du peuple, qui gèrera l'ensemble du système productif. Puis, ce système laissera place au communisme. L'État

disparaîtra alors ; chacun sera libre d'œuvrer comme il le souhaite, en fonction des besoins de la communauté.

Les conflits de classe chez Marx sont donc au cœur du changement social, puisqu'ils conduisent à la révolution. L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes.

II.2-3 Les prolongements de la question de la lutte des classes sociales

Des débats existent autour de l'analyse marxiste. Cette analyse fait de la lutte des classes la source de tout changement social. Elle a été contestée sur de nombreux points. Citons quelques-uns : la baisse tendancielle du taux de profit peut être contestée à la fois statistiquement et sur le plan historique : Marx pensait que le capitalisme allait de lui-même à sa perte du fait de cette baisse, puisque le taux de profit diminue quand les capitalistes utilisent moins de travail et plus de capital pour produire. Or, non seulement le capitalisme est toujours là, mais son efficacité lui a permis de gagner la planète entière et c'est le socialisme, tel qu'il s'était construit en URSS et dans les pays satellites, qui a disparu. L'analyse marxiste est marquée par un fort évolutionnisme, c'est-à-dire qu'elle présente l'histoire comme une succession de formes sociales, le passage de l'une à l'autre étant quasi programmé, comme s'il y avait une loi de l'évolution, le communisme étant le but ultime, la fin de l'Histoire avec un grand H. On peut penser que Marx a généralisé de manière abusive ce qu'il a observé à son époque. Sans nier son rôle, on peut penser que tout le changement social ne vient pas de la lutte des classes. Autrement dit, même si l'on reconnaît une place importante à la lutte des classes, on peut soutenir l'idée qu'il existe des changements sociaux dont l'origine n'est pas dans les conflits de classe. Ainsi, le mouvement féministe des années 60-70, qui est à l'origine de réels changements sociaux, ne traduit-il pas un conflit de classes mais un conflit qui traverse les classes. Certains auteurs pensent que l'élément décisif dans la détermination de la position de classe n'est pas, ou n'est plus, la position économique.

II. 3 MATÉRIALISME ET LUTTE DES CLASSES

Cette nouvelle manière d'étudier l'histoire nous révèle que la division du travail implique la domination de groupes sociaux, ou classes sociales, sur d'autres. La somme de l'activité productive de la société ne serait pas organisée en fonction de la satisfaction égale des besoins de tous, mais le travail serait en fait divisé et organisé en fonction des intérêts d'une classe sociale dominante qui aurait le pouvoir de s'approprier la production des autres à son compte. En

d'autres mots, la division du travail suppose la propriété privée. Cette appropriation est rendue possible par la séparation de ce que Marx nomme « *l'intérêt individuel* » et « *l'intérêt collectif* »⁴⁶. Au sein d'une société régulée par la division du travail, les deux sont en opposition, mais l'intérêt collectif a ceci de particulier qu'il s'impose aux individus comme une « puissance » indépendante de leurs conditions. Il oriente la satisfaction des besoins individuels vers la satisfaction de ses intérêts propres⁴⁷. Il faut d'ailleurs garder à l'esprit que la division du travail représente l'état d'interdépendance des hommes qui les amène à s'organiser entre eux. Dès lors, pour survivre, les hommes et les femmes doivent travailler en fonction des besoins exprimés par « l'intérêt collectif », c'est-à-dire selon le mode d'organisation et de division du travail. La production amène la structure sociale à organiser les forces productives – les individus – de telle sorte que leur travail réponde aux besoins de l'intérêt collectif, c'est-à-dire que la classe sociale dominante puisse s'approprier le fruit de l'activité productive des autres individus.

Marx parle d'une « *fixation de l'activité sociale* »⁴⁸ : la structure sociale qui se met en place en fonction des besoins des dominants impose une activité productive déterminée aux individus et asservit ces derniers à cette fonction⁴⁹. Si l'activité productive est ce qui permet aux humains de se libérer des contraintes de la nature en subvenant à leurs besoins, l'appropriation de leur travail empêche précisément cette satisfaction, et ceux-ci restent dépendants des structures sociales pour survivre. Au sein de la structure capitaliste, le processus vital se vit en tant que travail salarié. En d'autres termes, le travail salarié est l'activité vitale des travailleurs ; le salaire, quant à lui, consiste en l'appropriation de la production, comme l'explique le *Travail salarié et capital*. Comme les travailleurs doivent survivre, ils sont obligés de vendre leur force de travail aux bourgeois qui l'achètent. Le travail sert à produire un objet ayant une valeur marchande. Or, cette valeur doit nécessairement dépasser celle du salaire versé au travailleur si le bourgeois désire réaliser un profit et se maintenir dans le jeu de la compétition. Autrement dit, le travailleur vend sa force de travail comme une marchandise que l'on achète selon les lois de l'offre et de la demande, et le salaire représente le prix à partir duquel le bourgeois achète le travail de l'ouvrier : « *Le profit monte dans la mesure où le salaire baisse, il baisse dans la mesure où le salaire monte* »⁵⁰. Survivant de peine et de misère, les ouvriers se retrouvent « aliénés », c'est-à-dire que

⁴⁶ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 22.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ Marx, K., *Travail salarié et capital*, p. 34.

les fruits du travail salarié leur sont retirés et qu'ils dépendent du salaire, ou de la structure sociale de production, pour survivre. C'est ainsi que, sur la base de la division sociale du travail, se crée un antagonisme entre bourgeois et travailleurs, où les seconds deviennent aliénés par la puissance matérielle et les intérêts des premiers, qui structure l'entièreté de la division sociale du travail : « *La voilà, cette fameuse communauté d'intérêts du travailleur et du capitaliste*⁵¹ », écrit Marx.

La question se pose : comment un tel système peut-il être toléré ? Si Marx critique l'idéalisme des Jeunes hégéliens, son argument ne consiste pas seulement à remplacer une conception idéaliste de l'histoire par une conception matérialiste et à s'en tenir à l'histoire des formes d'organisation du travail. En proposant ce changement de paradigme, Marx est à même de dénoncer que les Jeunes hégéliens, même s'ils se prétendent radicaux et révolutionnaires avec leurs théories, ne sont en fait que les plus bornés des conservateurs⁵². En effet, le matérialisme historique permet à Marx d'affirmer que la conscience résulte de l'activité productive. C'est parce que je dois m'organiser avec les autres pour satisfaire mes besoins que je deviens conscient de moi-même : « *Là où existe un rapport, il existe pour moi [...] la conscience est donc d'emblée un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes*⁵³ ». Le meilleur exemple de cette thèse est la conception pragmatique du langage proposée par Marx : le langage serait la manifestation concrète de la conscience, il n'apparaîtrait dans l'histoire qu'au moment de « *la nécessité du commerce avec d'autres hommes*⁵⁴ », il n'évoluerait qu'en fonction de la complexité de l'organisation sociale. Les implications de cette découverte sont immenses : suivant sa conception matérialiste de l'évolution de l'histoire et des sociétés humaines, *L'Idéologie allemande* a pour thèse que les idées proviennent des pratiques sociales, qu'elles en sont en quelque sorte le reflet⁵⁵.

Comme les rapports sociaux sont déterminés par les conditions des membres de chaque classe, les idées que nous avons et les réflexions que nous nous faisons de notre monde et de notre condition sont aussi socialement déterminées par notre condition⁵⁶. Si je suis un ouvrier et

⁵¹*Ibid.*, p. 30.

⁵² Marx, K. et Engels, F., *L'Idéologie allemande*, p. 12

⁵³ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵*Ibid.*, p. 17.

⁵⁶ 4 Selon Étienne Balibar, on peut parler d'une véritable « ontologie de la relation », à savoir que l'être de l'homme n'est pas une essence que chacun possède, mais plutôt que l'homme est individuellement déterminé par ses relations

que j’effectue le même travail débilisant chaque jour, mon intellect s’atrophiera et je serai de moins en moins en mesure de comprendre mon environnement. À l’inverse, un bourgeois, riche, éduqué et disposant du temps libre, pensera nécessairement à partir et en fonction de sa propre condition. Alors sa pensée en sera le reflet. Ce que l’ouvrier ou le bourgeois pense sera représentatif de ce qu’il fait, et ses pensées reflèteront nécessairement l’antagonisme qui caractérise la société capitaliste.

Les Jeunes hégéliens ne sont pas en reste. Alors que ces derniers croient penser « purement », pour Marx, les Jeunes hégéliens ne pensent qu’en fonction de leur propre place dans la division du travail. Leur conception de l’histoire a pour effet de masquer la nécessité d’étudier l’évolution historique des rapports sociaux en rapportant ceux-ci à des abstractions figées. En effet, quand les Jeunes hégéliens parlent de l’homme « idéal », de « l’essence » de l’homme, ils ont en tête l’homme bourgeois allemand, éduqué, riche, libéré de la nécessité de travailler pour survivre, et présentent cette figure comme une figure universelle déjà accomplie :

Les individus qui ne sont plus subordonnés à la division du travail, les philosophes se les sont représentés, comme idéal, sous le terme d’“homme”, et ils ont compris tout le processus [de l’évolution de l’histoire] comme étant le développement de l’“homme”; si bien qu’à chaque stade de l’histoire passée, on a substitué “l’homme” aux individus existants et on l’a présenté comme la force motrice de l’histoire⁵⁷.

sociales. Qui je suis dépend en définitive de ma socialisation, qui elle est historiquement déterminée par les contradictions sociales causées par la division du travail. Voir Balibar, E. (2014), *La philosophie de Marx*.

⁵⁷ Marx, K. et Engels, F., *L’Idéologie allemande*, p. 49.

CHAPITRE III

L'ALIENATION DANS LE CAPITALISME

Dans ce chapitre, il est question de comprendre le concept d'aliénation dans la pensée de Marx. Pour mieux comprendre l'origine de ce concept, nous verrons d'abord comment certains auteurs ont traité la question de l'aliénation. Nous aborderons Rousseau dans un premier temps et la tradition hégélienne avec Hegel et Feuerbach par la suite. A partir d'une étude des textes philosophiques de Marx, nous dégagerons la signification de ce concept central en lien avec l'anthropologie qui lui est associée. Nous verrons que Marx fonde sa pensée sur deux présupposés ontologiques qui guident l'ensemble de son discours sur l'aliénation dans le capitalisme. En examinant la révolution de la pensée marxienne, nous constaterons que le développement d'un des deux présupposés amène Marx à changer à la fois son anthropologie et sa conception de l'aliénation. Nous verrons que Marx, considérant d'abord l'homme comme un être rationnel, en vient par la suite à le considérer comme un être travaillant. L'aliénation quant à elle, résidant d'abord dans l'Etat, se fonde ensuite dans la vie active de l'être humain.

III. 1 LE CONCEPT D'ALIENATION AVANT MARX

Pour mieux comprendre l'origine du concept, nous verrons d'abord comment certains auteurs ont traité la question de l'aliénation en abordant Rousseau dans un premier temps et la tradition hégélienne avec Hegel et Feuerbach par la suite. Puis, à partir d'une étude des textes philosophiques de Marx, nous dégagerons la signification de ce concept central.

III. 1-1 L'aliénation chez JEAN -JACQUES ROUSSEAU

Avec *Le Contrat social*⁵⁸ de Rousseau apparaît vraiment l'utilisation du terme d'« aliénation » en philosophie. Nous avons déjà mentionné que la modernité faisait apparaître une nouvelle réflexion politique, car elle accorde une grande importance à l'individu dans le politique. Cela se voit chez Etienne de La Béotie lorsque celui-ci pose la liberté originelle de l'individu qui n'est soumis à aucun maître. Nous pourrions cependant affirmer, sans nier la

⁵⁸ Nous pensons que ce qui a empêché La Boétie d'avoir une réflexion plus globale sur la difficulté d'expliquer le domaine politique en ayant une vision de l'individu comme naturellement libre est sa conception sur la sociabilité naturelle et bienveillante des hommes. Rousseau n'a pas, comme nous le verrons immédiatement, cette conception et c'est pourquoi sa réflexion se porte à un niveau plus général : la possibilité même de la société.

pertinence du discours de la servitude volontaire, que la question qu'il tente de résoudre est somme toute bornée. Le questionnement se limite en effet au niveau de l'explication d'une situation bien précise : l'époque de l'auteur que celui-ci perçoit comme contre-naturelle.

Avec la nature libre de l'homme chez Rousseau, par contre, le questionnement s'étend à un niveau bien plus général que sur le politique. Le contrat social met à jour de façon explicite la conséquence de la conception de la liberté originaire de l'être humain : c'est la question de la légitimité de la société qui est soulevée par Rousseau. Il faut dire que ce dernier ne partage pas la conception de La Béotie sur la fraternité immédiate des hommes produite par une nature qui ne voulait pas tant nous rendre unis. Cela nous est montré dans le *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*. Rousseau y décrit un homme à l'état de nature qui est, certes, libre, mais dont la liberté se déploie naturellement de façon asociale. Dès lors, la liberté propre de l'individu n'est pas associée à une sociabilité qui soit immédiatement fraternelle chez Rousseau, comme cela se trouve chez La Béotie. Dans cette conception de l'être humain comme fondamentalement libre et autonome, le problème de la philosophie politique devient le suivant : il faut rendre compte de la société. Car celle-ci contredit nécessairement l'état naturel de l'homme. Premièrement, elle nie son autonomie :

Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois la qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef ; c'est si l'on veut une agrégation, mais non pas une association ; il n'y a là ni bien public ni corps politique. Cet homme, eut-il asservi la moitié du monde, n'est toujours qu'un particulier ; son intérêt, séparé de celui des autres, n'est toujours qu'un intérêt privé⁵⁹.

Aussi voit-on la distinction chez Rousseau entre une multitude d'êtres assujettis et un peuple. Si l'idée d'intérêt commun est déficiente dans le premier cas, elle est au contraire inhérente au peuple et contredit alors l'état originel de l'être humain, puisque Rousseau associe la nature et l'homme. L'individu faisant partie d'un peuple autonome, il n'a pas que des intérêts personnels comme c'est le cas dans l'état de nature, mais possède un intérêt qu'il partage avec d'autres. En second lieu, il est clair que, pour Rousseau, la société implique une forme de gouvernement, un législateur. Or, qui dit gouvernement et loi, dit contrainte imposée par une autorité sur l'individu. Nous remarquons donc qu'il y a cette idée chez Rousseau : l'état de société contredit à la fois l'autonomie naturelle de l'individu, en ce sens que l'individu est maintenant lié

⁵⁹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris. Garnier Flammarion, 1966. p.49.

à d'autres par un intérêt commun et sa liberté civile, dans la mesure où il doit agir selon des lois faites par un gouvernement.

Nous avons mentionné qu'une pensée de l'aliénation faisait immédiatement référence à une prescription, la conformité à la nature humaine devient une préoccupation pour celui qui conçoit son aliénation. Ce souci normatif se retrouve chez Rousseau sous la forme du droit naturel. L'être humain entendu comme l'individu monadique a des droits associés à sa nature libre quand chacun pourrait s'aliéner lui-même ; il ne peut aliéner ses enfants; ils naissent hommes et libres; leur liberté leur appartient, nul n'a droit d'en disposer qu'eux⁶⁰.

Dans cette optique, renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité. Cette conception du droit naturel, qui soutient le droit à la liberté, est quant à elle justifiée par Dieu. Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source. Dieu est donc l'origine de ce droit naturel, car il est la source de toute justice. Mais, nonobstant cette justification du droit naturel, il faut comprendre que la conformité à la nature de l'homme ou à l'homme à l'état de nature, ce qui revient au même chez Rousseau, est un état dans lequel l'homme est immédiatement libre et possède un droit sacré à cette liberté qui définit son humanité même.

L'aliénation, c'est le renoncement à cet état naturel de l'homme. C'est en effet ce qui est impliqué par la conception générale qu'a Rousseau de l'aliénation. Selon ce dernier, « aliéner, c'est donner ou vendre. Certes, cette définition peut s'appliquer à de nombreux objets, car on peut donner ou vendre tout ce qu'on possède (terre, maison, biens de toutes sortes). En ce qui concerne l'aliénation de l'homme, il est clair selon Rousseau qu'elle va de pair avec le renoncement à son état originel où il est libre et autonome. Nous pouvons même le comprendre, lorsque Rousseau affirme que nul ne peut aliéner ses enfants. Leur liberté leur appartient. L'aliénation et la perte de la liberté sont considérées comme des synonymes. Ainsi, on peut dire que le concept d'aliénation est chez Rousseau, comme chez La Béotie, la contradiction d'un principe fondamental et originel de l'homme : sa liberté.

Si l'aliénation n'est pas légitime en raison du droit naturel de l'homme à son autonomie, deux problèmes politiques se posent : « *L'homme est ne libre, et partout il est dans les fers. [...]*

⁶⁰*Ibid.*, p.46.

*Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir résoudre cette question*⁶¹. » Dans un premier temps, il s'agit d'expliquer comment le changement s'est produit entre l'état de nature libre et l'état de société aliénée. Cette question était présente chez La Bétotie, alors que celui-ci expliquait que la perte de la liberté de l'homme est possible grâce à sa capacité à s'accoutumer à toute circonstance. Rousseau, quant à lui, quoiqu'il feigne l'ignorance sur ce sujet, explique néanmoins comment l'homme a subi une évolution le menant à l'inégalité et à la perte de la liberté dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. C'est avec la conscience qui permet de comparer les choses qu'apparaît l'amour-propre consistant à concevoir son bien-être comme une comparaison avantageuse de soi par rapport à autrui. Cet amour-propre va donc de pair avec la volonté d'être meilleur que les autres et de les dominer. Si Rousseau, dans son discours, ne parle pas à proprement parler « d'aliénation », l'idée y est toutefois bien présente.

Tous les éléments caractérisant une pensée de l'aliénation dont nous avons parlé en introduction s'y trouvent : il s'agit d'une approche concevant un processus historique de l'homme qui en vient à ne plus être conforme à sa nature, cette nature humaine étant par ailleurs égalitaire et devant absolument être maintenue. Si Rousseau ne parle pas d'aliénation, c'est parce que sa définition du mot implique un acte conscient de l'homme, ce qui n'est pas le cas, comme nous le verrons avec Hegel, dans la définition allemande du mot. « L'aliénation » dont parle Rousseau dans son discours est bien le produit de l'homme lui-même et de son évolution, mais ce n'est pas un « don » ou une « vente » consciente faite par un individu. C'est plutôt un glissement inconscient qui se produit sur plusieurs générations d'individus.

Ce n'est qu'en abordant le second problème politique que Rousseau parle d'aliénation. Ce problème s'énonce comme suit : puisqu'un régime politique suppose de manière nécessaire une obéissance à une autorité et un bien commun, l'existence même d'un système politique légitime, c'est-à-dire qui ne nie pas le droit de l'individu d'agir librement, est-elle possible ? Rousseau va plus loin que ne le faisait La Bétotie en ne s'interrogeant pas seulement sur la possibilité du régime qui lui est contemporain, mais en questionnant la possibilité même d'un système politique où l'homme ne serait pas aliéné. Rendre la société et la liberté compatibles est le projet du *Contrat social*, tel qu'il est énoncé dès la première phrase de l'œuvre. Et c'est dans un seul type

⁶¹ *Ibid.*, p.41.

d'aliénation, l'aliénation à proprement parler, telle que l'entend Rousseau, qu'il voit la solution à tout type de servitude : le contrat social.

Ainsi, par un renoncement à sa nature originelle, il se produit un gain : « *ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède.*⁶² » Nous voyons que le contrat social consiste en une aliénation totale, c'est-à-dire que l'individu entrant en société cède entièrement sa volonté naturelle à la volonté générale. L'association n'est rendue légitime que par cette totale aliénation qui touche tous les contractants. Mais si, comme nous l'avons vu, Rousseau donne un sens négatif au concept d'aliénation, celle-ci se trouve être la seule légitime, parce qu'elle est la conséquence d'un accord, c'est-à-dire qu'elle résulte du consentement libre de l'individu contractant. Certes, l'individu renonce à sa liberté originelle, mais c'est justement cette liberté originelle qui se nie elle-même de façon volontaire. Par ailleurs, cette aliénation n'est une aliénation envers personne en particulier, mais seulement envers l'intérêt général qui se crée avec l'avènement du contrat social. Ainsi, il ne s'agit pas d'une domination de sa volonté par celle d'un autre (car dans cette aliénation, nul n'est esclave d'autrui), mais de la domination de la volonté naturelle menée par les instincts au profit d'une volonté qui est la volonté générale et qui conséquemment sert ses propres intérêts.

III.1- 2 L'aliénation chez Hegel ou l'aliénation de l'esprit absolu

Chez Hegel, dessaisissement et aliénation désignent respectivement le devenir autre qui accompagne toute objectivation et le devenir étranger à soi dans une altérité irréductible. Marx ne conserve pas ces nuances, comme on le voit aux définitions qu'il donne de ces termes. L'aliénation, est la pratique du dessaisissement. En tant qu'il est imbu de préjugés religieux, l'homme ne sait objectiver son être qu'en en faisant un être étranger. Le thème hégélien du dessaisissement comme moment nécessaire de la réalisation et de la conquête de soi est néanmoins conservé.

L'usage hégélien de la notion d'aliénation se fait en deux temps. D'abord, dans la dialectique de la domination et de la servitude dans laquelle se pose la problématique de la conscience malheureuse. Enfin, dans le chapitre « L'esprit devenu étranger à soi-même » de *La phénoménologie de l'Esprit*. A plusieurs reprises, Karl Marx affirme que cet ouvrage renferme

⁶²*Idem.*

tout le secret de la philosophie hégélienne. Le caractère central de cette œuvre aux yeux du Karl Marx de 1844 vient de ce que, selon lui, il contient l'essentiel de la pensée hégélienne de la conscience et de la conscience de soi, de la raison, de l'histoire, de la religion et de la philosophie elle-même.

Les deux approches traversent ce texte. Pour les besoins de l'analyse, la deuxième approche nous intéresse beaucoup plus car le phénomène d'aliénation reflète bien notre préoccupation : la question du sujet, de l'Esprit et du rapport avec lui-même. Il est bien connu que l'idée d'aliénation est une idée centrale de la philosophie de Hegel et qu'elle sous-tend notamment toute *La phénoménologie de l'Esprit*. Ce texte propose une conception de l'essence de l'homme qui déterminera les grandes lignes de l'aliénation chez Hegel. Disons mieux, une certaine anthropologie constitue le point de départ de cette théorie d'aliénation chez Hegel. Pour lui, l'essence de l'homme est la conscience de soi. Une certaine intériorité fait la force de l'être humain en se repliant sur lui-même. Pour Hegel, la conscience, en sortant d'elle-même, crée l'aliénation. Dans une telle perspective, toute activité d'extériorité est considérée comme une anomalie, une aliénation mais aussi comme une nécessité : « grâce à son aliénation, la conscience de soi effective passe dans le monde effectif »⁶³. L'individu, qui a toujours besoin de s'exprimer, ne peut pas se passer de cette étape.

Il y a donc deux expressions de l'individu : l'une en son corps même, en tant que ce corps est pour autrui, l'autre en son destin, en ses œuvres dans le monde. Pour Hegel, la première est la propre expression de l'intérieur. La deuxième, qui nous intéresse davantage, concerne par exemple le travail. Et Hegel n'hésite pas à montrer comment ces activités d'extériorisation ne font que créer l'aliénation : « Langage et travail sont des extériorisations dans lesquelles l'individu ne se conserve plus et ne se possède plus en lui-même ; mais il laisse aller l'intérieur tout à fait en dehors de soi, et l'abandonne à la merci de quelque chose d'Autre »⁶⁴. Hegel continue plus loin déclarant ceci : « Comme extériorités, ces éléments se rapportent d'une façon indifférente l'un à l'autre, et n'ont pas l'un pour l'autre la nécessité qui doit se trouver dans le rapport d'un extérieur et d'un intérieur. »⁶⁵

⁶³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La Phénoménologie de l'Esprit*, t. 2, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1941, p. 51.

⁶⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La Phénoménologie de l'Esprit*, p. 259.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 261.

Considérant ces rapports de dépossession du sujet avec l'extériorité, le vrai homme est celui qui reste accroché à son intériorité. L'homme est vu dans ce cas comme un esprit absolu se projetant dans une profonde subjectivité. Se voulant être sujet, il se sépare de toute objectivité. Alors, toute relation dans l'extériorité se passe comme aliénation pour Hegel. On peut remarquer que toute l'intelligibilité de l'aliénation hégélienne est à chercher dans ce rapport complexe entre l'intériorité et l'extériorité.

Chez Hegel, l'aliénation est le moment où l'idée devient autre qu'elle-même. Hegel analyse l'aliénation en la situant dans le mouvement par lequel la conscience de soi cherche à atteindre la réalisation idéale d'elle-même. Dès lors, la socialisation de l'homme et l'extériorisation du soi doivent être présentées comme de pures aliénations. Le travail est, selon Hegel, une production d'objets dans laquelle nous nous transformons en chose. Le travail comme objectivation du moi, comme transformation du moi en chose ou en objet, est une négation du moi en tant que moi. Ce sont des phénomènes d'objectivation qui sont considérés, pour Hegel, comme aliénation. Le travail est aliénant dans ce cas, car il est par nature extériorisation d'une capacité humaine. Cela fait que l'homme perd quelque chose qui lui appartenait auparavant. D'autant plus que le seul travail que considère Hegel est le travail abstrait de l'esprit. Pour lui, l'aliénation est un stade normal chez le sujet absolu qu'il appelle Esprit : le sujet doit momentanément sortir de soi pour y retourner plus tard dans le cadre de son affirmation comme être humain. Donc, Hegel ne critique pas l'aliénation prise comme objectivité. Il a plutôt analysé l'aliénation de façon positive, c'est-à-dire qu'il n'était pas critique envers un tel état. C'est pourquoi la critique post-hégélienne initiée spécifiquement par Feuerbach et Marx va concentrer son attention sur les aliénations négatives, celles dans lesquelles l'homme se perd ou se trouve perdu.

III. 1-3 Feuerbach et la question de l'aliénation

A la suite de Hegel, Feuerbach a dressé un portrait de l'aliénation dans son œuvre principale : *L'essence du christianisme*. Ce texte, qui n'est pas la critique du christianisme, mais de toute religion, veut montrer en quoi la religion est une aliénation de l'homme. Nous verrons qu'elle est d'abord et avant tout une aliénation de la conscience de soi de l'homme. Nous aborderons ensuite le lien qu'entretient cette aliénation théorique avec une aliénation pratique. Dans *L'essence du christianisme*, Feuerbach s'efforce de montrer que l'essence de Dieu n'est pas autre chose que l'essence de l'homme. C'est en effet ce qu'il affirme en ces mots : « *Tout ce qui, d'une manière*

générale, existe, fut objet de vénération religieuse ; dans l'essence et la conscience de la religion, il n'y a rien d'autre que ce qu'il y a dans l'essence de l'homme et dans sa conscience du monde et de lui-même. »⁶⁶ Tout objet de culte est plus lié à une vénération qu'à l'homme lui-même ou à son environnement. Quant au principal objet de culte, Dieu, il correspond à la conscience qu'a l'homme de lui-même, ce qui revient à dire que pour Feuerbach, « *à partir de son Dieu tu connais l'homme, et inversement à partir de l'homme son Dieu : les deux ne font qu'un.*⁶⁷ » Dieu et la conscience de l'homme qui le produit ne sont en effet qu'une seule et même chose. S'il y a eu plusieurs dieux, c'est donc qu'il y a plusieurs types de développement de la conscience de l'homme, c'est-à-dire plusieurs cultures. Chaque culture valorise certaines caractéristiques humaines et en dénigre d'autres. C'est pourquoi les dieux possèdent les caractéristiques valorisées et sont dépourvus de celles dénigrées par la culture qui les vénère. Feuerbach illustre cela par l'exemple de la société grecque.

Dieu est le concept de la majesté, de la dignité suprême, le sentiment religieux est le sentiment suprême de la bienséance. Ce n'est qu'à une époque plus avancée que les artistes cultivés de la Grèce incarnèrent dans les statues des dieux les concepts de dignité, de grandeur d'âme, de repos et de sérénité immobile. Mais pourquoi ces qualités étaient-elles pour eux des attributs, des prédicats de Dieu ? Parce que pour eux ils avaient par eux-mêmes valeur de divinités. Pourquoi excluaient-ils tout sentiment de bassesse ou d'inimitié ? Précisément parce qu'ils le reconnaissaient comme malséants, indignes, inhumains, partant non-divins.⁶⁸

Mais si les dieux d'une société ne sont que le reflet de la conscience des hommes qui croient en eux, cela ne signifie pas que les hommes religieux soient conscients de cela. Au contraire, « *c'est la carence de cette conscience qui précisément fonde l'essence particulière de la religion*⁶⁹. » Pour Feuerbach, la religion consiste donc en une scission de l'homme d'avec lui-même. L'homme ne reconnaît pas que le Dieu qu'il pose au-dessus, indépendant et en dehors de ce monde n'est autre que lui-même. On peut donner parler certainement ici d'aliénation. C'est pourquoi Feuerbach dira que « *la religion [...] est la relation de l'homme à lui-même, ou plus exactement à son essence, mais à son essence comme à un autre être.*⁷⁰ »

⁶⁶ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, Paris, Librairie François Maspero, 1968, p. 140.

⁶⁷*Ibid.*, p.130.

⁶⁸*Ibid.*, p.138.

⁶⁹*Idem.*

⁷⁰*Ibid.*, p.131.

L'aliénation religieuse qui est d'abord une erreur au niveau de la conscience de soi produit donc une aliénation pratique selon Feuerbach. L'homme, en raison de l'être qu'il a imaginé et qu'il aime, Dieu agit de telle sorte que l'humanité ne soit plus ce qu'il y a d'essentiel pour lui. En faisant cette critique de la religion, Feuerbach souhaite ramener l'amour de Dieu à sa vérité : l'amour du genre. L'homme religieux ne peut que trouver son salut dans la communauté humaine en abandonnant cette croyance en Dieu ; il ne vivra que dans le but du genre, ce qui sera une réconciliation avec son essence, non pas dans une vie post mortem illusoire, mais dans la vie actuelle réelle. Puisque la religion est d'abord une erreur de la pensée, on ne peut y mettre fin qu'en démasquant l'erreur : « *Dans le rapport de la raison consciente d'elle-même à la religion, il s'agit seulement de la destruction d'une illusion - illusion qui est bien loin d'être indifférente. Exerce un effet fondamentalement corrupteur sur l'humanité* »⁷¹. Il est clair que Feuerbach croit participer à la fin de cette illusion de la conscience en écrivant *L'Essence du christianisme* et en montrant que l'essence de Dieu n'est que l'essence humaine. Cependant, il voit dans l'histoire un mouvement se dirigeant nécessairement vers la fin de cette illusion. L'histoire montre en effet, selon lui, que l'homme se rend compte peu à peu qu'il appelait divine une chose humaine.

*L'homme déplace d'abord à l'extérieur de soi sa propre essence avant de la trouver en lui. [...] C'est pourquoi le progrès historique dans les religions consiste en ceci : ce qui dans la religion plus ancienne valait comme objectif, est reconnu comme subjectif, c'est-à-dire ce qui était contemple et adore comme Dieu, est à présent reconnu comme humain*⁷²

La religion est donc la première conscience que l'homme a de soi et tend progressivement à sa disparition. En ce sens, même si Feuerbach refuse l'aliénation comme moment nécessaire du développement humain, il retient tout de même de Hegel l'idée que l'histoire a été un mouvement dialectique par lequel l'homme s'est d'abord aliéné en projetant son essence pour ensuite se la réapproprier peu à peu et mettre ainsi fin à l'aliénation.

III. 2 L'ALIENATION CHEZ KARL MARX.

Marx récupère et dépasse l'aliénation fondamentale que Hegel situait dans le domaine politico-religieux. Il la situe désormais au niveau économique et, notamment, au niveau de la relation capital/travail. Il y a, selon Marx, absorption d'une force vitale, le travail, par le capital,

⁷¹*Ibid.*, p.430.

⁷²*Idem.*

qui est un appareil de choses. Et l'efficacité de cette relation est liée à un ensemble de relations sociales chosifiées. Cette aliénation se repère aussi au niveau de la structure du travail, au niveau des retombées de cette structure dans l'organisation sociale, et enfin, au niveau de la production idéologique liée aux antagonismes de classes.

III.2-1 Le mode de production capitaliste comme source d'aliénation.

Pour Marx, le mode de production capitaliste est source d'aliénation. Dans les Manuscrits de 1844, Marx revient sur le problème de l'aliénation et développe une critique matérialiste de l'aliénation économique en passant de l'aliénation hégélienne du croyant et du citoyen à l'aliénation du travailleur, de l'ouvrier. Pour Marx, l'ouvrier est aliéné dans le produit même de son travail, du fait de sa dépossession des fruits de ce travail par le propriétaire du capital qui se les approprie. « *L'appropriation de l'objet se révèle à tel point être une aliénation que, plus l'ouvrier produit d'objets, moins il peut posséder et plus il tombe sous la domination de son produit, le capital.*⁷³ »

De plus, l'ouvrier se trouve aliéné dans l'acte même de la production. Si, originairement, l'activité du travail exprime la maîtrise de l'homme sur l'objet, sur la matière, et par là, est autoréalisation du sujet humain, dans la structure de la production capitaliste, ce n'est plus le cas : le travail est totalement dépersonnalisé, il n'est pas libre, il ne procède pas de la créativité du travailleur ; il est soumis au rythme que lui imposent de l'extérieur les machines et les impératifs de la production capitaliste ; de même, ce travail dérive de l'initiative capitaliste et non du producteur immédiat. La division sociale du travail est ainsi entièrement commandée par les lois de la production capitaliste des marchandises : « *En vertu de ces lois, note Herbert Marcuse, le produit du travail, la marchandise paraît déterminer la nature et les fins de toute activité humaine*⁷⁴. »

Trois choses découlent donc de cette vision du travail aliéné. La première, le dessaisissement du travailleur du produit de son travail, les richesses produites par ce travail devenant un monde étranger ; la seconde, cette aliénation se trouve dans l'acte même de la production, qui n'est plus manifestation de l'essence humaine du travailleur, mais plutôt renoncement à cette essence ; la troisième, c'est l'opposition de l'homme à l'homme, de l'homme aux hommes, et la création d'une logique de l'antagonisme. L'aliénation socio-

⁷³Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Editions Sociales. 1968, p. 57.

⁷⁴*Raison et révolution*. p. 318.

économique, qui est donc la base, secrète une idéologie qui vise la légitimation de l'état de fait, à savoir l'illusoire liberté du prolétaire, le faux droit du travailleur libre dans cette structure de domination et d'exploitation, une structure qui se trouve théoriquement justifiée, notamment par exemple dans l'idéologie religieuse.⁷⁵ Dans ce système qui secrète ainsi sa propre légitimation, les idéologues interprètes et les victimes ou les bourreaux, sont aliénés. Ces idéologues - interprètes doivent, comme le note François Perroux, briser les conceptualisations normatives ou en termes marcusiens, étouffer la pensée négative et critique. F. Perroux développe cette idée les interprétations aliénées sont donc complices des aliénations économiques et sociales. Elles couvrent la réalité de la valeur des apparences du prix, la réalité de l'antagonisme et de l'exploitation des apparences d'une division du travail à résultats harmoniques. Toutes ces apparences (travail libre, progrès économique),

*fondues en un corps de doctrines, perpétuent les illusions des partenaires concrets : répandues par les représentants officiels de la science, de la philosophie et de l'enseignement, elles diffusent l'instruction et l'éducation « conformes », - conformes au rapport existant des forces et au fonctionnement des quasi-mécanismes économiques qui font oublier les conflits concrets des projets existentiels.*⁷⁶

Désormais, le rapport établi entre la conscience et l'existence sociale est un rapport faux, de même qu'est fautive la relation entre l'objet que le travail produit (objet devenu étranger) et son producteur. Dans les conditions économiques existantes, la réalisation du travail apparaît comme la négation même de l'ouvrier, une négation qui est, au sens strict, une double aliénation.⁷⁷ De plus, l'aliénation du travailleur par rapport à sa propre « essence » constitue, dans le cadre de la facticité historique du capitalisme, « une inversion et un déguisement complets ». Pour nous comme pour H. Marcuse :

Le travail n'est pas « libre activité », universelle et libre réalisation de l'homme par lui-même, mais asservissement et perte de réalité [...] Du même coup, l'existence de l'homme ne devient pas, dans le travail aliéné, un « moyen » de réaliser son essence.

⁷⁵ Conçue comme compensation par l'exploité et comme justification par l'exploiteur, par la transposition fantasmagorique des antagonismes réels liés à la situation historique dans un au-delà mythique, transposition qui suspend tout combat pour la rupture du statu quo.

⁷⁶ F. Perroux, *op. cit.*, pp. 10-11.

⁷⁷ D'une part, par rapport au produit de son travail : comme le note H. Marcuse, « Plus l'ouvrier peine dans son travail, plus le monde étranger, objectif, qu'il s'oppose par sa création, devient puissant (...) plus l'ouvrier produit, (...) plus il tombe sous la domination de son propre produit : le capital ». *Raison et révolution*, pp 322-323. D'autre part, par rapport à lui-même : L'ouvrier, du fait que son travail ne lui appartient plus et devient la propriété d'un autre, est exproprié de sa propre essence. Il devient étranger à ce que Marx appelle lui-même son « être générique »

C'est au contraire l'essence de l'homme qui devient pour lui le moyen d'assurer sa simple existence [...] ⁷⁸

On pourrait donc ici parler d'aliénation ontologique, liée à l'inversion même de l'essence de l'homme.⁷⁹ Celle-ci a des retombées sociales : l'individu devient étranger par rapport à ses semblables. La société capitaliste transforme toutes les relations personnelles entre individus en rapports objectifs. Marx le démontre à travers le fétichisme de la marchandise. Ce sont les marchandises échangées qui déterminent désormais les relations entre les hommes, et c'est la valeur d'échange de ces marchandises qui détermine le statut social des individus, leur niveau de vie, le pouvoir qu'ils ont ; en un mot, leur statut ontologique même les qualités les plus humaines dépendent de l'argent, ce substitut universel de la marchandise.

Il y a eu plusieurs conséquences de cette réification : tout d'abord, les rapports sociaux entre hommes peuvent être présentés comme une totalité close de rapports objectifs, naturels, ce qui masque fondamentalement leur origine, la structure du mode et des rapports de production, ainsi que les mécanismes de leur reproduction. Les conditions socioéconomiques existantes sont donc la négation même de l'humanité, puisque le mode de production pervertit l'ensemble des facultés de l'homme, et que l'accumulation des biens et du capital va de pair avec la paupérisation constante du prolétariat ; puisqu'enfin le développement technologique mène, du fait de la rationalité technologique, à la domination technique de l'homme. De même, les intérêts de la classe dominante sont présentés « naturellement » comme l'intérêt commun : c'est la prétention de la classe dirigeante à l'universalité de ses idées, et cette prétention se constitue en un mécanisme de domination de classe. Pour Marcuse, les groupes dirigeants sont contraints de dissimuler le caractère privé de leurs intérêts sous le masque de la

dignité de l'universel » [...] « Chaque classe nouvelle qui prend la place de celle qui dirigeait avant elle est obligée, ne fût-ce que pour parvenir à son but, de représenter son intérêt comme l'intérêt commun de tous les membres de la société [...] elle est

⁷⁸ Herbert Marcuse, *Philosophie et révolution*, pp. 83-84.

⁷⁹Que signifie « essence » pour Marx ? C'est dans les Manuscrits que Marx donne une détermination ontologique de l'homme. Voir notamment p. 61 à 64, 135 à 140. Pour Marx, l'homme est un être générique caractérisé par la liberté, la réalisation de soi, l'engendrement de soi. Cet être générique est universel, et c'est sa liberté qui lui donne son caractère d'universalité. Mais son essence est aussi historicité : ce n'est pas une essence humaine abstraite qui perdure identique à elle-même à travers l'histoire concrète. C'est ce qui rend compréhensible son aliénation dans le processus de production capitaliste, où le travail n'est plus autoréalisation libre. D'où la nécessaire abolition de ce mode de production pour la récupération de sa propre essence par l'homme.

*amenée à donner à ses idées la forme de l'universalité et de les présenter comme étant les seules vraies raisonnables, les seules valables d'une manière universelle.*⁸⁰

III.2-2 La conception marxiste du travail aliéné

Pour Karl Marx, le travail est l'essence de l'homme. Ce qui explique que l'homme se réalise par le travail. Ce dernier est le rapport de l'homme avec la nature pour satisfaire des besoins, tels que se nourrir, se soigner, se vêtir, etc. Le travail doit aussi engendrer des moyens permettant de satisfaire d'autres besoins. Donc, le travail doit se faire objet pour qu'il soit travail. Selon Franck Fischbach dans *La privation de monde*, le travail objectivé est du « *travail accumulé, aggloméré, déposé dans une chose, bref c'est du travail déposé et présent dans l'espace* »⁸¹. Le fait que l'homme comme être objectif et naturel se trouve dans un rapport nécessaire à l'extériorité n'est pas aliénant : c'est plutôt le fait de se couper d'un tel rapport vital à la nature, selon Karl Marx, qui est l'aliénation. On peut toujours voir dans l'objectivation du travail un passage de l'actif au passif, ce qui ne peut pas contrarier son essence. Elle est plutôt intrinsèque à cette activité productive. Ceci étant dit, il n'y a rien d'anormal dans le processus d'objectivation du travail. De ce fait, pour Karl Marx, l'objectivation n'est pas l'aliénation comme prétend Hegel dans son livre intitulé *La phénoménologie de l'Esprit*. Karl Marx soutient que l'objectivation du travail est inévitable et nécessaire, même positive pour l'homme. Mais Karl Marx reconnaît qu'il peut y avoir une objectivation du travail où le travailleur est « sans objets », dans le sens de Franck Fischbach. Ce travailleur peut même devenir objet d'un autre sujet qu'est le capital. On entre rapidement dans un rapport travail/capital qui enlève de la qualité au travail. Le travail ne fait maintenant que créer de la richesse. Il se réfère à la marchandise comme valeur. Il n'est plus la puissance actuelle et active d'un individu naturel travaillant. D'où le concept de « travail aliéné » chez Karl Marx.

Le travail aliéné venant avec le système capitaliste casse le sens ontologique du travail : le travail n'est plus valeur d'usage mais valeur d'échange. L'idée que le travail serait la réalisation du travailleur est radicalement rejetée. Le travailleur ne se construit plus dans/par le travail. Il ne se reconnaît pas dans le travail, notamment à travers le produit, voire le travail même. Le travail dans le système capitalisme se fait au détriment du travailleur pendant qu'il produit de la richesse, ce que souligne Marx dans le passage suivant :

⁸⁰*Raison et révolution*. pp. 331-332

⁸¹ Fischbach, Franck, *La Privation de monde*, Paris, Vrin, 2011, p. 73.

*Assurément, le travail produit des miracles pour le riche, mais il produit le dénuement pour le travailleur. Il produit des palais, mais des tanières pour le travailleur. Il produit la beauté, mais le rabougrissement pour le travailleur. ...Il produit l'esprit, mais il produit la bêtise et le crétinisme pour le travailleur*⁸².

De là, on assiste à une perte de l'expression du travail qui se dessine en plusieurs mouvements. Premièrement, le travail est extérieur au travailleur. Il n'appartient pas à son être. Deuxièmement, le comportement réel du travailleur dans la production apparaît en tant que comportement théorique. Troisièmement, le non-travailleur fait contre le travailleur tout ce que le travailleur fait contre soi-même. L'individu devient travailleur dans le système capitaliste. Il n'y a pas, à proprement parler, de « *travailleurs* » avant le capitalisme. Avant le capitalisme, il y avait des individus qui travaillaient et qui étaient inséparablement liés aux moyens de travail. On va assister pendant « *l'accumulation primitive du capital* »⁸³ à une séparation des travailleurs des moyens de travail.

Ce qui va donner lieu à des salariés qui, pour exister, sont obligés de vendre leur force de travail. Ils sont maintenant contraints de travailler. Ils sont devenus des travailleurs dans le sens propre du terme. Ce qui respecte l'esprit de la définition du travailleur donné par Karl Marx dans *Grundrisse* : « *le travailleur est trouvé là comme travailleur libre, puissance de travail sans objectivité, purement subjective, face aux conditions objectives de la production en tant qu'elles sont sa non-propriété, propriété d'autrui, valeur pour soi, capital* »⁸⁴.

L'aliénation dans le travail se décline en trois temps chez Marx : séparation du travailleur avec le produit de son travail, avec le travail même et avec les conditions du travail et lui-même. Ainsi, les étapes de l'aliénation du travail sont à exposer de façon détaillée. D'abord, on trouve le rapport du travailleur au produit du travail comme à un objet étranger et ayant barre sur lui. Dans l'activité de produire qui demande d'ailleurs une énergie, le travailleur met au dehors quelque chose qui sera vraiment perdu par le travailleur. Dans un tel esprit, il a perdu une partie de son propre être. Disons, on s'est perdu dans l'objet, dans la mesure où les fruits du travail dans lesquels se trouve toute mon essence, dépassent la vigilance du travailleur : « *le travailleur se rapporte au produit de son travail comme à un objet étranger* »⁸⁵. Et « *plus le travailleur se dépense dans son travail, et d'autant plus puissant devient le monde étranger, objectif qu'il*

⁸² Marx, Karl, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p. 120.

⁸³ Voir le livre 1 du *Capital* de Karl Marx.

⁸⁴ Marx, Karl, *Grundrisse, Manuscrits de 1857-1858*, Marx, 2 volumes, trad. G. Badia et alii, Editions Sociales, 1980, p. 23.

⁸⁵ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 57.

*engendre en face de lui-même, et d'autant plus pauvre qu'il devient lui-même, d'autant plus pauvre son monde intérieure, et d'autant moins a-t-il de choses en propre »*⁸⁶. Le travailleur produit pour satisfaire certains besoins vitaux.

C'est bien l'objectivation du travail ou le travail qui s'est fait objet. Tandis que le produit de ce travail n'est pas récupéré par l'ouvrier. Le travailleur est totalement exproprié du produit de son travail, puisque le salaire ne représente pas la part du produit qui reviendrait au travailleur. Par la suite, ce produit devient une marchandise. Il perd rapidement sa valeur d'usage, c'est-à-dire pour satisfaire un besoin. Il sera échangé et évalué sans la présence du travailleur. Ainsi dit, ce produit du travail de l'ouvrier même devient non seulement extérieur, mais aussi étranger à lui. Ce que Karl Marx déclare ainsi :

*L'aliénation du travailleur dans son produit à la signification, non pas seulement que son travail devient un objet, prend une existence extérieure, mais aussi que son travail existe en dehors de lui, indépendamment de lui, étranger à lui et devient une puissance autonome relativement de lui, de sorte que la vie qu'il a prêtée à l'objet vient lui faire face de façon hostile et étrangère.*⁸⁷

Par-là, on est en présence d'une perte de la finalité du travail. Le travailleur se trouvera plus tard dans une situation de « lèche-vitrine » face à son propre produit. En d'autres termes, il sera dominé par son propre produit. De même que l'homme sera dominé par son propre produit qu'est Dieu chez Ludwig Feuerbach : « *plus l'homme met de choses en Dieu, moins il en garde en lui-même* »⁸⁸. De là vient le premier aspect de l'aliénation dans le travail chez Karl Marx. Cet aspect manifeste clairement sa dette à l'égard de la conception feuerbachienne du rapport entre le créateur et son objet créé, plus précisément entre l'homme et Dieu. Le travail ne produit pas seulement des objets, il produit aussi des moyens de travail. On va assister à la séparation du travailleur par rapport aux moyens du travail. Ces derniers étant aussi produits par et dans le travail. Du fait que le travailleur a perdu les objets produits par son travail même, il va perdre également les moyens de travail. Toutes les conditions objectives du travail lui deviennent étrangères. Les éléments permettant la production qui sont encore produits par le travail producteur échappent au contrôle de l'ouvrier. Cette double perte de l'objet du travail et des moyens du travail va aboutir à une perte totale du travail.

⁸⁶ *Ibid.* p. 118.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 118.

La deuxième étape du travail aliéné est le rapport du travailleur à l'activité de la production même. C'est le rapport du travailleur à sa propre activité comme à une activité étrangère. « *Mais l'aliénation ne se montre pas seulement dans le résultat, mais aussi dans l'acte de la production, à l'intérieure de l'activité productive* »⁸⁹, affirme Karl Marx. C'est ce que Michel Henry⁹⁰ appelle « aliénation réelle », dans la mesure où on a maintenant affaire au fait que ce travail, qui appartient désormais à un autre parce que l'ouvrier le lui a vendu, c'est l'ouvrier lui-même qui va l'accomplir. L'ouvrier ne s'affirme pas dans ce travail, mais se nie, son travail n'étant pas volontaire, mais contraint. Il ne travaille plus pour satisfaire ses besoins, mais plutôt pour produire de marchandises. « *Le travail de l'ouvrier n'est donc pas librement voulu mais contraint, c'est un travail forcé* » indique Karl Marx⁹¹ et il présente « un caractère étranger ». Ceci dit, le travail ne lui appartient pas. C'est « *une activité tournée contre lui-même et indépendante de lui* »⁹², comme le dit Karl Marx.

Le travailleur ne se reconnaît pas dans ce travail. Il y a là une forme d'aliénation du travail ou dans le travail qui s'exprime dans le concept de « travail aliéné ». Pour Karl Marx, il n'y a d'aliénation du produit qu'en tant qu'il y a aliénation du travail. Le rapport de l'ouvrier au travail engendre tous les autres rapports aliénants chez ce même ouvrier. Marx a vu l'origine de cette défiguration du travail dans l'existence de la propriété privée, et il accuse l'économie politique de traiter celle-ci comme un fait naturel. La propriété privée étant l'appropriation par le non-ouvrier de l'activité de l'ouvrier, cette appropriation par l'autre de l'ouvrier est affirmée par Karl Marx comme étant le résultat de ce que le rapport de l'ouvrier à la nature et à soi est un rapport extérieur.

Ces deux étapes du travail aliéné, qui mettent en relief le rapport d'étrangeté du travailleur à la nature, vont déterminer la dernière étape de l'aliénation dans le travail, cette fois, des hommes entre eux ou l'aliénation de soi. A ce sujet, Karl Marx déclare que « *toute aliénation de soi de l'homme à l'égard de lui-même et de la nature se manifeste dans le rapport qu'il institue entre, d'une part, lui-même et la nature, et, d'autre part, les autres hommes, les hommes distincts de lui-même* »⁹³.

⁸⁹*Ibid.*, p. 120.

⁹⁰ Michel, Henry, *Philosophie de l'économie*, tome I, Gallimard, Paris, 1976, p.

⁹¹ Marx, Karl, *Manuscrits de 1844*, p. 120.

⁹²*Ibid.*, p. 121.

⁹³*Ibid.*, p. 125-126.

En d'autres termes, le travail aliéné va donner naissance à l'aliénation de l'ouvrier à lui-même et aux autres ouvriers, comme supports de la force de travail. L'ouvrier aliéné dans le travail sera aliéné envers « tout homme », y compris le bourgeois et lui-même. Une telle situation consiste à faire de l'être générique de l'homme un être qui lui est étranger. Disons que l'aliénation de l'ouvrier quant au produit du travail, quant aux moyens de travail et surtout quant au travail lui-même, a pour corollaire l'aliénation du rapport de l'homme à l'homme. En langage marxiste, l'aliénation dans l'infrastructure économique et matérielle a déterminé l'aliénation dans les superstructures idéologico-sociales. Dans cette dernière forme d'aliénation, qu'on peut qualifier de sociale, l'homme est étranger à lui-même. L'homme ne se reconnaît plus comme homme. Chaque homme est aliéné des autres.

Les hommes sont devenus étrangers entre eux, car ils sont étrangers à l'essence humaine : ils ont perdu leur propre nature d'être des « êtres objectifs ». Tout cela montre l'urgence d'éradiquer l'aliénation dans le travail ou le travail aliéné, pour faire disparaître cette aliénation entre les hommes. L'aliénation des hommes entre eux est le fruit de la triple aliénation dans le travail manifestée par rapport au produit de son travail, de son activité vitale et de son être générique. En d'autres termes, on peut dire que l'aliénation sociale est une dérive de l'aliénation de soi.

L'une des faiblesses si ce n'est la plus grande faiblesse du concept d'aliénation est sans doute son quasi-nécessaire recours à la détermination (au moins implicite) d'une essence humaine par rapport à laquelle l'on serait aliéné⁹⁴. L'aliénation est le plus souvent conçue comme un écart entre la société concrètement réalisée et une humanité abstraite, supposée être naturelle, ainsi qu'entre le moi empirique et un supposé « vrai moi » enfui au plus profond de moi-même et ne cherchant qu'à se réaliser. Dans les quatre formes ou aspects que prend l'aliénation chez Marx, c'est la supposée aliénation de l'homme par rapport à son être générique qui est sans doute la plus problématique⁹⁵ : il est pour le moins problématique qu'une

⁹⁴Cela vaut de manière égale pour les deux grands courants qu'il est possible de distinguer dans l'histoire du concept d'aliénation, à savoir le courant qu'on pourrait appeler « hégélo-marxiste » et celui qui va de Kierkegaard à Heidegger.

⁹⁵Cf. Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Introduit, traduit et annoté par F. Fischbach, Paris, Vrin, coll. Textes et Commentaires, 2007, Premier Cahier, section « Travail aliéné et propriété privée » (pp. 116–129). Les quatre formes que prend l'aliénation dans les *Manuscrits* de 1844 sont (1) la perte de l'objet (qui est autant la perte du produit du travail que des outils et des matières premières nécessaires à la production), (2) l'aliénation interne au processus du travail salarié réduisant le travailleur à sa simple force de travail quantifiable et échangeable sur le marché, (3) l'aliénation de l'homme par rapport à son être générique et (4) l'aliénation entre les individus d'une société naissant de leur concurrence et de rapports sociaux vécus sur le mode du rapport d'un moyen à une fin.

philosophie matérialiste accepte une détermination « transcendantale » de l'être de l'homme, une sorte d'humanité réelle enfouie quelque part et opérant comme un horizon normatif idéaliste⁹⁶. Althusser n'a donc pas entièrement tort de considérer le concept d'aliénation chez Marx comme un concept encore « idéologique »⁹⁷, et selon Paul Ricœur, Marx remplace lui-même ce concept simplement descriptif par le concept explicatif de division sociale du travail⁹⁸.

III. 3 LES TYPES D'ALIENATION SELON MARX

L'idéologie allemande est certainement un tournant dans la pensée de Marx. Si le thème d'aliénation devient moins présent et ce, en raison du caractère à la fois historique et polémique des diverses parties du texte, elle demeure néanmoins en trame de fond de l'analyse, même s'il change à mesure que la conception anthropologique de Marx s'est modifiée.

III.3- 1 L'aliénation religieuse ou philosophique

Si le statut de la conscience reste problématique dans les Manuscrits parisiens, celui-ci devient clair dans *L'idéologie allemande* et dans *Les thèses sur Feuerbach* : les hommes sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et le commerce y correspondant, jusqu'à ses formations les plus étendues. « *La conscience ne peut jamais être autre chose que être conscient, et l'être des hommes est leur véritable processus vital* »⁹⁹

Déjà dans les *Manuscrits de 1844* Marx définissait l'homme comme un être d'action, mais cette action était toujours en lien avec la conscience. En 1845, la réalité humaine est l'action et en ce sens la représentation de l'action dans la conscience est toujours quelque chose de dérivé.

⁹⁶ Concernant Marx, il faut bien sûr nuancer ce point en ce que l'être générique de l'homme signifie pour Marx avant tout que l'homme est un être naturel de besoins (vitaux), trouvant les objets de sa réalisation et donc une part de son « être » à l'extérieur de lui. Dans les « Thèses sur Feuerbach », Marx définira l'essence de l'homme comme l'ensemble des rapports sociaux (cf. la sixième thèse qui dit : « Feuerbach résorbe l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas quelque chose d'abstrait qui réside dans l'individu unique. Dans sa réalité effective, c'est l'ensemble des rapports sociaux », Pierre Macherey, Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach, Traduction et commentaire, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, p. 137). Ce qui montre que Marx a, au moment où il rédige les « Thèses sur Feuerbach », entièrement désubstantialisé la problématique de l'« essence » humaine.

⁹⁷ Cf. Louis Althusser, *Pour Marx*, avant-propos d'Étienne Balibar, Paris, Éditions La Découverte, 2005, « Les < manuscrits de 1844 > de Karl Marx », notamment pp. 158–159.

⁹⁸ Cf. Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* (titre original Lectures on Ideology and Utopia, Columbia University Press, 1986), Paris, Éditions du Seuil, collection Points/Essais, 1997, pp. 123–126.

⁹⁹MARX, *Œuvres philosophiques*, p. 157. Souligné par nous.

La conscience n'est que l'être qui est conscient, c'est-à-dire qu'elle est une réalité qui suit l'action (un épiphénomène) sans jamais la refléter fidèlement Michel Henry peut donc affirmer :

La problématique qui vise la réalité de l'être ne prend plus en considération le voir de la théorie, le voir de l'intuition ou celui de la pensée et, laissant ce voir subsister là où il est, laissant se déployer ce qui est vu là où il est vu, elle indique que la réalité originelle de l'être réside ailleurs, en un autre lieu et que c'est vers celui-ci que désormais elle se dirige consciemment. Quel est cet autre lieu ? [...] C'est l'action¹⁰⁰

L'activité vitale est donc l'action première et produit un résultat dans la conscience. Si la production consciente était ce qui distinguait l'homme de l'animal en 1844, la conscience n'a maintenant plus rien à voir avec cette distinction : « *On peut différencier les hommes des animaux par la conscience, par la religion, par ce que Ton veut. Ils commencent eux-mêmes à se différencier des animaux des lors qu'ils commencent à produire leurs moyens de subsistance.* »¹⁰¹ La conscience n'est plus alors ni le propre ni l'essence de l'homme. Cela permet de comprendre un changement d'attitude de Marx par rapport aux déviations de la conscience. La conscience était essentielle dans la CPEH en tant qu'activité délibérative produisant l'Etat et dans les Manuscrits alors qu'elle était un moment de la production générique. En 1845, par contre, si elle perd son statut d'être essentielle dans la réalité de l'homme, l'aliénation de la conscience devient alors en elle-même un problème secondaire¹⁰². En 1845, la conscience n'est pas l'être de l'individu, le soi ; l'être de l'homme se situe dans sa vie réelle. Donc, si l'être de l'homme n'est pas sa conscience, mais son activité productive, l'aliénation comme telle de l'individu ne peut se situer que dans son être réel, dans la pratique. Or, la conscience n'est jamais la réalité, mais la représentation de la réalité. C'est pourquoi Marx parle maintenant d'idéologie et non plus d'aliénation au cœur de la philosophie ou encore de la religion, puisque la réalité ontologique de l'être humain n'est pas affectée par le fait que la conscience erre et s'éloigne d'une réalité qu'elle n'est pas et qu'elle ne peut jamais véritablement atteindre. L'illusion n'est donc pas une aliénation de soi, mais une distorsion entre la conscience de l'homme et sa vie, distorsion par ailleurs inévitable et qui est produite par sa condition de vie.

¹⁰⁰ Henry, *op. cit.*, p.321.

¹⁰¹ Marx, *Œuvres philosophiques*, p. 154.

¹⁰² Elle était bien, dans *La question juive*, une conséquence d'une aliénation plus profonde, mais en tant que la conscience en faisait partie de la conception de l'homme, elle était une aliénation majeure.

III. 3-2 L'aliénation dans l'Etat

L'aliénation dans l'Etat, très présente dans la *CPEH* et dans *La question juive*, est délaissée dans les *Manuscrits* au profit de l'aliénation du travail qui devient le lieu où se produit véritablement l'aliénation à la fois de l'individu et de son être générique. L'idéologie allemande voit réapparaître la thématique de l'Etat. Le même impératif qui était implicite dans la *CPEH*, l'abolition de l'Etat moderne, devient en 1845 tout à fait explicite. Mais si la demande est ici la même qu'en 1842, on aurait tort de supposer que les intuitions justifiant cette demande soient les mêmes. Si la *Question juive* voyait dans l'Etat moderne une amélioration par rapport à l'Etat féodal, c'est parce que l'homme se réappropriait de manière abstraite son genre. Dans *L'Idéologie allemande*, c'est une tout autre conception qui apparaît ; l'Etat n'est autre qu'un outil de la classe dominante. C'est en effet ce qu'affirme clairement ce passage : « *l'Etat n'est rien de plus que la forme d'organisation que les bourgeois se donnent à l'extérieur et à l'intérieur pour la garantie réciproque de leur propriété et de leurs intérêts.* »¹⁰³ Si l'Etat n'est qu'un outil que s'est donné la classe bourgeoise pour faire valoir ses intérêts, cela signifie qu'il n'a en aucun moment une valeur universelle. Jamais l'Etat n'eut aussi peu d'estime de la part de Marx jusqu'à présent.

En 1842 et en 1843, la Révolution française était vue comme un moment important dans la réappropriation de l'Etat par les individus. Maintenant, elle ne signifie rien d'autre que l'appropriation de l'outil politique par la classe qui était déjà émancipée et dominante dans la société civile. Or, si Marx conçoit bien qu'il faut abolir l'Etat, ce n'est aucunement parce que l'être générique de l'homme y est totalement absent en étant l'outil d'intérêts particuliers d'une classe dominante. C'est plutôt au nom de l'individu que Marx veut supprimer l'Etat et ce, parce que la notion même d'être générique disparaît de la pensée marxienne dans *L'idéologie allemande*.

L'idéologie allemande revendique l'abandon de la philosophie, voulant faire de l'histoire un sujet. C'est ainsi que Marx critique toute la philosophie hégélienne au niveau du point de vue téléologique de l'histoire. En parlant du développement historique, Marx affirme la chose suivante, visant par la Hegel et ses successeurs :

Lorsqu'on regarde au point de vue philosophique ce développement des individus dans les conditions d'existence communes des états et des classes se succédant historiquement et dans les représentations générales qui leur ont été imposées, on peut,

¹⁰³*Ibid.*, p. 246.

*à la vérité, se figurer aisément que, dans ces individus, s'est développé le genre ou l'homme, ou qu'ils ont développé l'homme ; illusion par laquelle on donne à l'histoire quelques rudes soufflets. On peut considérer alors ces différents états et ces différentes classes comme des spécifications de l'expression générale, des sous-genres du genre, des phases de développement de l'homme*¹⁰⁴.

Marx attaque ici à la fois la conception historique et ontologique des hégéliens, parce que ceux-ci conçoivent l'histoire comme le développement ontologique de la réalité humaine ; l'histoire est l'avènement de l'homme. Mais par ces mots, Marx attaque sa propre conception. Les *Manuscrits de 1844* présentaient en effet le développement de l'histoire comme l'avènement de l'être humain. L'homme devenait enfin un être générique en se libérant du besoin, en devenant un être produit par l'homme et en engendrant l'homme à l'aide de son travail générique. Bref, cette dernière citation montre bien que Marx renonce à l'aspect téléologique de l'histoire. Mais s'il le fait, c'est parce qu'il renonce à l'idée même d'un genre qui déterminerait la façon dont l'histoire se développe.

III.3-3 L'aliénation religieuse

Lorsqu'on parle de religion, il est en effet possible d'y voir une aliénation de l'être humain. Avec la religion, c'est la vie actuelle qui est niée ou dominée par un au-delà fictif adoptant le point de vue athée, elle ne nous semble pas pouvoir être conçue autrement que comme un produit humain venant dominer l'homme lui-même de multiples façons, par exemple en étant une domination du passé sur le présent. Nous pouvons en outre attribuer à la religion des conflits tant historiques que contemporains. En ce sens, c'est le rapport entre les individus réels existant qui est médiatisé par un être irréel. Mais, nous avons vu que la description de l'aliénation religieuse n'est pas propre à Marx.

Ce dernier admet lui-même dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* qu'en substance, la critique de la religion a été faite avant lui en Allemagne. Par ailleurs, si elle est le sujet principal de l'œuvre maîtresse de Feuerbach, elle n'est toujours traitée que de manière secondaire par Marx. Donc, si le concept d'aliénation religieuse n'est ni propre à Marx, ni même son sujet de prédilection, il y a lieu de se demander si ce qu'il en dit peut éclairer de manière véridique le sujet. Sur ce point, force est de constater que Marx nous paraît avoir à la fois tort et raison en ce qui concerne la religion.

¹⁰⁴*Ibid.*, p. 225.

Comme il a été dit, Marx fait reposer la religion sur une autre aliénation plus fondamentale, la propriété privée. Par ce simple fait, il propose une explication à la fois intéressante et insatisfaisante de la religion. Premièrement, en fondant la religion dans la vie des individus, Marx émet déjà la possibilité que la conscience puisse être tributaire du mode de vie des individus, tel que cela a été développé de manière plus significative dans *L'Idéologie allemande*. Et c'est là un point tout à fait intéressant. Sans être parfaitement conforme à la pensée de Marx, on peut étendre ce principe et l'appliquer à une multitude de conflits religieux. Il serait sans doute juste d'affirmer que plusieurs conflits, bien qu'ayant l'apparence d'être des conflits religieux, ne se laissent cependant pas expliquer par la religion et sont plutôt en fait exacerbés par elle. C'est ainsi que l'explication, parfois banale, des conflits par la religion est insatisfaisante.

La religion est un symptôme de vie des individus. Marx nous le fait savoir. Etant un symptôme, le conflit religieux ne peut être que le reflet d'un conflit plus profond. C'est ainsi que la tension entre l'Occident et le Moyen-Orient peut être analysée. Si la religion est bien un élément de cette tension, elle n'en demeure pas moins qu'un catalyseur stimulant un malaise qui tire son origine ailleurs. Expliquer, par exemple, le 11 septembre 2001 à la lumière de la religion seule, c'est oublier l'hégémonie mondiale de l'Occident, c'est-à-dire la domination réelle d'une civilisation sur une autre. Sur ce point, la vision marxienne de la religion nous semble féconde pour analyser notre monde aujourd'hui.

Mais d'un autre côté, si l'aliénation religieuse peut parfois être éclairée à la lumière des conditions réelles d'existence des individus, l'explication profonde de la religion est-elle l'unique symptôme de la propriété privée tel que l'affirme Marx ? Nous ne le croyons pas. Il est vrai que Marx lui-même, en parlant des religions naturelles dans *L'Idéologie allemande* ne les explique pas à partir de la propriété privée, mais à partir d'un rapport borné entre les hommes et la nature. Ainsi, Marx lui-même ne voit pas simplement dans la propriété privée la source de la religion.

Mais il attribue toujours cette aliénation à un mode de vie produit par les hommes : c'est parce que les hommes ont un rapport borné, ou encore parce qu'ils se bornent eux-mêmes à ce rapport limité avec la nature qu'ils la perçoivent comme un être tout puissant et imaginent les dieux à partir de cette vision de la nature. Mais encore une fois, cette explication est-elle valable ? Peut-on fonder la religion dans les modes de vie des hommes, ces modes de vie étant produits par les hommes et donc nécessairement contingents ? Nous pensons que nous pouvons trouver

l'origine de la religion ailleurs, c'est-à-dire dans la condition humaine. Car si Marx voit parfois la religion d'une manière psychologisante en le considérant comme un opium soulageant des souffrances, il semble toujours admettre que les souffrances humaines sont le fruit de l'homme lui-même. Mais comme le suggère Aldous Huxley dans *le Meilleur des mondes*, « on ne peut être indépendant de Dieu que pendant qu'on a la jeunesse et la prospérité »¹⁰⁵ ce qui revient à dire que certaines souffrances de l'être humain - la vieillesse et la mort - qui doivent être consolées par un « opium », dépendent de la condition naturelle de l'être humain, condition dont il n'est pas l'auteur et dont il ne peut se sortir que par des moyens relevant (jusqu'à maintenant du moins) de la science-fiction, le *Meilleur des mondes* de Huxley en étant un exemple.

III.3-4 L'aliénation politique

Nous devons admettre que le concept d'aliénation politique tel qu'il a été traité dans la CPEH est particulièrement intéressant, car s'il traite d'abord de l'Etat prussien, c'est tout Etat moderne qui est visé par la critique de la scission entre l'Etat et son sol ontologique qu'est le peuple. Si on peut douter de l'aspect « générique » de l'individu, on ne peut douter cependant de son aspect social. Marx lui-même, en abandonnant le concept d'être générique dans *L'Idéologie allemande*, n'a toutefois pas nié la sociabilité de l'homme et voyait la fin de l'aliénation dans l'union des individus. Encore une fois, nous pouvons voir l'aspect à la fois intéressant et simplificateur de Marx dans son approche de l'aliénation politique. Il se produit bien un rapport d'étrangeté entre la société civile et l'Etat dès lors que la première renonce au second. A ce sujet, on ne peut que constater dans nos pays occidentaux une tendance allant vers le délaissement par les individus des responsabilités étatiques. Nous assistons donc à une déresponsabilisation des individus par rapport au politique, laquelle devait être compensée par un Etat de plus en plus lourd et « bureaucratique ». Mais si tel est le cas au 21^e siècle, cela signifie donc que le processus de collaboration des individus prenant part aux actions politiques dans le prolétariat n'est jamais allé bien loin dans la participation des individus au politique. Le mouvement d'individualisation semble plutôt se perpétuer et rien ne permet de voir dans le développement des forces de production un remède à isolement des individus entre eux.

La désaliénation, telle que l'a prédite Marx, est repoussée bien loin dans l'histoire, si tant est qu'elle soit possible. Le niveau de complexité des sociétés actuelles étant en partie due à la densité des populations, peut-on croire qu'il soit possible de voir disparaître un jour toute

¹⁰⁵ Aldous HUXLEY, *Le Meilleur des mondes*, Paris, Plon, 1932, p.258.

délégation du pouvoir ? L'activité politique est bien un aspect de la division du travail, mais elle semble nécessaire dans un contexte social complexe, à tel point qu'elle ne peut être appréhendée que par des « experts », c'est-à-dire des gens qui s'y consacrent exclusivement. Mais en dehors même de la conjoncture contemporaine, il est loin d'être certain qu'une telle désaliénation soit possible. Si nous suivons Tarvis de Hannah Arendt, le domaine public est le domaine de la pluralité ou des hommes montrent au regard des autres leur unicité¹⁰⁶. Mais le fait que les hommes ne soient pas tous identiques ne mène-t-il pas nécessairement à l'idée d'altérité inévitable en politique ? Lorsque Marx affirme dans la *CPEH* que la fin de l'aliénation dans l'Etat se produit lorsque l'homme se réapproprie l'Etat en élevant sa vie individuelle à la vie de l'Etat, et ce, en faisant des actions ayant toujours un sens politique, il suppose que les hommes peuvent atteindre un état « universel » où ils sont tous identiques grâce à la raison. Cette possibilité qu'a l'homme de s'universaliser se retrouvait aussi dans les *Manuscrits*, alors que Marx voyait un lien profond entre l'individu et la société, ainsi que la possibilité qu'a l'individu de jouir du produit et de la consommation d'autrui.

Si *L'idéologie allemande* abandonne le principe générique, elle n'en garde pas moins l'idée d'une parfaite collaboration des individus entre eux. Ces individus s'entendent par ailleurs parfaitement au niveau des valeurs et des idées parce que, n'ayant pas de classe. Ils vivent dans les mêmes conditions. Mais une telle conformité chez l'homme ne se peut pas, justement à cause de la diversité inhérente des individus entre eux, conséquence même du principe généalogique.

III.3-5 L'Aliénation économique

Puisque l'aliénation économique telle que la décrit Marx n'est pas basée sur l'exploitation du travailleur, mais sur la perte de sa liberté dans le travail salarié, nous pouvons parfaitement appliquer le concept d'aliénation du travail aux travailleurs d'aujourd'hui. Si les pays dits « en voie de développement » ont une économie proportionnellement plus axée sur le mode de production industriel du XIX^e siècle que dans les pays industrialisés, il est certain qu'une masse importante de travailleurs s'y trouvent dans une condition quasi identique aux prolétaires anglais du temps de Marx. Mais la question de l'aliénation du travail peut se poser pour les travailleurs les plus « émancipés ».

¹⁰⁶Voir à ce sujet *La condition de l'Homme moderne* de Hannah Arendt

Pour ceux-ci, l'aliénation économique est certainement moindre à certains niveaux. Comme nous l'avons vu, la pauvreté du travailleur engendre un autre type d'aliénation : le milieu de vie même de l'individu lui est étranger et les besoins vitaux deviennent prédominants sur les besoins véritablement humains. Si ces facettes de l'aliénation n'existent pas pour le travailleur bien payé, il n'en reste pas moins que son activité est une activité contrainte. Les objectifs fixés par son travail, les conditions de travail et le mode de travail sont souvent imposés par l'employeur. Les produits de son travail ne lui appartiennent pas non plus. Marx n'avait cependant pas vu que la multiplication des produits manufacturés pouvait aller de pair avec la diversité des modes de production. C'est ainsi que le mode de production capitaliste, fondé sur la grande industrie, qui subsiste à notre époque n'est pas et n'a jamais été l'unique mode de production. L'ensemble des « besoins » sont couverts par diverses compagnies qui ne produisent pas à la manière de la grande industrie. Ainsi, la possibilité de travailler à son compte ou pour une petite entreprise « familiale » ne disparaît pas dans les pays avancés économiquement, bien au contraire. De plus, la complexification des produits suppose la complexification des travaux. L'ouvrier sans aucune formation et ayant un travail abrutissant et routinier n'est pas le seul travailleur possible.

Mais, assurément, si le travailleur, dans son activité, n'est pas nécessairement réduit au travail le plus contraignant, l'aspect le plus patent de la pensée du jeune Marx aujourd'hui est sans doute la domination du capital sur la vie des hommes ; la force du capital n'a jamais été aussi puissante. Les voies de communication et de transport n'ont cessé de se développer depuis l'époque où écrivait Marx. Certains pays, qui n'étaient pas encore industrialisés, se sont mis à faire de l'industrie une préoccupation. Parmi eux, les plus peuplés sont la Chine et l'Inde. Ces deux facteurs n'ont fait que rendre plus féroce la compétition entre les pays et la possibilité de mouvoir les capitaux d'un endroit à un autre. De plus, la forme même de l'industriel a changé ; celui-ci n'est plus une personne, mais une entité corporative possédée par plusieurs actionnaires. Cette forme de propriété attise non seulement la compétition entre les compagnies d'un même secteur d'activité, mais entre toutes les compagnies ; il assure aussi le transfert des capitaux d'un domaine à un autre ; ce transfert est facilité par la vente et l'achat d'actions. Dans ce cas, il rend compte du processus décisionnel de plus en plus tourné vers l'accumulation du capital. Par ailleurs, le « décideur » d'une entreprise, lorsqu'il n'est pas propriétaire mais simple directeur, possède encore moins le « loisir » de guider la compagnie en fonction de sa personnalité.

Mais, comme nous l'avons signalé pour les autres types d'aliénations, est-il possible de mettre fin à l'aliénation économique, comme le pensait Marx ? Notre doute sur cette possibilité est autant d'ordre conjoncturel que structurel. Premièrement, la grande population et la complexité des divers travaux n'engendrent-elles pas le besoin de la division du travail ? Ensuite, comme nous l'avons souligné, la fin de l'aliénation du travail correspond à la fin de l'aliénation entre l'individu et son monde par l'activité du travail. La fin de l'aliénation suppose une parfaite réconciliation entre l'individu et le monde. En nous inspirant encore de Hannah Arendt, nous pouvons affirmer que certains types de travaux, ceux qui comblent les besoins vitaux, ne peuvent jamais cesser en ce sens qu'ils doivent toujours être recommencés. Ces travaux qui sont toujours des contraintes imposées à l'individu par le monde extérieur. On les exécute au quotidien et ils sont imposés par les nécessités de la vie. Marx pense qu'il est possible de surmonter les besoins vitaux, et cela repose sur une foi qu'il partage avec nombre de ses contemporains en les capacités infinies du développement des sciences et de la technologie. A ce niveau, les promesses de la science sont encore loin de cette possibilité et on ne peut encore une fois que se rapporter à la science-fiction pour atteindre cette parfaite éradication du besoin. La faim, la maladie et la mort sont des troubles inhérents à la condition humaine et ne permettront jamais une parfaite réconciliation entre le sujet et l'objet.

Globalement donc, toutes les critiques que nous avons adressées aux types d'aliénation cités portent toujours sur l'explication que fait Marx de l'aliénation. Pour celui-ci, en bout de ligne, l'aliénation de l'activité vitale dans la division du travail est l'aliénation fondamentale, en ceci qu'elle crée toutes les autres. C'est elle qui crée le rapport étranger entre les hommes et entre l'homme et son monde. Notre critique revient à dire qu'on ne peut jamais s'attribuer à ce seul événement l'ensemble des maux de l'humanité. La condition humaine implique en elle-même une part d'aliénation entre les hommes et la nature. Aussi ne peut-on pas dire que les aliénations soient réductibles les unes aux autres. Mettre fin à l'aliénation économique est-ce en finir avec la religion ? Si les deux ont leur fondement dans la condition humaine et non dans la division du travail, on ne peut réduire l'une à l'autre. Il en va de même avec l'aliénation dans l'Etat, qui, selon nous, tire son origine de l'altérité inhérente à la variété des individus. En ce sens, la thèse de Marx nous semble réductrice, car c'est une conception de la réalité humaine qui tente de trouver un principe unique aux problèmes de l'humanité, un peu comme les présocratiques tentaient de trouver un seul principe pour expliquer tout l'univers. Il nous semble laisser de côté un aspect important de la pensée de son maître à penser, Hegel, en négligeant la complexité du réel.

Marx est donc, à nos yeux, très optimiste, voire naïf, lorsqu'il prétend que la fin de l'aliénation est non seulement possible mais proche. Mais cela ne signifie pas pour autant que sa pensée soit à rejeter. S'il figure parmi les plus grands penseurs, c'est qu'il a su jeter un profond regard critique sur notre société. Il a été, après Rousseau, l'un des premiers modernes à voir une déchéance propre de la modernité. Car les modernes se caractérisent bien souvent par une vision optimiste de leur époque : si le progrès n'est jamais terminé, leur époque semble toujours être la meilleure qui ait existé jusqu'à présent. Marx ne partage jamais tout à fait ce point de vue en croyant certainement, comme tout bon moderne, au progrès qui viendra, mais en admettant que le progrès est teint de plusieurs lacunes propres à la modernité. Si son regard est optimiste à propos de « l'homme tel qu'il peut être », pour paraphraser Rousseau, toujours est-il qu'il n'en demeure pas très perspicace lorsqu'il est question de voir l'homme de son temps « tel qu'il est ».

CONCLUSION PARTIELLE

En conclusion, l'aliénation chez Marx procède de l'absorption d'une vie humaine, d'une force humaine de vie, le travail, dans un appareil matériel, la machine, et dans un appareil social. Elle est une institutionnalisation, devenue naturelle, de la relation d'exploitation, et elle provoque des dédoublements ou des divisions du sujet contre lui-même. Chez le capitaliste, il y a problème au sujet de son projet d'homme, conçue comme projet de liberté, avec la réalité de son action sociale. Chez le prolétaire par contre, il y a aspiration à une vie libre, mais cette aspiration rencontre les bornes étroites où est contenue son action sociale. F. Perroux montre sur ce plan que : « *la division s'accuse entre ce que le sujet projette et l'action qu'il déploie, et cette division, loin d'être accidentelle, est liée à une structure invariante.* »¹⁰⁷ Pour Marx, l'aliénation provoque enfin un divorce entre parole et action : les langages de l'expérience sociale de l'exploitant et de l'exploité ne peuvent coïncider, car il y a impossibilité pour eux de s'assigner les mêmes objectifs, ni y adapter des moyens compatibles. « *La relation capital – travail exclut donc la parole qui ne ment pas.* »¹⁰⁸ C'est à partir de cette situation que la problématique de la désaliénation peut être posée, puisque l'exploité, prenant conscience de soi, s'aperçoit comme la chose d'une contrainte sociale, la chose d'autrui. Il prend conscience de l'impossibilité d'un dialogue de liberté entre lui et l'exploitant ; il découvre que le salut ne peut venir que de la rupture des antagonismes sociaux, sources d'aliénation. Ce salut est, en un mot, une révolution, un changement qualitatif. Pour F. Perroux : « *La désaliénation totale est l'élimination de toutes les désaliénations, celles de l'infrastructure et celles des superstructures [...] D'abord écarter la relation capital – travail, puis la propriété privée et les classes sociales ; puis, après l'élimination de l'Etat oppresseur, ériger un Etat nouveau* »¹⁰⁹. La notion d'aliénation est de plus en plus contestée dans le marxisme. Louis Althusser affirme qu'il y a dans la pensée de Marx une coupure épistémologique située en 1845, qui marque le passage effectué par Marx de la philosophie feuerbachienne à la théorie scientifique de l'histoire et de la société. C'est le passage des *Manuscrits de 1844* à *L'Idéologie allemande 1845-1846*. Il marque la rupture avec la problématique de Feuerbach basée sur une théorie de l'essence de l'homme, pour adopter une problématique de la praxis. Quoiqu'il en soit, nous tenons l'aliénation comme un concept-clé de la pensée marxienne. Elle procède de la perte de la dimension contradictoire de la réalité,

¹⁰⁷ *Aliénation et société industrielle*, p. 12.

¹⁰⁸ *Idem.*, p. 13.

¹⁰⁹ *Idem.*, p. 14.

dimension qui est négativité, liberté, dynamisme profond de l'existence humaine. Dans le processus économique capitaliste, l'homme, un sujet conscient, devient une quantité objective.

DEUXIEME PARTIE

LES INCOHERENCES ET LES INSUFFISANCES DU

SOCIALISME MARXISTE

INTRODUCTION PARTIELLE

En acceptant de suivre les linéaments de la théorie marxiste de l'exploitation capitaliste, nous avons pu établir une corrélation entre le capitalisme, l'exploitation et la pauvreté. Nous avons aussi montré que, malgré la pertinence de cette théorie, les marxistes analytiques ont pu y déceler des failles qui fragilisent considérablement ses fondements. Quelles sont ces failles ? Que reprochent-ils à Marx ? Existe-t-il dans sa théorie un noyau de présuppositions capables de résister à leur critique ? Pour répondre à ces questions, nous allons nous intéresser à l'ensemble des objections formulées par ces derniers. En effet, bon nombre de marxistes analytiques acceptent une partie essentielle des thèses et présuppositions philosophiques de Marx sur l'exploitation capitaliste. Mais, dans bien des cas, ces thèses et présuppositions doivent être déconstruites, retravaillées en vue de la reconstruction d'une authentique théorie de l'exploitation. Les objections soulevées par ceux-ci peuvent globalement se résumer en deux grands points : premièrement, la théorie de Marx est très restrictive, puisqu'elle n'intègre pas d'autres aspects ou formes possibles d'exploitation. Elle ne se confine qu'aux cas classiques d'exploitation. Deuxièmement, elle est trop radicale ou rigide, puisque tout rapport social de production impliquant une division entre travail et capital y est considéré sous le prisme de l'exploitation. Ces deux catégories d'objections seront ci-dessous analysées à la lumière des contributions philosophiques des auteurs comme Jon Elster, John Roemer et G.A. Cohen.

Avant de les analyser, commençons par rappeler que la spécificité de la philosophie analytique réside dans le fait qu'elle propose, en guise d'alternative au marxisme traditionnel, une analyse plus fouillée, plus détaillée et moins abstraite de la théorie marxiste de l'exploitation. La question de fond qui, à ce niveau, se pose à eux est celle de savoir si Marx a su tirer de sa théorie toutes les implications et toutes les déductions possibles. Pour Jon Elster, comme pour d'autres penseurs, la réponse à cette question est négative. Ils reprochent à Marx de passer sous silence certaines questions fondamentales. Ce sont les erreurs de cette nature que pointe du doigt Jon Elster lorsqu'il montre à partir de quelques hypothèses, observations, analyses et déductions qu'il peut exister, dans le cadre de l'économie de marché, des cas où l'exploitation n'a pas la même connotation conceptuelle, la même portée normative ou la même signification idéologique que chez Marx.

CHAPITRE IV

LA QUESTION DE L'EXPLOITATION DANS LES ECHANGES CHEZ JON ELSTER

La pomme de discorde entre les deux penseurs, c'est-à-dire Marx et Jon Elster, porte sur l'origine de l'exploitation ou, plus exactement, sur le rôle que l'échange peut jouer dans la formation de la plus-value. Dans sa théorie, Marx exclut toute possibilité d'exploitation à travers l'échange des marchandises. Le texte suivant illustre ce propos : « *Qu'on se tourne et retourne comme on voudra, les choses restent au même point. Échange-t-on des équivalents ? Il ne se produit point de plus-value ; il ne s'en produit pas non plus si on échange des non-équivalents. La circulation ou l'échange des marchandises ne crée aucune valeur*¹¹⁰. »

IV. 1 L'ECART DU MAXISME ENTRE L'EXPLOITATION ET LES ECHANGES DES MARCHANDISES

Si Marx écarte de sa réflexion toute possibilité d'exploitation à travers l'échange des marchandises, c'est parce qu'il pense que « les marchés réguliers et transparents » sur lesquels s'échangent les produits ne créent aucune valeur, donc aucun profit. L'exploitation n'apparaît, d'après lui, que dans la sphère de la production, c'est-à-dire dans le « laboratoire secret » où la puissance de travail est échangée contre un salaire d'inégale valeur marchande. En définitive, l'exploitation de la force ou puissance de travail par le capital est la seule forme possible d'exploitation. Il n'en existe point d'autres. L'assertion suivante de Jon Elster semble cependant contredire la position de Marx :

*Du fait de la répartition inégale des dotations, le résultat final de l'échange entre les producteurs est que d'aucuns travaillent plus que nécessaire pour produire leur panier de subsistance et d'autres moins. Ceci montre immédiatement qu'il n'y a tout au moins, pas de nécessité logique que l'exploitation apparaisse au point de production puisqu'elle intervient manifestement au point d'échange*¹¹¹.

Ces deux positions antinomiques laissent au moins entrevoir la possibilité d'une nouvelle forme d'exploitation ; celle qui prend source dans le circuit de l'échange des produits. Autrement dit, il y a exploitation si deux producteurs échangent des marchandises d'inégale valeur, c'est-à-

¹¹⁰ Karl Marx, *Le Capital*, livre premier, tome I, Paris, Éditions Sociales, 1971, p. 166.

¹¹¹ Elster John, *Karl Marx. Une interprétation analytique*, Paris, PUF, 1989, p.252.

dire qui n'ont pas le même quantum de travail. Bien évidemment, l'exploiteur est celui qui échange une marchandise dans laquelle très peu de travail humain est cristallisé contre une autre contenant un quantum de travail plus élevé. Une fois la thèse de l'exploitation par le marché des marchandises admise comme une forme possible d'exploitation, nous pouvons donc conclure, sans ambiguïté que, loin de la désintégrer, cette forme d'exploitation que suggère Jon Elster peut compléter celle initialement développée par Marx.

IV.2 JON ELSTER ET L'INTERPRETATION ANALYTIQUE DE MARX

Jon Elster dans *Making sense of Marx (Karl Marx : Une interprétation analytique. Traduit de l'anglais par P.E. Dauzat, PUF 1989)* se propose de donner une nouvelle interprétation de Marx à la lumière de la philosophie analytique. Transposé au domaine précis qui nous concerne, le propos de Jon Elster viserait ainsi à récuser tout ce qui chez Marx renvoie à une sociologie « holiste » et à y substituer une interprétation qui ferait fonds sur l'individualisme méthodologique.

Il veut d'abord épurer la théorie marxienne de toute la terminologie « collectiviste ». Marx en effet parle de la classe ouvrière, du capital, de la bourgeoisie. Ces termes sont employés comme des sujets. A la place de la classe ouvrière, Elster propose de mettre l'ouvrier Pierre ou l'ouvrier Paul. Nominalisme de bon aloi, conforme à une certaine inspiration de Marx dans les « textes de jeunesse » (*Idéologie Allemande, La Sainte famille*). Cependant, nous ne pouvons parler qu'avec des termes généraux, difficulté qu'Aristote avait déjà soulevée. Ce n'est pas le fait d'employer, souvent comme métaphore, des termes génériques qui fait de Marx un « collectiviste méthodologique ». Ce qui en ferait un « collectiviste méthodologique », ce serait qu'il considère l'existence d'une « essence classe ouvrière » antérieurement à l'existence d'individus contraints pour vivre de vendre leur force de travail. Or sur ce plan, les indications de Marx sont sans équivoque : il sait très bien et le répète que ce n'est pas la classe ouvrière qui vend sa force de travail à la classe bourgeoise mais bien l'ouvrier individuel au capitaliste et c'est précisément la formation de capitalistes collectifs (par exemple dans les sociétés par action) qui fournit les prémisses objectives du socialisme.

Mais la thèse de l'individualisme méthodologique doit être soumise à la critique, même si on admettait que la critique d'Elster porte juste et qu'on doive imputer à Marx une sociologie de

type durkheimien. La thèse de l'individualisme méthodologique n'est pas pour autant moins abstraite. Dès qu'Elster, comme tous les sociologues, produit une théorie sociale, ce n'est plus l'ouvrier Paul ou l'ouvrier Pierre, ce n'est plus cet homme que je connais, qui habite à deux pas de chez moi, c'est l'ouvrier X, l'individu ouvrier en général qui est supposé. Dans la théorie sociale, ce ne sont pas les ouvriers vivants qui sont le sujet, mais le concept d'ouvrier individuel, ce qui est tout aussi abstrait, tout aussi général, tout aussi peu substantiel que la « classe ouvrière ». Les termes ne signifient pas jamais directement, ainsi que le dit Guillaume d'Occam. Le terme « ouvrier » ne signifie jamais clairement l'ouvrier Paul ou l'ouvrier Pierre avec qui je parle en ce moment. Il renvoie à l'ouvrier Paul que je vois devant moi, aussi bien qu'à l'ouvrier « générique ». Comme le cheval aristotélicien suppose également le cheval et la « cabaléité », l'ouvrier marxien renvoie au prolétaire individuel, à ceux que fréquente Marx dans les réunions de l'Association Internationale des Travailleurs, aussi bien qu'au prolétariat en général, à « l'ouvrièrité », si l'on ose dire. L'individualisme méthodologique pourrait bien s'avérer tout aussi métaphysique que le holisme qu'il est censé combattre, en ceci que son individu n'est au fond qu'un prédicat mais n'est pas et ne peut pas être l'individu concret.

Ce n'est pas parce qu'on lie cet individualisme méthodologique à l'utilitarisme plus ou moins rénové par la théorie des jeux et à la rationalité imparfaite qu'on sort de ces apories. On peut opposer la théorie des jeux et de la rationalité imparfaite à une sociologie marxiste de la lutte des classes. Ces deux théories se situent du point de vue de l'épistémologie sur le même plan et s'inscrivent dans l'opposition plus générale des conceptions holistes et des conceptions individualistes¹¹². C'est un débat qui n'a pas attendu la philosophie analytique moderne pour être posé, et qui risque bien d'être sans solution, ou plutôt nous conduire à admettre les deux approches : le holisme et l'individualisme donnent chacun un certain type de description de la réalité sociale, que le spécialiste des sciences sociales utilisera tour à tour suivant ses besoins. Et dans ce débat, Marx ne prend pas partie. Ses textes peuvent même justifier l'un ou l'autre, suivant les cas. Pour Marx, il faut à la fois partir de l'individu et des relations sociales dans lesquelles il est enserré. Il avance une raison de fond : l'individu, qui apparaît comme le point de départ historique dans les robinsonnades, est aussi, en réalité, le point d'arrivée dans la société dominée par les rapports de production capitaliste. Car « *plus nous remontons dans l'histoire,*

¹¹²voir sur cette question les travaux de Louis Dumont, par exemples les « Essais sur l'individualisme ».

*plus l'individu et par suite l'individu producteur également apparaît comme un être dépendant d'un ensemble plus grand*¹¹³ »

Autrement dit l'individu n'est pas toujours le même et surtout il n'est pas toujours individualisé selon les mêmes modes, suivant les périodes historiques et les configurations singulières des rapports sociaux. L'individualisme méthodologique devrait être pratiqué aussi bien en synchronie qu'en diachronie. Il s'agit donc, quand on parle d'individu, de le spécifier historiquement. C'est toujours un individu déterminé, social, non un atome isolé, se suffisant à lui-même. L'individualisme méthodologique présuppose un système d'explications intentionnelles ou une théorie des choix rationnels. Or, quels que soient les raffinements que les modernes ont pu lui apporter, ce système d'explication était déjà connu de Marx, puisqu'il est le système d'explication des utilitaristes. Pour comprendre comment se pose effectivement le problème de l'individualisme méthodologique chez Marx, il suffit de considérer la manière dont il analyse l'utilitarisme, aussi bien en 1845 dans *L'Idéologie allemande* que dans le livre premier du *Capital*. L'utilitarisme ramène toute production, toute activité, toute démarche intellectuelle à l'utilité pour l'individu ou pour la collectivité (ce qui est plus obscur). C'est incontestablement tout à la fois une certaine forme d'atomisme social et de matérialisme. Marx reconnaît que l'utilitarisme chez Hobbes, Locke ou les matérialistes français (d'Holbach, Helvétius) présentait une avancée pour la pensée. Cependant, cette avancée n'est vraie qu'à une certaine phase historique. Ainsi « *la théorie d'Holbach est l'illusion philosophique, historiquement justifiée, que l'on peut nourrir au sujet de la bourgeoisie naissante en France, dont la joie d'exploiter pouvait encore être interprétée comme la joie éprouvée devant le plein épanouissement des individus* ». »¹¹⁴

Dans le chapitre cité ci-dessus de *L'Idéologie allemande*, Marx étudie précisément la transformation de l'utilitarisme en une simple apologie de l'ordre établi. Car le fond de la question peut être défini assez simplement :

Vouloir dissoudre l'ensemble des relations diverses entre les hommes dans l'unique relation d'utilité peut paraître une niaiserie, une abstraction métaphysique ; en vérité celle-ci s'explique par le fait qu'au sein de la société bourgeoise moderne toutes les

¹¹³ Karl Marx, *Introduction Générale à la Critique de l'Economie Politique* - PL1, p. 236

¹¹⁴Karl Marx, *L'Idéologie Allemande*, PL3, p.1299.

*relations sont pratiquement subordonnées à une seule relation abstraite, celle de la monnaie et du vil trafic.*¹¹⁵

L'utilitarisme n'est pas vrai ou faux ; ça dépend des périodes historiques. Mais ce qui est important c'est ramener la théorie à son fondement social. L'utilitarisme à certains moments s'est rempli d'un contenu scientifique avec Locke, qui ouvre la voie à l'économie politique. Mais il est en même temps l'idéologie des rapports capitalistes développés. C'est justement à cette dimension idéologique que se réduit l'utilitarisme avec Bentham, « *le lieu commun raisonneur* », « *la sottise bourgeoise poussée jusqu'au génie* »¹¹⁶. Or ce que font les individus ne s'explique ni uniquement par l'utilité, ni par la « nature humaine », mais bien par les rapports sociaux et les conditions générales dans lesquelles ils agissent, lesquels sont à leur tour des produits de l'activité humaine. Ainsi, pas plus que le « principe d'utilité », l'intention de l'individu ne peut être la base de la science sociale.

Il n'entre pas dans notre propos de faire une critique détaillée de l'intentionnalisme qui sous-tend le travail de Jon Elster ; Jean-Jacques Le cercle¹¹⁷ a montré que cette méthode impliquait des suppositions fort problématiques en ce qui concerne le langage. Il faut cependant noter qu'Elster, finalement, revient par cette réduction de l'action de l'individu à cette seule « relation abstraite » de la société bourgeoise. Certes, Jon Elster prend de nombreuses précautions. Il met en garde contre un « réductionnisme prématuré » ; il admet que dans un certain nombre de cas, il soit difficile de réduire un phénomène complexe à des intentions individuelles atomiques et que, par conséquent, on doive se contenter temporairement d'explications de type « boîte noire ». Cependant il n'autorise pas Marx à recourir à ce type d'explications temporaires, même si Jon Elster a dû reconnaître que *L'Idéologie allemande* fonde une conception profondément individualiste et anti-téléologique. Ainsi Jon Elster reproche à Marx cette tirade contre ceux qui, à l'instar de Ricardo, considèrent que la concurrence est le fondement du capital.

La domination du capital présuppose la libre-concurrence, tout comme le despotisme impérial à Rome présupposait le principe du libre « droit privé » romain. Aussi longtemps que le capital est faible, il recherche encore lui-même les béquilles des modes de production disparus

¹¹⁵Karl Marx, *L'Idéologie Allemande*, Pléiade Œuvres, p. 1297.

¹¹⁶voir *Capital* I, XXIV,5 PL1 pages 1117 et 1118.

¹¹⁷Jean-Jacques Le cercle, *L'individualisme méthodologique et la question du langage : une lecture d'Elster* - Revue "Pour Marx" n°7 - 1990 (PUF).

ou en voie de disparition à la suite de son apparition. Dès qu'il se sent fort, il jette les béquilles et se meut suivant ses propres lois. Dès qu'il commence à se ressentir lui-même comme obstacle à son propre développement et à se savoir tel, il se réfugie dans des formes. Celles-ci semblent parachever la domination du capital en réfrénant la libre concurrence. Mais elles sont en même temps les messagers de sa dissolution et la dissolution du mode de production capitaliste qui repose sur lui. Ce qui est dans la nature du capital *est* simplement posé hors de lui réellement, comme nécessité extérieure, par la concurrence qui n'est rien que ce par quoi les capitaux en tant que pluralité s'imposent les uns aux autres, ainsi qu'à eux-mêmes.¹¹⁸

Jon Elster voit en ce passage l'expression la plus explicite du «collectivisme méthodologique» et oppose à cette méthode celle de John Roemer, « *consistant à faire naître les rapports de classe et le rapport capitaliste des échanges entre individus diversement dotés dans un cadre concurrentiel.*¹¹⁹ »

Avant d'aller plus loin, notons que dans l'édition française du livre de Jon Elster, ce passage est cité d'après l'édition de Jean-Pierre Lefebvre des *Grundrisse*. Or, cette traduction semble différer de celle de Maximilien Rubel¹²⁰ ou de celle de Roger Dangeville¹²¹ sur un point important. Là où l'édition Lefebvre dit : « La domination du capital présuppose la libre-concurrence », Rubel traduit : « Le règne du capital est la condition de la libre concurrence » et, dans le même esprit, Dangeville traduit « La domination du capital est la prémisse de la libre-concurrence ». Autrement dit, la traduction Lefebvre, telle qu'elle est citée dans l'édition française du livre de Jon Elster, paraît contredire explicitement le propos de Elster puisque, le début de la citation de Marx affirme, dans cette traduction, très exactement ce qu'Elster recommande, en opposition au « collectivisme méthodologique », à savoir faire naître le capital de la concurrence ! Le traducteur de Jon Elster ne s'est pas avisé de ce quiproquo qui rend une partie du raisonnement d'Elster incompréhensible et transforme le propos de Marx en un propos incohérent.

¹¹⁸Karl Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, volume 2 - Cité dans l'édition 1980 des « Editions Sociales » (page 143).

¹¹⁹Jon Elster, *op.cit.* p. 22.

¹²⁰Karl Marx, *Principes d'une critique... (Grundrisse...)* PL2 p. 295.

¹²¹Karl Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique. Chapitre du Capital* (volume 3 de l'édition) 10/18 p.261.

Il faut reconnaître que l'ensemble du passage n'est pas de la plus grande clarté. Il y a d'abord un problème de traduction qui recoupe un problème théorique important. Michel Vadée a clairement montré la nature de ce problème¹²². Le terme de « *Voraussetzung* », de présupposition, doit être compris en son sens précis hégélien, et selon Michel Vadée, les traductions françaises par « condition » affadissent ce sens. Présupposer, c'est poser. C'est bien ce que Marx explique dans tout le passage cité par Jon Elster. Le capital dans son développement pose libre concurrence comme la présupposition de son propre développement puisque la libre concurrence est la forme adéquate du procès de production capitaliste. Ce qui n'empêche pas le capital encore faible de s'appuyer sur les béquilles des anciens modes de production. Quant au capital déclinant, il va chercher à freiner la libre concurrence.

Ce que Marx expose dans ce passage, dans le langage de la dialectique hégélienne, c'est, nous semble-t-il, la nécessité de ne pas confondre ordre historique et ordre logique, ordre des catégories telles qu'elles s'enchaînent dans le processus d'exposition et ordre réel de leur genèse historique. Car, si on se place sur le plan de l'ordre historique, c'est bien la traduction de Rubel ou de Dangeville qui porte le moins à confusion, quand on se réfère non seulement à tout ce que Marx écrit de la genèse du mode de production capitaliste dans *Le Capital*, mais aussi au contexte même de cet extrait dans lequel Marx souligne le caractère historique du mode de production capitaliste. En effet, pour Marx, le capital ne naît pas de la libre concurrence entre les individus, mais c'est bien au contraire la domination du capital qui rend possible la libre concurrence. Donc la libre concurrence n'est pas une condition du capital, mais c'est bien le capital qui est une condition (*Voraussetzung*) du développement de la libre concurrence. La traduction de Roger Dangeville qui parle de « prémisses » ou de condition logique est parfaitement claire. S'agit-il pour autant d'un « collectivisme méthodologique » ? A notre avis, le « collectivisme méthodologique » n'a rien à voir ici. Marx évoque la genèse, le développement et le déclin historique du mode de production capitaliste. La question peut donc se poser très simplement : le mode de production capitaliste est-il né de la libre concurrence, autrement dit l'économie de marché médiévale contenait-elle en elle-même le mode de production capitaliste moderne ? A cette question, Marx répond « non » avec la plus grande clarté, tout comme le fera un siècle plus tard Fernand Braudel¹²³, à l'inverse de nombreux

¹²²Michel Vadée, *op.cit.* p. 126.

¹²³ Voir Fernand Braudel : *Civilisation matérielle, économie, capitalisme* (op.cit.). Fernand Braudel situe le capitalisme comme une sphère particulière, située au-dessus du marché et de la « libre concurrence ». C'est au

marxistes qui voient dans le boutiquier ou le paysan indépendant un capitaliste en puissance. Savoir si le capitalisme « présuppose » la libre concurrence ou s'il en est la « condition », c'est une question qui n'a pas de solution purement méthodologique, mais surtout une solution historique. Ce qui, du reste, est assez simple à comprendre pour qui s'intéresse un peu à l'histoire économique. On sait le rôle décisif des monopoles du commerce lointain (par exemple la Compagnie des Indes orientales) ou de la grande propriété foncière dans le développement du mode de production capitaliste. On peut également noter que, sur le marché mondial, les capitalistes sont favorables à la libre concurrence quand ils ont des chances sérieuses de l'emporter et se montrent aisément protectionnistes. Dans le cas inverse, comparons par exemple l'attitude de l'Allemagne sous Bismarck et l'attitude de l'Allemagne actuelle, deuxième puissance économique mondiale. C'est bien sur cette arène mondiale que se constitue le mode de production capitaliste et non dans la libre concurrence des producteurs de choux-fleurs sur le marché hebdomadaire d'une petite ville de province. Une fois acquis cet aspect historique de la genèse du mode de production capitaliste, il reste que « la libre concurrence est la forme adéquate du mode de production capitaliste » et que le capital, sous sa forme la plus pure, s'exprime dans la libre concurrence et, par conséquent, les freins à cette dernière sont les « messagers » qui annoncent la dissolution du mode de production capitaliste. C'est aussi pourquoi « *Le Capital* », qui veut exposer le mode de production capitaliste « pur » ne commence pas par la genèse historique concrète du capital, mais par la marchandise et l'échange qui présuppose la libre concurrence. Les difficultés du passage incriminé nous semblent ainsi levées. Loin de prouver que Marx cède aux sirènes du « collectivisme méthodologique », ce passage des « Grundrisse » montre surtout que la pensée de Marx n'a pas encore atteint la précision et la fermeté du « Livre I » du *Capital* et que le vocabulaire hégélien obscurcit son analyse et favorise les quiproquos.

contraire à partir des monopoles de fait ou de droit (comme la Compagnie des Indes) que se développe le capitalisme. Braudel écrit : « Les lois du marché n'existent plus pour les grandes entreprises (tome 2 : *Les lois de l'échange* page 197). Le rôle du commerce lointain est ainsi décisif, parce qu'il s'agit précisément de sphère où la concurrence peut être contournée. Si on compare les analyses de Braudel avec celles de Marx concernant l'accumulation primitive, on verra que la distance n'est pas énorme, et que, sur ce point comme sur les autres, ce qu'a écrit véritablement Marx est très éloigné de la vulgate marxiste. Ainsi, si bien des artisans et des marchands ont pu être des « capitalistes en herbe », Marx insiste sur le fait que cette marche « naturelle » se faisait à pas de tortue, et que ce qui a donné l'impulsion décisive au mode de production capitaliste, ce fut le capital commercial et le capital usuraire, formes de capitaux qui ont prospéré sous toutes sortes de régimes sociaux. (cf. *Capital I, VIII, 31* Pléaïde, Œuvres 1 page 1211 et sq.)

Nous pouvons noter que Jon Elster ne s'intéresse pas à l'aspect historique ni aux questions de fait, vérifiables par une voie purement empirique. Il renvoie le lecteur aux analyses de Roemer qu'il développe à plusieurs reprises. Or le but de Roemer n'est nullement de savoir qui, du capital ou de la libre concurrence, est la présupposition de l'autre, mais de construire un modèle théorique qui permette d'expliquer le fonctionnement du mode de production capitaliste en partant de la concurrence entre les individus, ce qui n'est pas du tout la même chose¹²⁴. Quand Marx parle de concurrence, le plus souvent il s'agit de celle qui existe entre les capitaux. Elle n'est nullement identifiable à la concurrence entre les individus. Ou plus précisément, c'est dans le mode de production capitaliste que la concurrence entre individus se traduit par les rivalités¹²⁵.

Quand Jon Elster s'appuie sur les analyses de Roemer¹²⁶, il oublie que les analyses de Roemer supposent elles-mêmes la domination du mode de production capitaliste. Son « modèle simple de l'exploitation marxienne » considère « *une société qui regroupe de nombreux producteurs produisant un bien : du blé* »¹²⁷ et tente de montrer comment les différences de techniques entre ces divers producteurs et les différences de dotations initiales de chacun des producteurs permettent d'expliquer le mécanisme de l'exploitation capitaliste. Il faut remarquer que Marx lui aussi a analysé une société composée de nombreux producteurs de blés, une société ayant réellement existé et non une société théorique : il s'agissait de la paysannerie anglaise, la *yeomanry* qui a été détruite de la manière la plus violente et non par des procédés purement économiques pour permettre la domination du capital. La réalité historique ne se plie pas facilement à la modélisation de l'individualisme méthodologique.¹²⁸

¹²⁴Nous reviendrons (cf.infra) sur le rôle spécifique des modèles et sur la nécessaire distinction entre modèle et théorie. Les modèles sont des auxiliaires de la théorie mais jamais la théorie elle-même.

¹²⁵La suite du passage analysé par Jon Elster confirme notre interprétation. Marx y rappelle que « la libre concurrence n'est justement que la concurrence entre les capitaux » et il conclut tout le développement par ceci : « Ce qui est dans la nature du capital est simplement posé hors de lui réellement, comme nécessité extérieure, par la libre concurrence, qui nest rien que ce par quoi les capitaux, en tant que pluralité s'imposent les uns aux autres ainsi qu'à eux-mêmes les déterminations immanentes du capital. » (Grundrisse - Edition Lefebvre II page 143 - Rubel : Pléiade Œuvres 2 page 295) - Tout ce passage et les précédents correspondent à la page 30 du Cahier VI du manuscrit original.

¹²⁶Pour une présentation des thèses essentielles de Roemer, voir John E. Roemer, *Une théorie générale de l'exploitation et des classes* in *Actuel Marx* n° 7 Premier semestre 1990.

¹²⁷John E. Roemer *op. cit.* p. 50

¹²⁸Dans son livre *Théorie de la modernité*, Jacques Bidet consacre la deuxième partie (« Marx et le marché » à l'analyse de ce qu'il considère comme une incohérence de Marx, savoir le fait que la concurrence n'est exposée véritablement qu'au livre III alors qu'elle est la forme logique la plus générale dans laquelle les rapports capitalistes peuvent être compris et qu'elle est présupposée dans les analyses de la marchandise par lesquelles commence le livre I. Jacques Bidet se réfère explicitement aux analyses de Jon Elster. Le *Capital* apparaît effectivement comme un texte incohérent si on y cherche à tout prix la méthode d'exposition annoncée par Marx lui-même. Mais comme

En réalité, il nous semble que le procès Elster contre Marx sur la question de l'individualisme méthodologique est mauvais. La considération théorique fondamentale de l'individu vivant qui est la base de la pensée marxienne ne contredit nullement les explications partielles «holistes» ou «systémiques», dès lors qu'il s'agit non de revenir au fondement mais de présenter un résumé, une vue d'ensemble. Si Jon Elster ne parvient pas toujours à retrouver l'individu dont Marx parlait dans *L'Idéologie allemande*, dans les analyses ultérieures, ce n'est pas que Marx ait changé de point de vue, qu'il soit passé de l'individualisme méthodologique au collectivisme méthodologique. C'est que ce qu'Elster s'attend à voir ne figure pas dans la problématique marxienne. Quand Marx en 1845 parle de l'individu, c'est l'individu vivant, saisi de manière subjective, disent les *Thèses sur Feuerbach*. Or Elster s'attend à voir surgir l'individu-type du modèle « marché concurrentiel » de la théorie des jeux. Mais, justement Marx montre que cet individu-type, cet atome social, n'est que la vision limitée que les savants bourgeois ont du fonctionnement de l'économie. Dans le rapport de production capitaliste, l'ouvrier se dépouille de sa puissance personnelle qui est transformée en puissance du capital, ce que Marx appelle aliénation, « pour être compris des philosophes ». Mais ce processus est représenté sous la forme d'un contrat libre entre individus sur un marché libre. L'ouvrier vient sur le marché du travail vendre sa marchandise. Cette marchandise c'est sa force de travail. Le marchand de pommes vient vendre ses pommes et le marchand de chapeaux ses chapeaux. Mais cette représentation est un renversement de la situation réelle, puisque ce libre contrat dissimule un rapport d'oppression et de violence dont Marx dit à plusieurs reprises qu'il est pire que l'esclavage. Là encore, pour comprendre ce dont il est question dans *Le Capital*, il ne faut pas se contenter des schémas théoriques, mais aussi étudier attentivement les analyses historiques, telles que celles de l'accumulation primitive. Contre les « manuels béats » de l'économie politique, Marx rappelle que « dans l'histoire réelle, c'est la conquête, l'asservissement, la rapine à main armée, le règne de la force brutale qui ont joué le grand rôle.¹²⁹ »

Il faut admettre, avec Marx, que l'expropriation du travailleur indépendant, l'anéantissement de la propriété privée fondée sur le travail personnel, n'ont pas été des

l'a montré Tony Andréani, c'est au contraire l'ordre d'analyse qui domine. Cette dualité ordre d'analyse - ordre d'exposition recoupe la dualité ordre historique - ordre logique et, effectivement, de ce point de vue, le plan du « Capital » n'est pas entièrement cohérent, mais cela n'implique pas qu'il y ait une incohérence conceptuelle chez Marx.

¹²⁹Karl Marx, *Capital I, VIII*, 26 PL1 page 1168

processus économiques explicables en termes de calcul rationnel des individus, mais bien une histoire « écrite dans les annales de l'humanité en lettres de sang et de feu indélébiles ». ¹³⁰

Le choix de Jon Elster d'épurer Marx de toute « métaphysique » et de tout ce qu'il considère comme de l'hégélianisme le conduit à rejeter quelques-uns des principes fondamentaux de la théorie marxienne. Aussi est-il conduit à dénier toute valeur à la théorie de la valeur-travail. Il considère que cette théorie est une tentative de Marx pour appliquer la distinction hégélienne entre essence et manifestation à la vie économique, notamment aux rapports entre les valeurs et les prix. ¹³¹ Or « cette application n'aboutit à rien. ¹³²

Il y a ici une double méprise. D'abord en tant que telle la théorie de la valeur-travail n'est pas une théorie propre à Marx. Elle est reprise pratiquement sans modification par Smith et surtout par Ricardo. Ce n'est donc pas une « distinction hégélienne ». L'apport de Marx à cette théorie, ce qui distingue fondamentalement Marx de Ricardo réside en ceci que l'ouvrier vend au capitaliste, non son travail, mais sa force de travail. Le salaire n'est que le prix de la force de travail transformée en marchandise. C'est précisément parce qu'il n'avait pas vu ce « détail » que Ricardo confond valeur et coût de production. Mais cette légère correction, Marx mettra assez longtemps à la formuler, Dans le polémique contre Proudhon, l'ouvrier est encore censé vendre son travail. Voilà l'élément central de la critique marxienne de l'économie politique.

Pour Elster, cette théorie n'est pas opératoire, car elle butte sur l'hétérogénéité du travail et l'impossibilité d'effectuer l'opération consistant à ramener le travail complexe au travail simple. Or Jon Elster confond ici deux catégories qui ne sont absolument pas confondues chez Marx : le travail réel et le travail social. Le travail réel est vécu par l'individu ; il demande certaines aptitudes et une habileté déterminée, une dépense d'énergie, une souffrance, une coordination précise entre la main et le cerveau. C'est le travail particulier qui est l'activité produite par le besoin. Le travail social au contraire est une abstraction : il n'apparaît que dans les relations entre les individus et comme résultat de ces relations. Un travail réel donné n'est « validé » comme travail social que pour autant que son produit a trouvé acheteur, c'est-à-dire a une valeur d'usage pour les autres individus. Cette confusion entre le travail réel et le travail

¹³⁰ *Idem.*

¹³¹ Karl Marx, *Le Capital I, VIII*, 26 PL1 p. 1170.

¹³² Jon Elster, *op.cit.* p. 171.

social (ou encore la valeur d'usage et la valeur d'échange devenues valeur d'utilité) est le propre de toutes les écoles marginalistes postclassiques.

La réduction du travail complexe au travail simple qu'Elster ne parvient pas à accomplir, les « managers » capitalistes, en hommes de pratique, la réalisent tous les jours. Quand ils comparent les durées nécessaires pour produire une automobile en France et au Japon, ils réduisent d'un seul coup des quantités énormes de travaux plus ou moins complexes et tous particuliers à une pure durée de travail. Ils savent également en conclure que, puisque les prix doivent être peu ou prou proportionnels aux temps de travail incorporés dans les produits ou aux valeurs, il faudra que celui qui dépense plus de temps que le temps social moyen fasse quelques « gains de productivité ». Un économiste peut certes se passer de la valeur-travail. Il peut observer la formation des prix sur le marché grâce aux théories marginalistes. C'est ainsi qu'Elster écrit : « *La théorie de la valeur-travail échoue puisque ce concept ne peut nous être d'aucune utilité*¹³³. »

Pour reprendre une comparaison de Marx, on peut aussi dire que pour expliquer le mouvement apparent du soleil autour de la terre, la cosmologie galiléenne n'est d'aucune utilité. Le système de Ptolémée amélioré par Tycho Brahé y parvient tout à fait. Jon Elster, en effet, montre que l'on peut expliquer les mêmes phénomènes économiques en faisant abstraction de la théorie de la valeur-travail. On peut en effet « faire comme si » la valeur-travail n'était d'aucune utilité : elle n'est d'aucune utilité mathématique directe, puisque les quantités mesurables dans la sphère de la circulation sont les prix. Sans doute est-il vrai que le fameux problème de la conversion des valeurs en prix n'a pas trouvé de réponse réellement satisfaisante. Or la sphère de la circulation n'est qu'un aspect, ni secondaire, ni dérivé, mais seulement partiel du mode de production capitaliste. L'objet de l'économie politique, si celle-ci veut être une science, se situe dans l'unité de la sphère de la production et de la sphère de la circulation, ou encore dans l'unité de la production et de la consommation. La circulation a pour les économistes un avantage épistémologique, puisque cette sphère est immédiatement identifiée dans les concepts utilisés par les individus qui échangent des marchandises ou qui croient vendre leur travail. Les individus réels n'y apparaissent que sous les espèces du consommateur, tandis que le producteur est réduit au rôle de facteur travail, aux côtés du facteur capital. Quant à l'ouvrier en tant que producteur, il n'entre dans ce circuit que comme vendeur de travail, une sorte de prestataire de service,

¹³³Jon Elster, *op.cit.*, p. 171.

évacuant ainsi la double subordination (formelle et réelle) du travailleur au capitaliste qui constitue l'objet des analyses du « Capital ». Mais si on se refuse à ces réductions qui peuvent être parfois utiles mais bien souvent n'ont qu'un caractère apologétique, la théorie de la valeur reste le modèle théorique à partir duquel on peut comprendre le mode de fonctionnement global du mode de production capitaliste mais aussi les stratégies des capitalistes.

Ceci n'est qu'un premier aspect. La théorie marxienne de la valeur a son point de départ dans cette thèse : la transformation de l'argent en capital¹³⁴, ou la transformation de l'homme aux écus en capitaliste se passe dans la sphère de la circulation, non en cachant, d'autant mieux que c'est ailleurs que se passent les choses sérieuses. Cela se fait parce que cette transformation est possible si l'homme aux écus trouve en face de lui un vendeur de force de travail. Or « *en tant que valeur, la force de travail représente le quantum de travail réalisé en elle. Mais elle n'existe en fait que comme puissance ou faculté de l'individu vivant.*¹³⁵ »

Il faut que des conditions historiques déterminées aient été réunies pour faire apparaître cette marchandise appelée « force de travail ». Celle-ci n'est pas n'importe quelle marchandise. Elle est bien particulière, puisqu'elle représente l'aliénation de l'individu, aux sens juridique philosophique. En vendant sa force de travail, l'ouvrier n'est pas dans la même situation que celui qui vend une aune de toile ou un habit. Il se vend lui-même, il s'objective, en transformant sa « puissance personnelle » en une force de production. Les économistes peuvent faire des équations dans lesquels le salaire n'apparaît que comme une quantité d'argent correspondant en fait à une prestation de service. Ces équations ne rendent aucun compte de cette réalité fondamentale. Marx ne se soucie pas de l'économétrie ou plus exactement il s'intéresse à ce que la mesure économique masque, c'est-à-dire aux rapports sociaux, à la situation des individus. Sa réflexion est entièrement orientée vers le devenir de cette puissance de l'individu vivant. Dans les rapports capitalistes, cette puissance ne se réalise qu'en s'objectivant et en devenant la propriété du capitaliste, alors qu'elle devrait pouvoir réaliser librement toutes ses potentialités. Inversement le travail salarié augmente de façon prodigieuse la puissance de la société, en dépouillant les individus de toute puissance.

¹³⁴ *Idem.*

¹³⁵ Jon Elster, *op.cit.*, p. 186.

Autrement dit la théorie de la valeur-travail est incompréhensible si elle n'est pas reliée à une théorie de l'exploitation et, donc, à une théorie des rapports sociaux qui rende compte des rapports de domination. Or Jon Elster refuse ce dernier point. Pour lui, rien ne prouve que « *l'exploitation soit une condition de possibilité du profit* »¹³⁶. Et il résume le problème ainsi : « *Le profit, l'intérêt et la croissance économiques sont possibles uniquement parce que l'homme peut exploiter des sources extérieures de matière première et d'énergie.* »¹³⁷ »

Il est remarquable qu'en posant ainsi la question du profit, Jon Elster ramène toutes les catégories économiques à un pseudo-fondement naturel, à un rapport immédiat de l'homme et de la nature. Il n'y a plus de rapports sociaux ! Alors que Marx montre précisément, à partir de *L'Idéologie allemande*, que les rapports entre les hommes et la nature ne sont pas des rapports immédiats, mais qu'au contraire ils nécessitent la médiation d'une organisation de la vie sociale des individus, laquelle se manifeste clairement sous la forme de la division du travail. A l'inverse, en posant que toutes les catégories de l'économie reposent sur ce rapport immédiat de l'homme lié à l'exploitation des ressources naturelles, Jon Elster retourne aux robinsonnades si vigoureusement dénoncées par Marx, et fait des rapports sociaux, une couche superficielle, secondaire, ce qu'exprime bien le passage suivant :

*Pour nous résumer, l'aptitude de l'homme à exploiter l'environnement rend possible un surplus au-delà de n'importe quel niveau donné de consommation. Que ce surplus doive être ou non consacré à augmenter la consommation ouvrière, la consommation capitaliste ou l'investissement est une toute autre question sans rapport avec celle de la « source ultime des profits. »*¹³⁸

Par un renversement spectaculaire, l'individualisme méthodologique vient donc de faire disparaître les individus particuliers qui exploitent « l'environnement » pour le plus grand profit d'autres individus. On n'a plus affaire qu'à une vague « aptitude de l'homme à exploiter l'environnement » dont la *vis dormitiva* est censée expliquer l'essentiel des mécanismes de la croissance et du profit. En outre, la naturalisation de l'économie est toujours plus ou moins liée au principe de la transformation des lois économiques et historiques en lois naturelles. Cette

¹³⁶Karl Marx, *Capital* Livre I,4 PL1 p.719.

¹³⁷Jon Elster, *op.cit.* p. 198.

¹³⁸Jon Elster, *op.cit.* p. 199.

transformation, pour Marx, est le trait caractéristique de l'idéologie véhiculée par l'économie politique classique.

Autrement dit, de quelque manière qu'on aborde l'analyse de Jon Elster, on peut conclure d'une part que le reproche adressé à Marx de n'avoir pas été fidèle au paradigme individualiste exposé dans *l'Idéologie allemande* n'est pas fondé et que, bien au contraire, c'est l'individualisme de Jon Elster qui doit être questionné, puisqu'il implique la substitution des individus abstraits, « méthodologiques » pourrait-on dire, aux individus concrets et vivants. Il retourne au naturalisme avec quoi Marx rompt dans *L'Idéologie allemande*. Marx ne subsume pas l'individu sous un sujet collectif ; l'individu agissant reste la réalité fondamentale, mais il n'est pas une réalité indépendante. Elle est connectée à d'autres individus, de telle sorte qu'ils se trouvent en face de leurs propres échanges et de leur propre production comme devant un rapport objectif avec lequel ils n'ont aucun lien réel.¹³⁹ Or cette connexion des individus à l'ensemble ne doit pas être posée comme un rapport naturel :

*Il est absurde de concevoir ces liens purement matériels comme issus de la nature, inséparables de la nature de l'individualité et immanents à celle-ci par contraste avec le savoir et la volonté réfléchis. Ils appartiennent à une phase déterminée du développement individuel.*¹⁴⁰

Faire abstraction des conditions historiques déterminées du développement de l'individu pour le présenter comme un atome de l'organisation sociale, c'est oublier ce que l'individu est un sujet qui se définit dans des conditions précises, conditions qui lui apparaissent comme des contraintes objectives, précisément dans la mesure où il n'a pas encore les moyens de s'en affranchir.

Notre critique de Jon Elster n'est pas générale et indifférenciée. Ce que nous contestons, ce sont, en premier lieu, les inconséquences d'un certain individualisme méthodologique qui ne part pas des individus dans leur singularité mais au contraire les réduit à l'exemplaire de « l'agent économique » parfaitement ou imparfaitement rationnel. C'est, en second lieu, l'imputation à Marx des positions holistes, alors même qu'il développe des thèses individualistes conséquentes.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique* Pléiade Œuvres 2, p. 214

On peut cependant objecter qu'un individualisme qui refuse de considérer la réalité de l'individu isolé, qui ne conçoit l'individu que dans ses relations avec d'autres individus, n'est pas un individualisme, mais au contraire un holisme, si le holisme consiste à dire que l'individu n'existe pas en dehors des relations dans lesquelles il est inséré. Selon nous, Marx n'est pas holiste, précisément parce que l'individu n'est pas réductible à ce nœud d'un réseau de relations. L'individu reste un, parce que justement, si d'un côté il ne peut exister sans ce milieu social dans lequel il est immergé, d'un autre côté, il n'est pas réductible à un produit de ce milieu. Il existe par lui-même, de manière totalement singulière et irréductible. D'un certain point de vue, on peut noter chez Marx une évolution qui exprime, non pas un affaiblissement de cet individualisme mais au contraire son renforcement. Ainsi dans *l'Idéologie allemande*, Marx affirme que :

*La façon dont les hommes produisent leurs moyens d'existence dépend, en premier lieu, de la nature des moyens d'existence tout trouvés et à reproduire. Ce mode de production n'est pas à envisager sous le seul aspect de la reproduction de l'existence physique des individus. Disons plutôt qu'il s'agit déjà, chez ces individus, d'un genre d'activité déterminé, d'une manière déterminée de manifester leur vie, d'un certain mode de vie de ces mêmes individus. Ainsi les individus manifestent-ils leur vie, ainsi sont-ils. Ce qu'ils sont coïncide avec leur production, avec ce qu'ils produisent aussi bien qu'avec la façon dont ils le produisent. Ainsi ce que sont les individus dépend des conditions matérielles de leur production.*¹⁴¹

On a lu ce passage, le plus souvent, d'une manière réductrice : les individus ne sont pas autre chose que ceux d'un mode de production donné. « Ce qu'ils sont coïncide avec leur production ». N'est-ce pas faire disparaître l'individu comme sujet ou comme substrat fondamental de la société humaine ? Dans « *Capital* », Marx, vingt ans plus tard, désigne un substrat de l'individu, irréductible au mode de production :

*Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont le corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler les matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature et développe les facultés qui y sommeillent.*¹⁴²

En acte, l'individu est ce qu'il manifeste dans un mode de production déterminé. Mais en puissance, il est un ensemble de facultés qui n'ont pas un caractère historique. Il possède une « nature » faite de facultés qui sommeillent et qui sont mises en mouvement dans le procès de

¹⁴¹Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, p. 214.

¹⁴²Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, p. 1055.

production. Et c'est précisément le communisme qui doit permettre la libération de toutes les facultés qui sommeillent dans l'individu.

La différence se fait entre la puissance et l'acte qui permet de concilier le principe individualiste de la « société » et l'idée de l'individu en acte, connu empiriquement, déterminé et enserré dans un réseau de relations sociales. Le renversement opéré dans *L'Idéologie allemande*, dans la mesure où il n'est encore que le renversement formel de la philosophie spéculative, ne pose l'individu que comme fondement concret ou formel. Ce n'est encore qu'un renversement spéculatif de la philosophie spéculative. La solution réelle du problème posé dans *L'Idéologie allemande* n'est ainsi donnée que dans « *Le Capital* ». D'une part, la « société » ou plutôt les rapports sociaux peuvent être considérés comme objets de la science. Dans ce cas, l'individu n'y apparaîtra que comme nœud de relations sociales ou comme terme d'un rapport. D'autre part, la réalité que décrit cette science n'est jamais considérée comme ultime. Elle n'est qu'une expression de la puissance des individus. L'articulation de l'individualisme et du « holisme » peut ainsi être saisie comme articulation entre niveaux de réalité ontologiquement différents.

CHAPITRE V

LA QUESTION DE L'EXPLOITATION SOCIALEMENT NECESSAIRE CHEZ RÖMER

Peut-on reconstruire sans la trahir la pensée économique de Marx à partir de la théorie néoclassique ? C'est la question à laquelle a tenté de répondre John Römer. Il fut l'un des principaux contributeurs du marxisme analytique, principalement au cours des années 1980. Son apport à ces échanges a essentiellement porté sur la théorie économique, et il est un acteur central du « marxisme néoclassique » ou « marxisme de choix rationnel ». Selon lui, les outils de Marx, vieux de plus d'un siècle, ne sont plus adaptés à la science sociale contemporaine, et sa théorie, en particulier ses fondements économiques, doit rompre avec l'idée qu'elle détient une spécificité méthodologique. Son objectif est alors de parvenir à des conclusions proches de celles de Marx en utilisant des outils méthodologiques différents, en particulier la démarche hypothético-déductive. Son programme de recherche se fonde sur la théorie néoclassique de l'équilibre et vise à établir la possibilité pour la théorie économique marxiste de reposer sur des fondements microéconomiques. Nous verrons comment, après avoir déconstruit la théorie marxienne de la valeur, après avoir réfuté la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, il tâche de reconstruire la théorie marxienne de l'exploitation sur la base de la théorie des jeux, de comportements optimisateurs et de la théorie de l'équilibre. Nous discuterons la cohérence et la pertinence de cette approche, en remarquant notamment que les résultats auxquels parvient Römer mettent en difficulté l'hypothèse d'unité théorique de l'appareil marxien, et nous nous demanderons si ce qui est remis en cause est la théorie de Marx ou la possibilité de l'associer aux outils de la théorie de l'équilibre.

V.1 UNE CRITIQUE DES THEORIES MARXIENNES DE LA VALEUR ET DU PROFIT

Aux côtés de Cohen et d'Elster, John Römer¹⁴³ fut l'un des principaux contributeurs des travaux du Groupe de Septembre. Il nous semble opportun de distinguer, parmi ses travaux

¹⁴³John Roemer, né en 1945, est Américain. Diplômé de Harvard en mathématiques, il a obtenu un doctorat en économie à l'Université de Berkeley en 1974. Il a par la suite enseigné l'économie à l'Université de Davis et, depuis

consacrés à l'œuvre de Marx, trois ouvrages majeurs : sur *la théorie économique*, sur *l'exploitation et le matérialisme historique* et sur *la philosophie politique normative*.

Il estime que, dans la mesure où ils sont vieux d'un siècle, les outils de Marx ne sont pas compatibles avec la science sociale contemporaine. Dans la mesure où toute science qui hésite à oublier ses fondateurs est destinée à dégénérer, où la science physique ne se réfère plus à Galilée, où la microéconomie contemporaine n'est pas smithienne, le marxisme devrait écarter, ou pour le moins affaiblir, sa référence à Marx. De la sorte, il affiche sa volonté de rompre avec la spécificité méthodologique du marxisme, et de reformuler les débats en adoptant les normes dominantes du langage économique contemporain. Il se fixe pour objectif de parvenir, en particulier sur la question de l'exploitation, à des conclusions théoriques similaires à celles de Marx tout en utilisant des outils différents. Il admet ne pas tenir un discours marxien, pour trois raisons. D'abord, en partant des postulats de la théorie économique néoclassique, il situe l'histoire hors de son champ d'analyse. Ensuite, les concepts qu'il utilise ne sont pas explicitement de Marx, mais ils sont présentés comme une généralisation des concepts marxistes. Enfin, il ne fait aucune référence aux textes de Marx pour soutenir ses arguments. Il semble avoir pour objectif d'ouvrir au marxisme les portes de l'université américaine en lui appliquant les outils de l'orthodoxie néoclassique¹⁴⁴, et c'est par les questions qu'il pose qu'il prétend se différencier de cette dernière. Se référant à Paul Lafargue¹⁴⁵. Et surtout s'appuyant sur les travaux de MichikoTori-shima¹⁴⁶, John Römer prétend conférer au marxisme le statut de science à l'aide des mathématiques. Il définit le marxisme comme un modèle hypothético-déductif, c'est-à-dire un ensemble de postulats et de théorèmes soumis à un examen rigoureux et à des tests de réfutation. C'est ainsi que de nombreuses positions marxistes sont révisées, notamment la théorie du profit. Et le marxisme est présenté avec les outils de l'économie néoclassique.

V.1-1 Une déconstruction de la théorie de la valeur travail

Il cherche à établir que des fondements microéconomiques sont compatibles avec le marxisme, avec comme unité la classe plutôt que l'individu, les individus agissant comme les

2000, il est Professeur d'économie et de sciences politiques à l'Université de Yale. Depuis 2006, il est membre, tout comme Elster, de l'Académie Américaine des Arts et des Sciences.

¹⁴⁴ John Roemer, *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, 1986, p.192.

¹⁴⁵ Paul Lafargue, *Karl Marx*, Neue Zeit, 9/1, 1891, « Une science n'est développée que lorsqu'elle a atteint la capacité d'utiliser les mathématiques », p.13.

¹⁴⁶ Michio Morishima, « The Fundamental Marxian Theorem », *Journal of Economic Literature*, 12/1, 1974, « Il faut reconnaître en Marx un économiste mathématicien », p.694.

éléments d'une classe. Son approche repose sur la théorie néoclassique de l'équilibre¹⁴⁷. D'une manière générale, ses travaux, assez formalisés¹⁴⁸, s'inscrivent dans un contexte intellectuel et institutionnel de l'université américaine. Dans ce contexte, la pensée marxiste n'a jamais eu d'influence significative¹⁴⁹, à quelques exceptions près. Nous présenterons cette approche en nous interrogeant si une telle fragilisation de la théorie économique marxiste doit être conçue comme une remise en cause de cette même théorie. Römer le fait à partir d'une déconstruction de la théorie marxienne de la valeur et d'une réfutation de la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, de laquelle il redéfinit la théorie de l'exploitation avec les outils de la théorie des jeux.

En proposant l'attribution de fondements microéconomiques à la théorie de Marx, les premiers travaux de John Römer portent un regard critique sur les fondements économiques du marxisme. Une critique radicale de la théorie de la valeur travail le conduit à préconiser son abandon, et il en résulte une réfutation de la loi de la baisse tendancielle du taux de profit.

Pour Römer, la théorie de la valeur pénalise la pensée économique marxiste, qui doit être reconstruite indépendamment de cette théorie. Les grands traits de son approche sont les suivants, Roemer nie la spécificité de la force de travail comme unique marchandise créatrice d'un surplus de valeur, ce qui en l'occurrence correspond à une lecture microéconomique de la valeur. Il inverse également la causalité sur la question de la transformation.

V.1-2 Une déconstruction de la théorie de la valeur travail

Pour parvenir à son objectif de reconstruire la théorie marxiste, ou au moins certains de ses concepts, avec les outils la théorie de l'équilibre néoclassique, Roemer doit faire l'économie de la théorie de la valeur travail. Alors que, pour Marx, la réelle source de valeur est le travail appliqué à la nature, en ce que toutes les marchandises ont en commun une propriété, celle d'être produites par du travail abstrait, le travail n'est pour Roemer qu'une source parmi d'autres : toutes les marchandises ont en commun d'être désirées, et leur détention fournit un bien-être. Il est donc possible, selon lui, de formuler une théorie de la valeur fondée sur l'utilité. De la sorte, généralisant le « théorème marxien fondamental » initié par Nobuo Okishio, puis énoncé par Michio Morishima, Roemer affirme que le travail est une marchandise semblable aux autres, que

¹⁴⁷John Roemer, *Analytical Marxism*, « Ne connaissant aucune autre méthode, j'utilise la méthode de l'équilibre », p.10.

¹⁴⁸Ils sont présentés ici de manière littéraire.

¹⁴⁹Sinclair Upton, *The goose-step, a study of American education*, 1923 « S'il existe un seul professeur aux Etats-Unis qui enseigne l'économie politique et se dit socialiste, ce professeur est une aiguille que je n'ai pu trouver dans notre botte de foin universitaire », p.436.

n'importe quelle marchandise peut être exploitée et donc servir de numéraire en jouant le rôle du travail chez Marx et être exploitée¹⁵⁰, par exemple le maïs¹⁵¹. Il formule un théorème généralisé d'exploitation de marchandises. Il existe un profit si et seulement si toute marchandise produite possède une propriété d'exploitabilité et est utilisée comme numéraire pour le calcul de la valeur incarnée¹⁵². Il deviendrait alors possible de distinguer par exemple le taux d'exploitabilité de la force de travail (surtravail par unité de force de travail / quantité de travail nécessaire à la reproduction de cette unité) et le taux d'exploitabilité du maïs (surplus de maïs par unité de maïs / montant de maïs nécessaire à la reproduction de cette unité). Il envisage la théorie de la valeur travail de Marx d'un point de vue microéconomique, à savoir analysant le travail de chaque individu ou de chaque classe, et non comme chez Marx le travail socialement nécessaire, à savoir une moyenne du travail social. Reprenant les positions de Morishima et de Steedman, il estime que la plus-value sociale n'est pas une agrégation des plus-values individuelles. Ceci le conduit à estimer que les différences qualitatives entre plusieurs types de travaux conduisent à leur incommensurabilité, et qu'il est impossible d'obtenir une théorie de la valeur travail du fait de cette hétérogénéité.

Ainsi la théorie de l'exploitation doit être construite indépendamment du concept microéconomique de la valeur travail individuel. Non seulement Roemer attribue à tort la théorie malthusienne du salaire de subsistance à Marx¹⁵³, mais il estime également qu'elle est indispensable à la théorie de la valeur travail. Cette position partagée par Morishima et par les néo-ricardiens, est tautologique et il remplace une théorie spéciale du salaire de subsistance par une théorie générale du salaire « lutte de classes ». Il s'expose au même reproche que celui que Marx a adressé à Lassalle dans sa critique du programme de Gotha à propos de sa « loi d'airain sur les salaires ». Il la juge malthusienne. Pour Marx, la question n'est pas tant le niveau du salaire que le niveau de surtravail et donc de plus-value : « *L'ouvrier salarié n'est autorisé à travailler pour assurer sa propre existence qu'autant qu'il travaille gratuitement un certain temps pour les capitalistes* »¹⁵⁴ Il sépare le salaire en une composante biologique. Elle

¹⁵⁰ Roemer reprend la critique néo-ricardienne du *Capital*. Alors que pour Marx, l'exploitation correspond à une extraction de surtravail dans le processus de production, il s'agit pour les néo-ricardiens d'un mode de distribution du produit social (cf. Steedman, 1977)

¹⁵¹ Il s'agit de l'exemple traditionnellement utilisé par Roemer. Voir Hervier, 1995.

¹⁵² Roemer ne distingue pas la mesure de la valeur et son origine.

¹⁵³ Elle fut reprise par Ferdinand Lassalle, *Réponse publique au comité central à propos de la convocation d'un congrès général des ouvriers allemands*, Zurich, 1863, « Le salaire garde toujours comme fondement nécessaire la subsistance, ce qui est normalement requis pour l'existence et la reproduction ».

¹⁵⁴ John Roemer, *Analytical Marxism*, p.23.

correspond au minimum nécessaire pour la reproduction et l'entretien de la force de travail. C'est une composante socio-historique, qui correspond aux acquis historiques de la classe ouvrière. Roemer affirme explicitement ne pas se poser cette question¹⁵⁵. En conséquence, il renonce à cette loi, qu'il qualifie de « théorie spéciale de la subsistance », car il la juge tautologique. Aussi la remplace par une « théorie générale de la lutte de classes », seule à même, selon lui, de reformuler une théorie de l'exploitation qui ne soit pas fondée sur la théorie de la valeur travail. Cette approche comporte un certain nombre d'implications sur la question de la transformation.

V.1-3 Sur la question de la transformation

La question de la transformation de la valeur en prix a fait l'objet d'une multitude de débats entre économistes. Même si elle nous paraît périphérique quant à la pensée économique de Marx, elle est pour Roemer « *le sujet de l'ensemble des livres du Capital* »¹⁵⁶. Elle correspond selon lui à un découpage entre disciplines en sciences sociales. Il s'agit de la transformation sociologique et fétichiste de la marchandise, de la transformation historique, de l'évolution des modes de production, de la transformation philosophique des relations causales entre ces deux mondes et de la transformation économique entre valeurs et prix. Or il considère que ce qui a été écrit portait principalement sur la dimension économique, à savoir la relation d'une part entre valeur et prix et d'autre part entre exploitation et plus-value et entre profits et réalisation des profits.

Dans la continuité logique de son rejet de la théorie de la valeur travail, Roemer considère que la relation entre valeur et prix est un non problème, non pas parce que cette question n'est pas essentielle à l'architecture de la pensée marxienne¹⁵⁷, mais parce que selon lui les prix sont déterminés avant la définition de la valeur, puisque « *la valeur travail dépend du marché* »¹⁵⁸. Et surtout que les deux sont indépendants. En effet, les prix sont établis par la concurrence et la valeur chez Marx par la quantité de travail. C'est en s'appuyant sur les travaux d'Okishio et de Morishima que Roemer, en interprétant la théorie de la valeur travail d'un point de vue microéconomique, conclut à son impossibilité, qui correspond également à une indépendance entre valeurs et prix. Les travailleurs de Roemer n'ont pas de subjectivité, et rien ne permet d'envisager qu'ils développent entre eux, autrement que sur un mode déterministe

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.25

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.32

¹⁵⁷ Voir, Andrew J. et McGlone Ted, « The Transformation non-Problem and the non Transformation Problem », *Capital and Class*, 35, 1988, p. 56-83.

¹⁵⁸ John Roemer, *Le marxisme analytique*, p.36.

strictement lié à leur dotation, une solidarité systémique, ou qu'apparaisse un antagonisme structurel avec les capitalistes. Pour Roemer, Marx aurait choisi le travail comme numéraire, d'une part, pour des raisons normatives, et non scientifiques. C'est une marchandise inaliénable qui prend en compte les rapports entre les hommes, car tous en sont dotés, d'autre part, pour correspondre au matérialisme historique. L'histoire est celle de la lutte de classes. Sa critique néo-ricardienne de la valeur, et l'affirmation de l'indépendance des prix et des valeurs, vont naturellement impliquer une nouvelle lecture de la théorie marxienne du profit.

V. 2 UNE REFUTATION DE LA LOI DE LA BAISSSE TENDANCIELLE DU TAUX DE PROFIT

Dans le prolongement logique de la critique qu'il adresse à la théorie marxienne de la valeur travail, Roemer vise à réfuter, toujours sur des fondements méthodologiques néoclassiques, la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, qui, selon lui, est une faiblesse de la théorie économique marxienne. C'est son « calice »¹⁵⁹. Se fondant sur des postulats microéconomiques, il défend la possibilité d'une hausse continue du taux de profit, si bien que la loi serait réfutée par ses contre-tendances. À l'encontre de la tradition, Roemer estime nécessaire d'étudier, dans un cadre marxiste, les fondements microéconomiques du comportement, sans pour autant accepter la théorie néoclassique.

*Parce qu'il est possible que nombre de marxistes estiment la technique consistant à explorer les "fondements micro" du comportement économique est une méthodologie néoclassique (et donc interdite), il doit être précisé que ce n'est pas le cas. Cette approche est précisément un des éléments de l'analyse marxiste qui le rend scientifique et non utopique*¹⁶⁰.

Ainsi la théorie du profit, exposée par Marx dans le Livre III du *Capital*, serait un phénomène macroéconomique résultant du comportement concurrentiel d'unités économiques individuelles. Pour maximiser leur profit individuel, les capitalistes substituent le capital au travail, ce qui conduit à augmenter la composition organique du capital et, donc, à la baisse du taux de profit. Ce serait le seul élément de la théorie économique de Marx qui puisse être associé à l'individualisme méthodologique. Pourtant, Roemer considère cette théorie comme un déterminisme technologique, un matérialisme vulgaire. Le dogmatisme qu'il attribue à la hausse de la composition organique du capital et de la baisse du taux de profit aurait empêché le développement créatif du marxisme qui, par conséquent, devrait s'en débarrasser.

¹⁵⁹ John Roemer, *Le marxisme analytique*, p.88

¹⁶⁰*Ibid.*, p.114.

V.2- 1 Une transformation de la théorie de l'exploitation

Pour Roemer, une innovation technique introduite par les capitalistes, en raison d'une anticipation de baisse des coûts avec prix concurrentiels et salaire réel fixe, conduira à une hausse du taux de profit. À ce titre, il distingue des considérations techniques et des considérations sociales. Il estime aussi que le progrès technique, en permettant d'augmenter le taux d'exploitation, permet de surcompenser la hausse de la composition organique du capital, et d'augmenter le taux de profit, ce qui serait toujours le cas, avec l'hypothèse d'un salaire réel stable. Il reprend les résultats d'Okishio pour qui le taux de profit augmente pour certaines catégories de changement technique. En cas d'innovation technique, de diminution de la valeur des inputs utilisés ou de baisse des coûts, le taux de profit augmente.

Donc seuls des éléments sociaux, jugés extra-économiques, et non des éléments propres au capitalisme, peuvent conduire à une baisse du taux de profit. Plus précisément, « *dans le capitalisme concurrentiel, le taux de profit ne peut baisser qu'en raison d'une hausse du salaire réel*¹⁶¹ », c'est-à-dire de la lutte des classes. Pour Roemer, la question est donc sociale et non structurelle. Une éventuelle diminution du taux de profit serait causée, non pas par une hausse de la composition organique du capital, mais par une diminution du taux d'exploitation.

Chez Marx, il s'agit de contre-tendances à la baisse du taux de profit. Roemer refuse une telle loi, en estimant que les profits relèvent d'un surplus social authentique reposant sur des rapports de propriété, eux-mêmes garantis par des institutions, et pas d'une loi économique. Une autre des questions abordées par Roemer est celle de la péréquation des taux de profit. Tout comme la question de la transformation de la valeur en prix, elle a fait l'objet de nombreux débats, et nous pouvons résumer la position traditionnelle en affirmant qu'à travers la concurrence, un transfert de capitaux s'opère vers les secteurs à plus fort taux de plus-value, ce qui conduit à l'égalisation des taux de profit. Pour sa part, Roemer estime que les taux de profit ne s'égalisent pas, pour deux raisons : d'une part ils sont différents si la productivité pour un même bien diffère entre capitalistes individuels, d'autre part des rendements décroissants conduisent à des taux de profit différentiels, un profit total plus élevé mais un taux de profit plus faible. Il s'appuie là encore sur les travaux de Morishima, mais également sur ceux de Steedman en affirmant que la plus-value sociale n'est pas une agrégation des plus-values individuelles. Il existe des compositions organiques du capital différentes entre les secteurs, le taux de profit ne

¹⁶¹John Roemer, *Le marxisme analytique*, p.84.

sera pas uniforme et la théorie de l'échange du tome I du *Capital* ne fonctionne que pour un cas particulier, celui du travail homogène, hypothèse de base des modèles néoclassiques.

Malgré l'affirmation de Marx selon laquelle la loi de la baisse tendancielle du taux de profit est la « *loi la plus importante de toute l'économie politique moderne*¹⁶² », il apparaît que son rejet est le seul élément de la théorie économique sur lequel les marxistes analytiques sont parvenus à un accord général. En effet, aucun marxiste analytique n'accepte cette loi-seul Robert Brenner accepte la théorie de la valeur travail. Toutefois cet élément de la théorie économique marxienne étant, d'un avis largement partagé par les marxistes tels que Roemer, Elster, Van Parijs, Przeworski, le seul pouvant être analysé à l'aide des outils de la théorie du choix rationnel. Son échec est largement perçu comme celui de la théorie de Marx. Il relève aussi globalement de la possibilité de toute tendance supra-individuelle et pourrait inscrire la théorie de Marx dans la logique des résultats non intentionnels d'actions intentionnelles propres à la théorie du choix rationnel. Une fois débarrassé des théories marxiennes de la valeur et du profit, Roemer est conduit à s'interroger sur la théorie de l'exploitation.

V.2-2 Théories de la valeur et de la plus-value

Pour Roemer, il faut pouvoir se passer des théories de la valeur et de la plus-value, et donc du taux de profit. En revanche, il est plus indulgent avec la théorie de l'exploitation. « *Les théories de la valeur et de la plus-value doivent être abandonnées. Mais ce n'est pas le cas de la théorie marxiste de l'exploitation qui peut être construite indépendamment de la théorie de la valeur travail comme théorie quantitative de l'échange*¹⁶³ ». En s'appuyant sur la distinction positiviste analyse scientifique et préoccupations normatives, il fonde la théorie de l'exploitation sur une préoccupation en termes d'équité, au sens où c'est une notion centrale pour juger un système, du point de vue de la population. « *J'ai choisi de me concentrer sur la question de l'équité, plutôt que sur celle de l'efficacité, parce que je crois que ce sont les perceptions et les idées sur la justice qui sont au cœur du soutien ou de l'opposition de la population envers un système économique* »¹⁶⁴.

En séparant la conception technique et la conception éthique de l'exploitation, et après avoir supprimé les fondements scientifiques de la théorie de la valeur travail et de loi de la baisse

¹⁶²Karl Marx, *Le Capital*, p.274.

¹⁶³ John Roemer, *Le Marxisme analytique*, p.149.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.23.

tendancielle du taux de profit, il se rapproche des théories radicales contemporaines en philosophie politique, de même que Cohen. Pour Roemer, la position marxiste s'appuie sur des fondements éthiques et la théorie marxienne de l'exploitation est mieux conçue comme une théorie normative. Il estime que la définition en termes de retrait ou théorie des jeux est supérieure à la définition en termes de plus-value, car elle clarifie les « impératifs éthiques » de la théorie marxienne, pour démontrer que les riches exploitent effectivement les pauvres. Roemer ne nie pas l'existence d'une lutte, mais il la considère comme un phénomène externe. Il estime que l'exploitation ne repose pas sur le surtravail, mais sur la nature éthique des rapports de propriété. Ainsi, l'exploitation n'est pas une caractéristique structurelle propre au capitalisme, mais se conçoit comme un phénomène exogène, et elle se présente comme un théorème à prouver : elle est. Il inverse les rapports de production et les rapports de propriété dans leur ordre logique, en remplaçant la primauté explicative des rapports de production capitalistes par celle de la propriété différentielle des biens productifs. Sa reconstruction de la théorie de l'exploitation est indépendante de la théorie de la valeur travail, et c'est sous l'influence des travaux de Cohen qu'il a établi cette reconstruction en coordination avec le matérialisme historique.

V.3 UNE NOUVELLE THEORIE DE L'EXPLOITATION

Pour Roemer, il est erroné, car dépourvu de fondement scientifique, de faire reposer la théorie de l'exploitation sur celle de la valeur travail. L'échange de travail n'est pas au cœur de l'analyse de l'exploitation, qui ne nécessite pas de rapport entre exploitateur et exploité. Fondée sur son rejet de la théorie de la valeur travail, sa théorie de l'exploitation repose sur la théorie des jeux, ce qui le conduit à ne pas voir de différence structurelle entre capital et travail, d'où théorème de l'isomorphisme.

V.3-1 La possibilité d'une exploitation sans travail

Roemer élabore une théorie générale de l'exploitation dans laquelle la théorie de l'exploitation capitaliste est un cas particulier. En se fondant sur une distinction entre échange de travail coercitif esclavagisme et féodalisme et échange de travail non coercitif capitalisme et socialisme, il étudie comment un même processus d'enrichissement est possible dans les deux cas. Sa théorie a notamment pour objectif d'expliquer ce qu'il considère comme un rapport d'exploitation dans les États dits socialistes, et qui lui apparaît comme une anomalie dans la théorie marxiste. Le socialisme est censé se caractériser par l'absence d'exploitation. En

conséquence, il considère que, pour construire une théorie de l'exploitation solide, il faut relâcher l'hypothèse de propriété privée des moyens de production.

Ainsi, les causes institutionnelles de l'exploitation marxienne sont, selon lui, l'existence de marchés concurrentiels, la propriété différentielle des moyens de production, les différences de préférences, de niveaux de technologie, plutôt que l'expropriation directe du travail. Il estime que la caractéristique fondamentale du capitalisme est la dotation différentielle des moyens de production, ce qui ne distingue pas le capitalisme des rapports précapitalistes ni des rapports post capitalistes.

À l'inverse, chez Marx, il s'agit non seulement d'une propriété différentielle, mais surtout d'une appropriation des moyens de production par le capital, ce qui conduit la production à être subordonnée à ses objectifs. Pour Roemer, un régime de marchés concurrentiels suffit à produire l'exploitation de classe. Les préférences et les technologies différentielles remplacent l'échange de travail. Il s'agit de reconstruire la théorie marxienne de l'exploitation à l'aide de la théorie des jeux. Sur les traces de Morishima, Roemer cherche donc à construire une théorie de l'exploitation indépendamment de la théorie de la valeur travail. Il l'envisage comme un processus d'optimisation : dans une économie de subsistance, en gardant dans un premier temps la logique de la théorie de la valeur travail telle que conçue par Roemer. Un agent est exploité s'il optimise en travaillant plus de temps qu'il ne lui est socialement nécessaire pour produire un panier de subsistance, et il est exploiteur s'il optimise en travaillant moins de temps qu'il ne lui est socialement nécessaire pour le produire. Roemer démontre également que l'exploitation existe dans le capitalisme, non parce que c'est son mode de fonctionnement, mais parce que les capitalistes travaillent moins que le temps de travail socialement nécessaire, alors que les ouvriers et les paysans travaillent plus que le temps de travail socialement nécessaire. Dans cette économie, il n'y a pas d'exploitation au sens marxien car chacun travaille pour soi. Roemer réhabilite ainsi l'usage des robinsonnades.

On peut donc décrire une exploitation sans échange de travail ni accumulation de richesses, ni production de surplus, ni transfert de la plus-value, mais avec la théorie des jeux. Il est possible d'établir une exploitation sans rapport de classe, et de décrire une structure de classes telles qu'elles sont déterminées par un processus d'optimisation individuelle, la lutte de classes étant conçue comme un élément extra économique. L'exploitation n'est plus une question

de rapport de domination mais se réduit à la richesse individuelle : les agents sont exploités ou exploités selon qu'ils se situent au-dessus ou en-dessous d'un certain seuil en termes de revenu.

Par conséquent, si les dotations des agents en force de travail ne sont pas identiques, il est logiquement possible que des agents relativement riches soient exploités et que des agents relativement pauvres soient exploités. Un agent doté d'une force de travail relativement riche peut percevoir une rémunération plus faible que la valeur des marchandises incorporées dans son travail ; Et réciproquement, un agent doté d'une force de travail relativement pauvre peut percevoir une rémunération plus forte que la valeur des marchandises incorporées dans son travail. Le premier perçoit une rémunération plus élevée que le second, alors qu'il est exploité. D'où un échec de la corrélation entre exploitation et richesse. À la lumière de cet exemple, Roemer estime que le concept d'exploitation n'est pas d'un intérêt éthique fondamental.

Dans tous les cas, il estime que le rapport d'exploitation entre capital et travail est un postulat non prouvé par Marx. Par conséquent, il établit le rapport entre le capital et le travail à partir des individus et non pas nécessairement à partir des rapports de classe comme un théorème. Au lieu d'un rapport structurel entre classe et exploitation, il élabore un théorème devant être prouvé, le principe de correspondance classe-exploitation, la correspondance n'intégrant pas la notion de causalité. Ceux qui optimisent en vendant leur force de travail sont exploités ; ceux qui optimisent en embauchant la force de travail sont exploités. Roemer remplace le surtravail par le choix rationnel, et il affirme que l'exploitation peut logiquement exister sans échange de travail. « *La formulation de l'exploitation capitaliste en termes de théorie des jeux est incontestablement supérieure à la formulation marxienne en termes de plus-value : elle est indépendante de la théorie de la valeur travail* »¹⁶⁵. Telle est la forme prise par l'inversion de l'ordre logique entre rapports de propriété et rapports de production : pour Roemer, une propriété différentielle des moyens de production conduit à l'exploitation capitaliste, tandis que pour Marx, les rapports de production capitalistes donnent naissance aux rapports de propriété capitalistes.

V.3-2 Exploitation et théorie des jeux

La notion d'exploitation présuppose une allocation alternative utilisée comme critère d'évaluation de l'allocation existante. Une coalition est dite exploitée pour une allocation donnée

¹⁶⁵John Roemer, *Le marxisme analytique*, p.84.

si sa rémunération était meilleure dans l'allocation alternative et dans l'allocation présente. Il dégage trois conditions pour que l'exploitation d'une coalition S par la coalition S' ait lieu dans une société : Il existe une alternative réalisable dans laquelle la situation de S serait plus favorable ; dans cette alternative, la situation de S' (complément de S) serait moins favorable ; S'exerce une domination sur S dans N. Ainsi, il existe trois formes possibles d'activité sur un marché du travail : produire pour soi, embaucher de la force de travail pour produire, vendre sa propre force de travail contre un salaire¹⁶⁶. Chaque producteur optimise en combinant ces trois activités, ce qui permet à Roemer de dégager cinq classes possibles : capitaliste pur, petit capitaliste, petit-bourgeois, semi prolétaire, et prolétaire.

Un capitaliste pur est suffisamment bien doté en capital pour ne pas avoir à travailler. Il embauche de la force de travail. Un petit capitaliste est bien doté en capital, mais insuffisamment pour vivre exclusivement du travail des autres ; il embauche de la force de travail et travaille également sur son propre capital. Un petit-bourgeois est bien doté en capital, mais insuffisamment pour embaucher, il travaille uniquement sur son propre capital. Un semi-prolétaire est faiblement doté en capital. Il travaille sur son propre capital et vend sa force de travail. Un prolétaire n'est pas doté de capital, il vend sa force de travail. Ainsi, l'exploitation est perçue comme une stratégie d'acteurs cherchant à optimiser leur situation. Ici, Roemer remplace le surtravail par les dotations et il affirme que l'exploitation peut logiquement exister sans échange de travail. Elle est donc possible sur d'autres marchés, ce qui conduit au théorème de l'isomorphisme.

V.3-3 Le théorème de l'isomorphisme

Cette construction lui permet d'aboutir au théorème de l'isomorphisme, selon lequel le marché du capital possède la même structure que le marché du travail et comprend également cinq classes sociales possibles : prêteur pur, prêteur mixte, producteur indépendant, emprunteur mixte, emprunteur pur.

Un prêteur pur est suffisamment bien doté en capital pour pouvoir se contenter de prêter sans avoir à produire lui-même.¹⁶⁷ Un prêteur mixte est suffisamment bien doté en capital pour pouvoir prêter, mais il doit également produire pour assurer sa subsistance¹⁶⁸. Un producteur

¹⁶⁶ John Roemer, *Le marxisme analytique*, p.84.

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ *Idem.*

indépendant est doté en capital mais il ne prête pas et produit lui-même. Un emprunteur mixte travaille en partie pour lui-même mais, étant faiblement doté en capital, il est contraint d'emprunter.

Un emprunteur pur n'a aucun capital, il ne peut qu'emprunter. L'île du marché du travail a pour fonction la vente de la force de travail, l'île du marché du crédit ou du capital a pour fonction le prêt d'argent pour la location des moyens de production. Elles sont identiques dans leur structure : chaque agent est exploité de la même manière que son homologue sur l'autre île. Ainsi l'exploitation peut avoir lieu via l'échange de marchandises et les classes peuvent exister avec un marché du crédit sans marché du travail. Il suffit que l'inégalité ait lieu au niveau des rapports de propriété plutôt qu'au niveau des rapports de production, qui possèderaient une importance secondaire.

Il en conclut que l'importance de la notion d'exploitation ne tient à des préoccupations normatives, et non à une extraction de valeur « *si l'exploitation du travailleur est un concept important, il l'est pour des raisons normatives en ce qu'il est un indicateur d'injustice et non parce que l'exploitabilité de la force de travail est l'unique source de profits* »¹⁶⁹, ce qui est compatible avec son rejet de la théorie de la valeur travail, et fait de l'exploitation un enjeu de philosophie politique. Pour Roemer, aucune raison objective ne pousse à privilégier le travail comme référence de valeur, et les théories de la valeur ne peuvent pas prétendre à l'autonomie. L'exploitation correspond à une inégalité de revenu liée à une dotation injuste des biens productifs. Dans un cadre hypothétique où l'inégalité originelle n'est pas injuste, l'exploitation porteuse de cette inégalité ne serait pas injuste. Ainsi Roemer intègre les outils de l'économie néoclassique, à commencer par l'individualisme méthodologique et la théorie des jeux, à l'approche épistémologique initiée par Cohen. Il reconstruit le matérialisme historique proposé par ce dernier sur les fondements de la théorie des jeux, et il fonde l'exploitation sur des comportements optimisateurs. Il a exercé une influence significative sur le Groupe de Septembre, notamment sur les travaux de Wright à propos des classes sociales.

V.3-4 Exploitation et matérialisme historique : l'influence de Cohen

Roemer a inscrit sa théorie de l'exploitation dans le cadre de la conception marxienne de l'histoire présentée par Cohen, i.e. une approche qui articule l'histoire par une relation entre

¹⁶⁹John Roemer, *Le marxisme analytique*, p.84.

forces productives et rapports de production. Pour Marx, la loi de la baisse tendancielle du taux de profit joue, dans le matérialisme historique aux côtés de la lutte des classes, un rôle majeur dans l'explication et le déclenchement de la transformation sociale. L'approche de Roemer n'est pas moins cohérente, puisque seul le taux d'exploitation peut être la cause de la baisse du taux de profit, et le matérialisme historique est traité comme un facteur exogène. Il élargit l'exploitation au-delà des rapports de production, comme une simple forme historique de domination, ce qui lui permet d'envisager son existence dans des pays anciennement dits socialistes. Il se positionne dans le prolongement de Cohen, en associant la théorie des jeux à la conception du matérialisme historique par ce dernier.

Roemer présente ses travaux comme un complément à ceux de Cohen, au sens où il considère que le matérialisme historique classique ne suffit pas à expliquer l'équilibre des rapports de classe. Contre l'énoncé marxiste traditionnel selon lequel l'individualisme méthodologique et la théorie des jeux n'apportent rien au matérialisme historique, au sens où ils sont anhistoriques, Roemer répond que la théorie des jeux permet d'étudier les formes particulières de la lutte de classes spécifiée par le matérialisme historique, et donc que cette lutte exige des fondements microéconomiques, qui permettent de déterminer l'existence de situations d'équilibre¹⁷⁰. Roemer rejoint, dans une certaine mesure, les critiques de Jon Elster. Et il considère que l'explication fonctionnelle n'est d'aucune utilité pour une conception de l'histoire. D'une part, elle ne permet pas de comprendre le capitalisme tel qu'il s'est développé au vingtième siècle, au sens où elle ne propose pas d'explication pour les transitions historiques. D'autre part, elle n'apporte aucune information sur les développements futurs, c'est-à-dire sur le processus de convergence vers un nouvel équilibre.

L'objectif de Roemer est de construire une théorie générale de l'exploitation fondée sur le matérialisme historique, en adaptant ses hypothèses aux sociétés de la fin du vingtième siècle. Le matérialisme historique serait la branche théorique du marxisme, celle qui lui apporte un contenu révolutionnaire, indépendamment du reste du corpus. « *Le rôle révolutionnaire du marxisme n'est pas un postulat, mais un corollaire à sa théorie du matérialisme historique* »¹⁷¹. Il revendique explicitement la continuité analytique de Cohen et admet que le développement économique est associé au lien entre forces productives et rapports de production.

¹⁷⁰John Roemer, *Le Marxisme analytique*, p.14.

¹⁷¹*Idem.*

À un moindre niveau d'abstraction, il se situe à mi-chemin entre Cohen et Brenner, c'est-à-dire qu'il ne choisit pas explicitement entre primauté des forces productives ou de la lutte de classes¹⁷². Estimant que l'histoire progresse par élimination successive des formes d'exploitation devenant inutiles. Comme une sélection naturelle, il associe une forme d'exploitation à chaque mode de production, conceptualisant ainsi la notion d'exploitation socialement nécessaire. Il applique son modèle général à plusieurs types d'exploitation : féodale, capitaliste et socialiste.

Il associe l'exploitation capitaliste à l'exploitation marxienne sans contrainte apparente et l'exploitation féodale à l'exploitation néoclassique, avec contrainte apparente. Il considère qu'une transition révolutionnaire a pour fonction d'éliminer la forme associée d'exploitation. L'existence de régimes autoritaires dans les États dits socialistes apparaît pour Roemer comme une anomalie dans le programme de recherche marxiste, puisqu'il y voit un processus d'exploitation, alors que la disparition du capitalisme était censée conduire à la suppression de cette exploitation. C'est ainsi qu'il établit une correspondance entre le matérialisme historique et sa théorie de l'exploitation¹⁷³. Un objectif est de fournir une théorie de l'exploitation en l'absence de propriété privée des moyens de production, c'est-à-dire dans les pays socialistes en référence aux États où le capital a été exproprié.

V.3-5 Théorie des jeux et développement historique

Selon Roemer, l'exploitation existe dans une société donnée si un groupe peut améliorer sa situation matérielle en se retirant de cette société. Il énonce plusieurs spécifications des règles de retrait, correspondant à chaque forme d'exploitation, c'est-à-dire à chaque jeu, à savoir les exploitations féodale, capitaliste et socialiste, chacune d'elles étant associée à une inégalité de dotation et des rapports de classe spécifiques, c'est-à-dire à un mode particulier de contrôle sur les biens productifs. Roemer classe les formes sociales en fonction du mode de contrôle sur les biens productifs.

- Une exploitation féodale a lieu en cas d'inégale propriété de la force de travail.

L'exploitation apparaît lorsque, s'il se retire, un serf dispose de sa dotation sans avoir à travailler pour le seigneur¹⁷⁴. Il existe une coercition extra-économique évidente, une

¹⁷²Fabien Tarrit, « La transition du féodalisme au capitalisme interprétée par le marxisme analytique », in *Économie et sociétés*, 47/6, 2003, pp. 961-994.

¹⁷³ Fabien Tarrit, « La transition du féodalisme au capitalisme interprétée par le marxisme analytique », in *Économie et sociétés*, 47/6, 2003, pp. 961-994.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.964.

superstructure dont la fonction est d'extraire la force de travail. Une transformation révolutionnaire a donc pour tâche l'acquisition de libertés individuelles et l'établissement de la propriété privée.

- Une exploitation capitaliste a lieu en cas d'inégale propriété des biens aliénables, c'est-à-dire les moyens de production.

En l'occurrence, les prolétaires sont exploités, d'une part, s'ils ont intérêt à se retirer, d'autre part, si leur retrait détériore la situation des capitalistes. Les rapports de propriété capitalistes obscurcissent la nature de l'appropriation du surplus de point de vue de l'ouvrier, puisqu'elle a lieu par le biais d'échanges marchands de force de travail et de marchandises. L'exploitation capitaliste résulte de la propriété privée des moyens de production. La distinction entre travail nécessaire et surtravail et la coercition directe, ne sont pas observables. Il reste une coercition extra-économique non évidente : l'État. Une transformation révolutionnaire a pour objectif la socialisation des moyens de production.

- Une exploitation socialiste a lieu en cas d'inégale dotation en biens inaliénables (qualifications ou statut).

Le rapport de production se déroule entre classe ouvrière et bureaucratie, ou entre classe ouvrière et experts selon que le socialisme est bureaucratique ou non. Un agent est exploité au sens socialiste si sa connaissance technologique est limitée. Ce n'est pas une exploitation capitaliste, car l'accès au capital social est le même pour tous. Sur ce point, Roemer se réfère à la bureaucratie des pays de l'Est. Une transformation révolutionnaire a donc pour objectif l'égalité réelle. En allant de la féodalité au socialisme, une société traverse et élimine plusieurs formes d'exploitation, c'est-à-dire plusieurs formes de rapports de propriété : le féodalisme correspond à l'exploitation féodale, capitaliste et socialiste. Il s'agit d'un jeu à trois personnes : classe féodale, classe capitaliste et classe des producteurs directs. Toutes les formes d'exploitation existent sous le féodalisme. Sous le capitalisme, l'exploitation féodale devient interdite. Les rapports féodaux ont été éliminés, car inutiles au sens dynamique, et le capitalisme correspond à l'exploitation capitaliste et socialiste : il s'agit d'un jeu à deux personnes, classe ouvrière et classe capitaliste. L'exploitation capitaliste devient socialement nécessaire ; elle se transforme en une entrave au développement des forces productives. Elle devient inutile et doit être éliminée par une révolution socialiste. Le socialisme correspond à l'exploitation socialiste. Il s'agit d'un jeu à deux personnes, classe ouvrière et bureaucratie, ou classe ouvrière et experts. L'exploitation

socialiste devient socialement nécessaire... Il s'agit d'un processus systématique et reproductif dans lequel chaque forme sociale élimine sa forme d'exploitation correspondante¹⁷⁵.

Roemer met l'accent sur les périodes révolutionnaires auxquelles Cohen attachait une moindre importance. Chaque révolution a pour tâche d'éliminer une forme spécifique d'exploitation, et les transitions historiques correspondent à différentes structures de jeux. Pour Marx, l'élimination du capitalisme est une condition nécessaire mais non suffisante au libre développement de tous et de chacun. La révolution communiste éliminera l'exploitation socialiste vers la satisfaction de la revendication à chacun selon ses besoins. L'exploitation est donc socialement nécessaire et le matérialisme historique énonce que l'histoire élimine les formes d'exploitation lorsqu'elles ne sont plus socialement nécessaires. La tâche historique d'une époque est donc d'éliminer les entraves au développement des forces productives. Ce processus suit un ordre déterminé, jusqu'au communisme, ce qui renvoie à la logique déterministe attribuée à Cohen.

Contrairement à Morishima, la reconstruction néoclassique de la théorie économique de Marx par Roemer vise à parvenir à des conclusions similaires à celles de Marx, au moins une partie, à savoir la théorie de l'exploitation, qui est ici présentée sous la forme d'un processus d'optimisation, sans avoir besoin de la théorie de la valeur travail. Pour John Roemer, il est possible de présenter le marxisme sous la forme des cinq énoncés suivants : les classes agissent comme des unités dans des situations historiques déterminées ; une position de classe se définit dans le rapport d'une personne aux moyens de la production ; la lutte de classes est le mécanisme du changement historique ; le changement historique suit une trajectoire déterminée ; le capitalisme est condamnable d'un point de vue éthique. Cela étant, Roemer abandonne à la fois la théorie de la valeur travail, la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, et donc le lien entre la théorie de l'exploitation et la valeur travail. Ainsi l'exploitation est présentée comme un processus d'optimisation, ce qui fait perdre à la théorie son contenu matérialiste et une partie de son contenu subversif. Il a ainsi largement développé le programme de recherche marxiste analytique en complétant la lecture de Cohen sur la théorie de l'histoire par un travail sur la théorie économique. En défendant la loi d'airain des salaires, en proposant une interprétation subjective de la valeur, en concevant la lutte de classes comme un phénomène extra-économique, en jugeant que le prix est déterminé avant la valeur, Roemer fonde sa théorie sur des postulats

¹⁷⁵ Fabien Tarrit, « La transition du féodalisme au capitalisme interprétée par le marxisme analytique », in *Économie et sociétés*, 47/6, 2003, p. 966.

qui s'opposent radicalement à la théorie de Marx, si bien que les résultats sont parfaitement prévisibles. De la sorte, Roemer démontre moins les lacunes de la théorie économique de Marx que la difficulté d'associer cette théorie avec le courant néoclassique.

CHAPITRE VI

LA QUESTION DE LA RELATION CAPITALISTE SAINTE CHEZ COHEN

Dans ce chapitre nous voulons exposer la critique que Gerald Cohen adresse à Karl Marx. En effet, sa contribution s'est d'abord articulée autour de la pensée de Marx. Elle émergea sur la scène intellectuelle en 1978 avec la parution de *Karl Marx's Theory of History : A Defence*, qui impulsa la constitution du marxisme analytique. Par la suite, Cohen tendit à se détacher progressivement de la théorie de Marx. Il participa à la discussion sur le concept libertarien de propriété de soi en vue de l'associer à une approche marxiste, avant d'intégrer pleinement le débat normatif autour des problématiques de justice sociale contenues dans la *Théorie de la justice* de John Rawls. La présente partie discute la pertinence du voyage intellectuel de Jerry Cohen dans son rapport à l'œuvre de Marx.

VI.1 DEFENSE DU MATERIALISME HISTORIQUE DANS UNE PERSPECTIVE INEDITE

Comme son titre l'indique, *Karl Marx's Theory of History : A Defence* a pour objet la défense du matérialisme historique, en tant que composante indépendante de l'œuvre de Marx¹⁷⁶, ce que Cohen confirma plus tard en remarquant qu'« à cette période, le matérialisme historique était la seule partie du marxisme à laquelle il croyait. »¹⁷⁷ Sa défense apparaît, alors que plusieurs débats sont en cours autour du marxisme en général et du matérialisme historique en particulier. Elle repose sur des fondements analytiques et est articulée autour de l'explication fonctionnelle. Elle a initié le marxisme analytique.

VI.1-1 Le débat avant Cohen : un contexte de crise du marxisme

Le livre fut publié, en 1978, à un moment particulier du développement du marxisme, qui était alors en crise. Il peut être associé en particulier à deux débats majeurs : le déterminisme dans le matérialisme historique et la relation complexe entre marxisme et philosophie analytique. Il est également une réponse à l'analyse de Louis Althusser.

¹⁷⁶Il précisait par ailleurs que « les thèses de la théorie de la valeur travail ne sont pas présumées ou impliquées par les affirmations contenues dans ce livre » (2000, p. 353, souligné par Cohen)

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.1

Le livre est paru en 1978, dans un contexte théorique et politique particulier marqué par une double crise du marxisme. Il traversait une crise politique liée notamment aux hésitations des intellectuels radicaux à l'égard de l'Union soviétique. Cela se manifesta à la fois par un abandon répandu des catégories centrales du marxisme, notamment la dictature du prolétariat, et par le fait que les organisations politiques se revendiquant explicitement du marxisme tendaient alors à être moins nombreuses et/ou à avoir moins d'influence. Il traversait également une crise théorique. Il faisait alors relativement peu débat dans le monde universitaire anglophone¹⁷⁸, principalement aux États-Unis et en Grande-Bretagne. Pourtant le livre de Cohen ne montre pas de signes de cette crise.

Il apparaît avoir été écrit en abstraction de toute considération sur l'environnement politique ou intellectuel. Il n'en reste pas moins qu'en plus, ou à cause d'une réception très favorable, Cohen a fait de Marx un opposant respectable dans les cercles philosophiques anglophones non marxistes, et a fourni une base philosophique plus accessible pour les marxistes de langue anglaise. Son livre renvoie à deux débats alors centraux : la question du déterminisme dans le matérialisme historique et le rapport entre marxisme et philosophie analytique.

VI.1-2 Le déterminisme dans le matérialisme historique

Pour Marx, les rapports légaux et les formes de l'État ne peuvent pas se comprendre principalement à partir du développement de l'esprit humain, mais ils puisent leurs racines dans les conditions matérielles d'existence et dans les rapports entre les différentes classes sociales ; cela nécessite une critique de l'économie politique. En d'autres termes, la nature du mode de production de la vie matérielle dicte les grands traits du mouvement de la vie spirituelle. Une interprétation assez répandue a été une lecture de la théorie de l'histoire de Marx comme un déterminisme, une histoire sans acteur. Dans le cadre d'une problématique en termes de relation entre forces productives et rapports de production, une question majeure est celle de la primauté ; en d'autres termes on se demande si la primauté explicative doit être accordée aux rapports de production ou aux forces productives. Pour Georges Plekhanoff¹⁷⁹, c'est dans l'économie qu'il faut chercher l'anatomie de la société, et la nature des formes sociales est déterminée par l'état des forces productives. Pour Karl Kautsky¹⁸⁰, le mouvement interne repose sur une impulsion

¹⁷⁸Jon Elster (1981, p. 745) constate « un fait curieux [...] l'absence d'un marxisme anglais », ce qui peut être généralisé au monde anglophone.

¹⁷⁹Plekhanoff Gueorgui, *La Conception matérialiste de l'histoire*, Paris, SFIO, 1927, p.

¹⁸⁰Kautsky Karl, *Les trois sources du marxisme. L'œuvre historique de Marx*. Paris, Spartacus, Publ. orig. 1907.

externe, qui est potentiellement entravée par la structure. Et l'histoire s'inscrit dans un processus évolutionnaire, dans lequel la conscience est réduite à un épiphénomène. Une condition majeure de l'émergence du socialisme n'est pas tant le développement objectif et subjectif du prolétariat qu'une science suffisamment développée. Kautsky et Plekhanoff peuvent être conçus en ce sens comme des sources de Cohen.

Les années 1960 et 1970 furent également le témoin du développement d'importants débats sur la question de la nature du développement historique, notamment sur le féodalisme et son inscription dans un cadre matérialiste historique. La question qui se pose revient à savoir si le mode de production féodal était doté d'un mouvement historique propre et s'il comportait une tendance interne au développement¹⁸¹.

VI. 1-3. La singulière complexité des rapports entre marxisme et philosophie analytique

Le marxisme et la philosophie analytique sont deux univers intellectuels qui ont longtemps eu tendance à s'ignorer, pour le moins. Pour résumer succinctement, dans son refus des théories globales, la philosophie analytique a longtemps rejeté le marxisme dans son ensemble, alors qu'à l'inverse les marxistes ont largement rejeté la philosophie analytique, car elle était jugée anhistorique. C'est au lendemain de la seconde Guerre mondiale que sont apparus des éléments de confrontation, avec notamment les contributions de Vernon Venable, de Harry B. Acton ou de John Plamenatz. Pour Acton, « *le marxisme est un amalgame de deux philosophies incompatibles, positivisme d'une part, et hégélianisme d'autre part* »¹⁸². Le marxisme est critiqué pour ne pas appliquer de manière solide les critères de clarté et de rigueur requis par la philosophie analytique. À l'inverse, pour Cohen, ces auteurs « *rejetent la théorie non pas parce qu'ils appliquent les critères trop sévèrement mais parce qu'ils ne les appliquent pas avec suffisamment de sévérité* »¹⁸³. Précisément, Venable, Acton et Plamenatz procèdent effectivement à une analyse rigoureuse de la Préface de 1859 dans laquelle ils cherchent à définir le contenu des rapports de production, des forces productives, à dégager des liens explicatifs entre concepts, à discuter le sens de la causalité entre le droit (superstructure) et l'économie (infrastructure)... Toutefois les désaccords avec Cohen sont majeurs. Ce dernier cherche à défendre la théorie de Marx, alors que les auteurs veulent la déconstruire. Cependant, il n'en reste pas moins possible d'engager un dialogue entre marxisme et philosophie analytique, précisément sur le terrain du matérialisme historique, et c'est par la contribution de Louis Althusser que Cohen engage cet échange.

¹⁸¹ Pour une synthèse des débats sur la théorie de l'histoire avant Cohen, voir Cowling et Manners 1992.

¹⁸² Acton Harry B., *The Illusion of the Epoch : Marxism-Leninism as a Philosophical Greed*, Londres : Cohen and West, 1955, p.251.

¹⁸³ Gerald Cohen, « On Some Criticisms of Historical Materialism », *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 44, p. 121.

VI.2 UNE REPOSE A ALTHUSSER

Le contexte intellectuel en Europe continentale était à l'inverse marqué par une influence significative du marxisme, notamment à travers la figure d'Althusser. Cohen admet que ce dernier « *a exercé une forte influence sur son intérêt actuel pour le matérialisme historique* »¹⁸⁴. Et il apparaît, par plusieurs allusions discrètes, que son livre sur le matérialisme historique est une réponse à Althusser. Il faut lire *Le Capital*, paru en 1965. Les années 1970 furent en effet le théâtre d'une controverse relativement importante autour des travaux d'Althusser, notamment parmi les auteurs radicaux anglo-saxons : Edward P. Thompson, Perry Anderson, Andrew Levine. Elle portait sur la relation entre structure et sujet et sur l'articulation du rapport forces productives-rapports de production avec la lutte de classes. Althusser a ouvertement remis en cause le contenu hégélien de la pensée de Marx, notamment la relation dialectique, qu'il juge métaphysique et qu'il conçoit comme une « *monstruosité philosophique destinée à justifier le pouvoir.* »¹⁸⁵ Pour Althusser comme pour Cohen, le matérialisme historique et la dialectique hégélienne sont incompatibles, les concepts élémentaires de toute structure théorique doivent être systématiquement questionnés et clarifiés, et il n'existe pas de méthodologie marxiste spécifique¹⁸⁶. De même, Cohen accepte implicitement la coupure épistémologique althussérienne.

Il prend toutefois ses distances avec Althusser, et il évoque de profondes divergences, en estimant notamment qu'« *il est peut-être regrettable que le positivisme logique, avec son insistance sur la précision dans l'activité intellectuelle, n'ait jamais atteint Paris* »¹⁸⁷. Plus tard il parvient à une conclusion plus nette: « *Même si à une période j'étais attiré par l'althussérisme, je n'ai pas succombé à son intoxication, car j'ai constaté que son affirmation répétée sur la valeur de la rigueur conceptuelle ne correspondait pas à une rigueur conceptuelle dans la pratique intellectuelle.* »¹⁸⁸

¹⁸⁴ Gerald Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence. Expanded Edition*. Londres: Oxford University Press, (Publ. orig. 1978).

¹⁸⁵ Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 31-32.

¹⁸⁶ Althusser se demande « quel type de philosophie correspond le mieux à ce que Marx a écrit dans *Le Capital*. Quelle qu'elle soit, ce ne sera pas une "philosophie marxiste" [...] ce sera une philosophie pour le marxisme » (1994, p. 37-38, souligné par Althusser)

¹⁸⁷ Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence. Expanded Edition*. Londres: Oxford University Press, 2000, p.34.

¹⁸⁸ Cohen, « *Deeper into Bullshit* », In *Sarah Buss et Lee Overton, Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Cambridge: MIT Press, 2000, p.323.

Cette critique porte notamment sur la question du structuralisme, sa conception de l'histoire étant perçue comme un processus sans sujet, les êtres humains comme les simples soutiens de structures objectives, et la subjectivité comme une construction de l'idéologie, ce qui rend difficile la conceptualisation de la lutte et du changement social. Ainsi le livre de Cohen n'est pas apparu *ex nihilo*, il s'inscrit dans un ensemble de débats d'une importance majeure, et propose sans ambiguïté une défense du matérialisme historique.

Cohen conditionne sa défense à « deux contraintes : d'une part, ce qu'a écrit Marx et, d'autre part, ces normes de clarté et de rigueur qui distinguent la philosophie analytique du vingtième siècle »¹⁸⁹. L'originalité de cette approche ne réside pas dans l'étude de l'œuvre de Marx, ni dans le recours à la philosophie analytique, mais dans la conjonction de ces deux éléments ; ainsi la principale nouveauté ne porte pas tant sur le contenu que Cohen attribue à la théorie que sur son mode d'exposition : une présentation analytique des concepts marxistes et leur articulation par des thèses explicatives.

Cohen n'est pas pour autant devenu chrétien, il n'a jamais cédé à la facilité intellectuelle. Ses travaux sont marqués d'une grande rigueur argumentative, et ont toujours consisté à puiser au sein de l'œuvre de grands auteurs (Marx, Locke, Kant), les outils intellectuels au service de l'émancipation. Au demeurant, tout en affirmant n'avoir absolument pas abandonné les valeurs de socialisme et d'égalité qui sont centrales dans la croyance marxiste, il s'appuie sur une citation de Gatsby le Magnifique. Et nous luttons ainsi, barques à contrecourant, refoulés sans fin vers notre passé pour illustrer qu'ayant été éduqué en marxiste, son travail intellectuel a consisté à tenter d'évaluer cet héritage, d'éliminer ce qui ne devrait pas être conservé et de conserver ce qu'il faut sauver. Il est resté attaché aux enseignements normatifs de son enfance, et en particulier à une croyance en l'égalité. Un courant puissant le renvoie sans cesse vers elle, quelle que soit la direction dans laquelle il tente de naviguer. Cependant, il apparaît que les arguments par lesquels Cohen s'éloignent de la pensée de Marx ne reposent pas entièrement sur des fondements solides, et il ne nous paraît pas excessif de penser que le marxisme analytique, en particulier le marxisme de choix rationnel et les contributions de Jon Elster, aient exercé une forte influence sur cette évolution. Il apporte néanmoins des éléments convaincants à la thèse selon laquelle il est illusoire de vouloir dépasser les tensions entre les croyances personnelles non fondées sur des critères de scientificité et une argumentation à haut niveau de rigueur.

¹⁸⁹Cohen, « Deeper into Bullshit », In Sarah Buss et Lee Overton, *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Cambridge: MIT Press, 2000, p. 322.

CONCLUSION PARTIELLE

L'accélération, depuis 1989, du processus de réformes, connu sous le nom de *perestroïka*, l'effondrement des pays socialistes du centre et de l'est de Europe, la destruction du mur de Berlin et la réunification de l'Allemagne, le sabordage récent du Parti communiste soviétique et l'éclatement de l'URSS sont une invite à revenir sur la crise du marxisme, même si l'unanimité semble se faire sur son caractère définitif. Le passage de ces régimes, notamment le plus ancien et le plus puissant d'entre eux, à l'économie de marché et à la démocratie de type occidental signerait la fin du communisme et, avec elle, celle du marxisme. Les quelques hypothèses qui suivent, et qui mériteraient plus amples développements, entendent suggérer que les choses ne sont pas aussi simples qu'elles peuvent le paraître aux jugements toujours pressés et souvent orientés d'une actualité riche en rebondissements. Nous partirons d'un constat. Les phénomènes nés auxquels nous assistons rendent visible, et même lisible, la nature de ce qu'il est convenu d'appeler la crise du marxisme. Ils en manifestent le caractère ouvertement politique. En vérité, il serait plus exact de parler de crises du marxisme, tant il est patent que l'existence de ce dernier se confond avec la succession de ses crises.

TROISIEME PARTIE
LA THEORIE DE L'EXPLOITATION CAPITALISTE
APPLIQUEE A LA MONDIALISATION

INTRODUCTION PARTIELLE

La réception et diffusion de Marx et du marxisme par les Africains francophones ressortissants de l'Empire français d'Afrique ou de l'Union française jusqu'en 1958 et 1960 est un objet d'étude relativement récent. Or la découverte et l'appropriation spécifiquement africaines de Marx et du marxisme ont d'abord été le fait d'Africains résidant en France, d'intellectuels et/ou étudiants qui étaient parfois, tel Léopold Sédar Senghor, citoyens français, avant d'acquérir une vie plus autonome sur le sol d'Afrique.

Le Parti communiste français, dès sa création, et dans son soutien ambigu aux peuples colonisés, a été l'un des vecteurs de cette transmission de Marx à l'Afrique, avec l'École coloniale, le Centre d'études et de recherches marxiste, l'Université nouvelle et, sur le sol africain, la création des Groupes d'études communistes sous l'impulsion de Raymond Barbé. Les Éditions sociales, à côté des Éditions de Moscou ou de Pékin, diffusées en France, ont permis à des générations d'Africains de prendre connaissance des grands textes marxistes et, ainsi, de faire du marxisme, doctrine de progrès, l'outil théorique de leur libération. Il est donc difficile de séparer l'étude de la réception de Marx en Afrique de celle de Marx en France, car les connexions sont nombreuses. La réception de Marx et sa pertinence en Afrique sont à évaluer. C'est ce que nous allons tenter de montrer dans ces lignes.

CHAPITRE VII

LA RELATION NORD/SUD OU LUTTE DES CLASSES A L'ECHELLE MONDIALE

Marx a cherché à construire une théorie sociale visant à expliquer et à transformer le monde à partir des conditions matérielles d'existence de l'humanité. Le terme marxisme est resté dans l'histoire, et c'est pour s'opposer aux « marxistes » français qui travestissaient sa pensée, qu'il affirmait à son gendre Paul Lafargue : « ce qu'il y a de certain, c'est que moi je ne suis pas marxiste ». Au-delà de cette réplique provocatrice qui affirme en creux une défense de la doctrine qu'il a construite, si le terme « marxisme » n'est pas incorrect, il n'est pas tout-à-fait adéquat au sens où il personnalise une pensée, et le nom attribué par Engels¹⁹⁰ fut « socialisme scientifique ». Aussi, la préoccupation centrale de Marx, qui fut un enfant à la fois des Lumières et de la révolution industrielle, était de comprendre la contradiction entre un développement prodigieux des forces productives et la persistance de la misère pour la majeure partie de la population, de découvrir les fondements du mode de production capitaliste et de le dépasser par la pensée, afin de construire les outils scientifiques pour s'y confronter. Cependant, compte tenu des circonstances actuelles marquées, en cette première moitié du vingt-et-unième siècle, par le constat que l'actualité et la fertilité de l'œuvre de Marx, et par extension du marxisme¹⁹¹, ne va pas de soi, et est même fréquemment niée, nous pouvons nous demander quel intérêt présente un travail portant sur l'œuvre de Marx.

VII. 1 SOCIETES DEPENDANTES ET LUTTES DE CLASSES.

Parler du problème des classes sociales et des antagonismes de classes en Afrique et dans les sociétés périphériques en général suppose que nous fassions un bref rappel du point de vue de Marx sur le phénomène des classes et des luttes de classes, et que nous intégrions dans notre

¹⁹⁰ Il nous paraît utile de préciser ici que si certains auteurs estiment « controversé [le] traitement de Marx et Engels comme de vrais jumeaux » (Elster 1980), nous nous associons à la remarque d'Antonio Labriola (1975) qui se considère « tellement crétin qu'[il] ne voi[t] pas de différence » entre Marx et Engels. À ce titre, il est intéressant de noter que Marx écrit à Engels la chose suivante (1864b) : « Tu sais que tout chez moi vient très tard, et que je marche toujours dans tes empreintes ».

¹⁹¹ Par « marxisme », nous comprenons le système de pensée développé par Marx et nous ne portons pas de jugement sur tous ceux qui s'en sont revendiqués.

analyse la problématique de Marx qui, voulant battre en brèche l'idéalisme et la domination, entreprend de saisir les hommes, non pas isolés et figés, comme des réalités monolithiques, mais dans leur processus de développement réel, dans des conditions socio- économiques bien déterminées. Il s'agit des hommes sociaux, producteurs et produits historiques liés aux conditions de leur production, c'est-à-dire aux rapports sociaux de production.¹⁹²

VII.1-1 La dialectique des classes sociales dans les pays de la Périphérie.

Marx, dans son analyse des classes sociales, met donc en lumière deux idées importantes : tout d'abord la relation dialectique de la base économique matérielle et de la production idéologique comme expression idéologique de classe¹⁹³. Ce qui caractérise ainsi la classe, c'est tout autant sa situation dans la structure des rapports de production (classe dominante/ classe exploitée) que sa conscience et sa cohésion de classe, dont la base est la sauvegarde d'intérêts identiques ou la transformation d'un statu quo d'exploitation au nom de l'exigence de libération. C'est à ce niveau que se situe la lutte des classes qui est, selon Marx, la texture même de toute l'histoire sociale. Pour lui, « *l'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes.* »¹⁹⁴. Chaque classe dominante essaie donc de légitimer idéologiquement sa domination et présente ses intérêts de classe comme intérêts universels ; cependant, elle secrète dialectiquement une opposition. Ainsi s'instaure la lutte qui l'oppose à la classe ou aux classes dominées dont l'intérêt premier (encore qu'il faille qu'elle en prenne conscience) est la libération. C'est la porte du salut : la libération n'est possible que grâce à un bouleversement à la base de tous les rapports de production et d'échanges. C'est la théorie marxienne de la révolution.¹⁹⁵

¹⁹² Cette problématique se situe ainsi au cœur même du matérialisme historique : « Cette conception de l'histoire a [...] pour base le développement du procès réel de la production, et cela en partant de la production réelle de la vie immédiate, elle conçoit la forme des relations humaines liée à ce mode de production et engendrée par elle. » (*L'idéologie allemande*, p. 78.) Lire aussi : *Contribution à la critique de l'économie politique*. Editions sociales, et les Manuscrits de 1844.

¹⁹³ « La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que [...] les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants, note Marx.

¹⁹⁴ Karl Marx, *Le manifeste communiste*. op. cit... p. 161

¹⁹⁵ Le problème de la caractérisation d'une classe sociale est d'une grande complexité. Il y a certes une situation sociale dans le processus des rapports sociaux de production (bourgeoisie comme prolétariat), mais aussi conscience de classe de cette situation. La conscience de classe n'est pas seulement une conscience psychologique de classe, faite de pensées psychologiquement descriptibles et explicables que les hommes se font de leur situation, débouchant sur une communauté de sentiments, de pensées et d'actions), mais une élaboration à partir d'une étude scientifique de la structure économique et des processus historiques en cours ; c'est une *Weltanschauung* rigoureuse et cohérente, débouchant sur une praxis : (révolutionnaire pour le prolétariat, réactionnaire pour la classe dominante).

Le problème liminaire, en ce qui concerne l'Afrique, est celui de savoir si avant la colonisation, il existait des classes sociales. En quelques mots, l'on peut dire que la société africaine traditionnelle avait un mode de vie communaliste (production par et pour la communauté, de tout ce qui sert à la satisfaction des besoins) doublé d'un fort sentiment d'appartenance à la communauté dont tous et chacun partagent les intérêts. L'on ne peut nier certes l'existence de féodalités et de classes dirigeantes, mais on peut affirmer que l'exploitation, moteur de la lutte des classes, y était réduite, voire inexistante. La lutte des classes, comme le note Nkrumah, est « *le résultat de l'émergence de la propriété privée et du déclin de la société de type communautaire* ». ¹⁹⁶ Et ce déclin a pour origine l'introduction des rapports sociaux de production capitalistes par la colonisation et la désintégration de la démocratie communaliste.

Analysons donc suivant un point de vue à la fois interne et externe, l'introduction de ces rapports sociaux de production capitaliste. A l'intérieur, la terre fut cultivée désormais non plus seulement selon les besoins de subsistance de la communauté tribale, mais suivant les impératifs de productivité et d'exportation : introduction de cultures commerciales (café, cacao, thé...) avec comme conséquence la monétarisation des rapports sociaux dues à la pénétration de l'économie marchande ; dans les rapports avec l'extérieur, c'est la satellisation économique et la dépendance par rapport au marché que domine le capitalisme. Et Kwame Nkrumah établit donc clairement la liaison de l'infrastructure économique avec la structuration sociale et les antagonismes de classes et de race.

L'aliénation de la terre et de ses ressources naturelles, c'est-à-dire des moyens de production, provoqua l'apparition de deux secteurs économiques : les secteurs africain et européen, le premier subissant l'exploitation du second. L'agriculture de subsistance disparut peu à peu, et les Africains se virent contraints de se mettre au service des colonialistes, qui capitalisèrent les profits qu'ils en tirèrent. C'est dans ces conditions qu'apparut la lutte des classes qui était aussi lutte de race ¹⁹⁷.

Cette lutte de classes, dans la période néocoloniale, était doublée d'une lutte de races, au cours de la période où le colon et le capitaliste étaient confondus. Mais la fin du colonialisme direct, avec les indépendances, fit disparaître ou du moins atténuer l'aspect racial de la lutte : désormais, c'était le nouveau colon, frère de race, qui était le bourgeois en tant qu'allié objectif

¹⁹⁶ Kwame Nkrumah, *La lutte des classes en Afrique*, p. 15.

¹⁹⁷ *Idem.*, p. 16.

des structures socio-économiques héritées de la colonisation et qui perpétuent localement l'exploitation¹⁹⁸, dans le cadre du néocolonialisme.

On peut donc distinguer comme classes sociales en Afrique selon Nkrumah : l'intelligentsia (ou intellectuels), tributaire d'une formation scientifique, technique et idéologique occidentale et ayant un certain esprit de corps ; son rôle historique a été, par exemple, de mener les mouvements nationalistes, dans le but moins d'apporter des transformations qualitatives et radicales de la société que de prendre la place du pouvoir colonial. Comme le fait remarquer Nkrumah : « *son intention n'est pas de changer le « système », mais de le contrôler. En ce sens, elle est bourgeoise et opposée formellement à toute transformation socialiste révolutionnaire.* »

¹⁹⁹ Bien entendu, toute l'intelligentsia n'est pas apologiste du statu quo, mais elle bénéficie dans sa grande majorité de ce statu quo ; c'est la raison pour laquelle un changement radical et qualitatif devient de plus en plus problématique. Bien plus, l'aspiration de larges masses à accéder à l'intelligentsia (détentrices de postes et de hautes positions sociales, de pouvoir et de richesse) ne fait qu'accentuer les clivages sociaux et consolider paradoxalement le statu quo.

Citons ensuite la bourgeoisie : issue du déclin du féodalisme d'une part et du développement du capitalisme d'autre part. En général, cette classe est un appendice de la bourgeoisie capitaliste centrale dans la mesure où elle est intégrée à la sphère de production et de commerce capitaliste, jouant d'ailleurs un rôle fort modeste dans le cadre de cette intégration. Elle reste comme le dit Nkrumah, « *une bourgeoisie compradore largement tributaire des intérêts impérialistes en Afrique.* »²⁰⁰ On peut le noter cependant : bourgeoisie et intelligentsia ne s'opposent pas : bien plus, disposant d'un contrôle relatif sur l'appareil politico-économique, elles partagent les mêmes intérêts.

Face à elles, il y a la couche prolétarienne (prolétariat urbain et paysannerie prolétarisée). C'est la couche exploitée, qui seule peut souhaiter une transformation sociale radicale et à ce

¹⁹⁸Le producteur local de l'exploitation a en fait de multiples visages : c'est le bourgeois, c'est le bureaucrate, c'est aussi l'intellectuel acquis aux valeurs occidentales... Si, avant l'indépendance, une certaine unité d'intérêts pouvait être acquise autour de la revendication principale, l'indépendance et la fin de la colonisation, il faut dire que du phénomène de la colonisation, étaient nées des couches sociales trop distinctes et aux intérêts contradictoires, si bien que, une fois l'indépendance (nominale) réalisée, les antagonismes de classes ont repris une vitalité aigüe. En effet, malgré la communauté des intérêts essentiels à l'ensemble des populations de l'Afrique, il n'en existe pas moins des classes sociales antagonistes aux intérêts immédiats divergents, contradictoires. La société africaine est donc essentiellement compartimentée, et il y a lutte des classes, malgré le démenti de l'idéologie dominante.

¹⁹⁹*Op. cit...* p. 45.

²⁰⁰*Op. cit...* p. 67.

titre, elle a comme cibles immédiates la bourgeoisie et l'intelligentsia. Nkrumah le montre encore :

*En Afrique, la bourgeoisie est associée à l'impérialisme, au colonialisme et au néocolonialisme. Tout en étant un secteur minoritaire de la population, elle présente un danger pour les masses africaines en raison de la force que lui donne sa dépendance au capitalisme étranger bourgeois, lequel vise à maintenir les masses paysannes et ouvrières dans un état perpétuel de sujétion.*²⁰¹

L'existence des classes sociales et des antagonismes de classes est donc liée au colonialisme et au néo-colonialisme. Le dépassement de ces luttes de classes ne peut être réalisé que dans une transformation qualitative de la structure sociale et des rapports sociaux dont elle découle. Ce qui signifie au départ la nécessité de la reconnaissance et non la négation de ces luttes : « *En niant l'existence des classes et de la lutte des classes en Afrique la bourgeoisie impérialiste, directement ou par la bouche de ses représentants locaux, vise à anesthésier la conscience de classe du prolétariat.* »²⁰²

VII.1- 2 Le marxisme face aux défis du capitalisme néolibéral

Maurice Lageux se posait cette question : Quel rôle peut-on reconnaître au marxisme dans la critique du néolibéralisme ? On aurait tort de lui refuser toute pertinence en invoquant le fait qu'au vu de ses échecs retentissants le marxisme ne peut offrir une solution de rechange valable. On aurait également tort d'y voir l'instrument théorique sur lequel devrait s'appuyer toute critique du néolibéralisme. Une analyse des évolutions respectives du marxisme et du néolibéralisme permet de conclure que c'est uniquement en tant que réalité sociale sui generis et non en tant que contribution théorique forcément dépassée que le marxisme se survit à lui-même dans une critique radicale du néolibéralisme.

Sans doute se demandera-t-on en quoi il peut être pertinent, au moment où il s'agit de s'interroger à propos des développements inquiétants du capitalisme néolibéral, de s'intéresser au marxisme, un courant de pensée qui, s'il a profondément marqué le milieu du XX^e siècle, a désormais cessé d'exercer une influence politique significative dans la plupart des pays de la planète et de constituer, même pour les esprits les plus contestataires de notre époque, la

²⁰¹ *op. cit...* p. 67.

²⁰² David Kom. *Le Cameroun : essai d'analyse politique et économique*. Editions sociales. 1971. p. 115. Ce qui est dit de l'Afrique peut être étendu, avec quelques inflexions, au Tiers-monde en général. On peut lire sur le cas de l'Amérique latine quelques ouvrages tels que : Ruy Mauro Marini : *Sous-développement et révolution en Amérique latine* ; C. Furtado, *Les USA et le sous-développement de l'Amérique latine* ; F. H. Cardoso : *Politique et développement dans les sociétés dépendantes...*

référence fondamentale qu'il a jadis été²⁰³. Ces derniers, en effet, semblent plutôt rarement enclins à chercher leur inspiration dans les écrits de Marx quand ils s'en prennent au néolibéralisme qui, en ce début du XXI^e siècle, paraît triompher et s'imposer partout. Et pour qui s'intéresse plus particulièrement à la situation propre au Québec, force est de reconnaître que le marxisme y a laissé bien peu de traces visibles de l'impact qu'il a pu y exercer. « *Nombreux sont ceux qui qualifieront même d'épiphénomène tout à fait superficiel l'engouement pour la pensée de Marx qui, l'espace d'à peine une décennie, s'est emparé d'une myriade de jeunes militants fraîchement convertis*²⁰⁴ », lesquels, pour la plupart, devaient, au bout de quelques années, jeter à la poubelle leur petit livre rouge ou leur béret « à la Che » pour revendiquer au plus tôt la place enviable que leur promettait leur appartenance à la génération des baby-boomers.

Pourtant, on aurait bien tort de réduire à une sorte de rêve surréaliste un projet qui, pendant plusieurs années, a mobilisé à plein temps, ou presque, des centaines de jeunes et de moins jeunes ; a fait trembler nombre de ceux qui détenaient l'autorité dans le monde académique, ecclésial, financier et même politique, a paralysé en maintes occasions de nombreuses institutions et a suscité de multiples commentaires et des enquêtes fort élaborées dans la plupart des médias du Québec. Bien qu'il soit périlleux de fixer des dates en vue d'encadrer un phénomène de ce genre, on peut voir dans la fondation de la revue *Parti pris* en 1963 le début de l'affirmation publique au Québec d'un mouvement qui allait se développer comme une traînée de poudre ou comme une épidémie – selon la métaphore qu'on jugera la plus appropriée en la circonstance – dans les milieux académiques et syndicaux. Dans la foulée de ce mouvement, même les intellectuels les moins engagés sentaient le besoin de « flirter » avec le marxisme, ne fut-ce que pour ne pas paraître dépassés aux yeux de leurs contemporains. Ceux, dont je suis, qui, au nom de convictions philosophiques, politiques, sociologiques, religieuses ou autres, refusaient de s'associer à ce mouvement pouvaient difficilement ne pas éprouver cette sorte de mauvaise conscience que provoque l'impression gênante de passer à côté de l'Histoire. Et pourtant le puissant attrait qu'exerçait la pensée de Marx au début des années 1970 a commencé à s'affadir dès la fin de cette décennie sans avoir pu laisser sa marque dans

²⁰³ Une version abrégée de ce texte a été présentée sous le même titre, le 2 novembre 2001 au séminaire Fernand-Dumont consacré au thème « *L'anti-libéralisme au Québec au XXI^e siècle* ». Une autre version abrégée a été publiée sous le titre « *Que reste-t-il du marxisme d'antan ?* » dans *Le Devoir* des 17-18 novembre 2001. L'auteur remercie Francis Dupuy-Déry, son commentateur à ce séminaire, ainsi que Gilles Bibeau, Denys Delâge, Gilles Gagné, Daniel Jacques, Stéphane Kelly, Daniel Mercure, Jean-Marc Piotte, Marc Saint-Laurent, Jean-Jacques

²⁰⁴ Maurice Lagueur, « Le marxisme est-il encore pertinent aujourd'hui ? », *Recherches sociographiques*, Volume 45, numéro 2, mai-août 2004, pp. 289-305.

l'orientation politique effective du Québec, de sorte qu'avant même la chute des régimes communistes à la fin des années 1980, il n'était plus, au Québec, qu'un souvenir de moins en moins vivace.

Comme on peut néanmoins se demander si ce mouvement ne connaît pas une certaine résurgence depuis quelques années à la faveur des nombreuses levées de boucliers contre la mondialisation et contre les politiques néolibérales, il paraît pertinent de s'interroger sur ce qu'il fut vraiment et sur ce qui explique son étonnante évolution. Je m'efforcerai de le faire, tout en tentant de répondre à la question de savoir si l'on doit s'attendre à ce que ce marxisme moribond renaisse de ses cendres en raison de l'effervescence nouvelle que connaît présentement la critique du capitalisme contemporain et de son orientation néolibérale.

D'un côté, on peut être enclin à répondre par l'affirmative à cette dernière question, en alléguant que le marxisme, même aujourd'hui, constitue un riche arsenal d'arguments dirigés contre le capitalisme libéral, arsenal dont les pièces sont dues tant à l'analyse scientifique que Marx a lui-même consacrée au capitalisme et aux contributions de ses innombrables disciples qui, depuis plus de cent ans, n'ont cessé de raffiner les objections qu'ils opposent à leurs adversaires libéraux. D'un autre côté, on peut penser que la réponse à la même question devrait d'emblée être négative, car une critique du capitalisme vaut ce que vaut la solution de remplacement proposée pour résoudre le problème posé par la mise en place d'une société à la fois juste et efficace ; or, sur ce terrain, le moins que l'on puisse dire, c'est que le marxisme ne peut faire mieux que le libéralisme, comme en font foi ses échecs lamentables – que ces échecs aient été consacrés par l'abandon ou par la trahison du projet marxien – dans tous les pays où l'on a essayé de l'appliquer.

VII. 2 L'AUTONOMIE ET LA LIBERATION REVOLUTIONNAIRE DU PROLETARIAT ACTUEL

La pensée de Marx est-elle vraiment discréditée par les échecs rencontrés dans tous les pays où l'on a voulu l'appliquer ? On peut, non sans raison, trouver bien injuste cette façon de voir puisque, tel que conçu par Marx, le communisme est littéralement aux antipodes du totalitarisme bureaucratique qui a été pratiqué dans la plupart des sociétés qualifiées de communistes. Dans les passages de son œuvre où il fait part de sa conception d'une société communiste, que ce soit dans les *Manuscrits de 1844* qu'il rédigeait en début de carrière, au

moment même où il adoptait le communisme, ou dans les Gloses dont, en 1875, vers la fin de sa carrière, il annotait le programme de Gotha, Marx met invariablement l'accent sur le libre épanouissement des individus, sur la satisfaction des besoins humains les plus variés, sur la subordination de l'État à la société, etc.²⁰⁵ Qui plus est, aussitôt qu'en 1843, il n'hésitait pas à formuler une critique aussi violente que lucide à l'endroit du type de bureaucratie dont les régimes communistes du XX^e siècle devaient donner un si triste exemple²⁰⁶. On aurait donc bien tort de voir dans les piètres résultats obtenus par les régimes communistes à travers le monde le fruit peu glorieux d'une application de la pensée de Marx, mais on aurait également tort de penser qu'il suffirait d'appliquer cette pensée plus correctement pour arriver à un résultat plus heureux, car le problème est que ce communisme admirable dont Marx s'est fait l'éloquent propagandiste n'est rien d'autre qu'une utopie qui ne peut pas plus être « appliquée » que l'Utopie de Thomas More. Loin de moi l'idée de prendre la défense de Lénine et de Staline, mais il faut reconnaître que, quand ces soi-disant « représentants du peuple » se sont mis en frais de bâtir une société nouvelle, ils ne pouvaient que l'inventer de toutes pièces, car ils auraient difficilement pu trouver dans les écrits de Marx une réponse satisfaisante aux problèmes multiples que pose la mise en place d'une société communiste viable.

En particulier, Marx ne leur disait nulle part comment concilier participation et planification qui constituaient deux composantes essentielles mais apparemment incompatibles de ce communisme idéal. Or c'est à ce chapitre que la plupart de ces régimes ont échoué le plus lamentablement. Abolir le capitalisme n'allait pas sans supprimer les mécanismes décentralisés grâce auxquels les marchés libres assuraient une allocation des ressources relativement efficaces à bien des égards. Or, aux yeux des marxistes les plus convaincus, il n'y avait rien à regretter de ce point de vue, car l'allocation anonyme et brutale qu'exerçait le marché allait être remplacée par une façon beaucoup plus rationnelle, en apparence, de répartir les ressources, puisqu'elle reposait, non plus sur les aléas du marché, mais sur une planification fondée sur une analyse des besoins essentiels de l'économie. Toute l'analyse de Marx était effectivement basée sur l'idée qu'il fallait substituer au mécanisme aveugle des marchés capitalistes une planification rationnelle des ressources, selon un mode que Marx n'a pas eu le temps d'analyser en détail mais dont l'efficacité était supposée par toutes ses descriptions de la société socialiste. Toutefois, qui dit planification dit décision.

²⁰⁵ Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, p. 141.

²⁰⁶ Karl Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, p. 921.

VII. 2-1 L'engagement et la voie du socialisme

Qui doit prendre les décisions dans un régime socialiste engagé sur la voie de l'économie planifiée ? À cette question, le marxiste imbu des plus belles pages de Marx pouvait répondre sans hésiter que c'est au prolétariat lui-même qu'il revient de prendre de telles décisions, à ce prolétariat qui avait fait la révolution, qui avait renversé le capitalisme, qui s'était approprié les moyens de production, qui avait pris le pouvoir et qui exerçait même temporairement une « dictature » à laquelle devaient se soumettre les héritiers de la bourgeoisie.

Cette prise en charge du prolétariat par lui-même ne pouvait que susciter l'enthousiasme aux belles heures des flambées révolutionnaires, mais quand fut venu le temps de prendre les vraies décisions, celles qui devaient forcément prendre appui sur de savantes analyses techniques ou sur la mise en balance de multiples intérêts, il a bien fallu se rendre compte qu'une classe sociale, aussi unifiée et aussi socialement éduquée qu'on puisse l'imaginer, peut difficilement s'exprimer à l'unisson²⁰⁷. À vrai dire, elle le peut d'autant moins que ce n'est que métaphoriquement qu'on peut dire d'elle qu'elle s'exprime en tant que classe. Aux yeux de Lénine, il n'y avait pas là un véritable problème, puisque le prolétariat allait s'exprimer par l'intermédiaire du Parti qui, après tout, ne devait être rien d'autre que l'expression politique de sa volonté. Aussi, est-ce le Parti qui est devenu l'instance décisionnelle dont il fallait, en principe, respecter la volonté. Certes, un parti aussi solidement structuré que l'était le Parti communiste de l'Union soviétique était-il beaucoup plus en mesure que le prolétariat de prendre les décisions qui s'imposaient.

Toutefois, il l'était précisément, parce que le caractère hiérarchique de sa structure pouvait assurer efficacement une délégation de pouvoir entre les mains de quelques dirigeants, voire d'un seul potentat, en qui le Parti, et indirectement le prolétariat, étaient invités à reconnaître fictivement la voix chargée d'exprimer leurs volontés les plus profondes. Or, cette concentration du pouvoir, qui – on le sait aujourd'hui – n'a pas suffi, loin de là, à assurer le succès de cette planification, ruinait, dès le départ, toute velléité de participation populaire, d'autant plus qu'elle supposait l'abolition des droits qui, dans les démocraties occidentales, permettent aux citoyens de participer, aussi minimalement et indirectement que ce soit, aux orientations politiques de leur société.

²⁰⁷ Karl Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, p. 921.

Sans doute, a-t-on compris assez vite que s'il est possible pour les bureaucrates et les chefs de parti de prendre des décisions sans consulter ni le prolétariat ni les membres du parti, il n'est guère possible de mettre efficacement en œuvre un plan économique sans que ces instances non consultées participent en quelque façon à sa réalisation. Aussi a-t-on cherché à s'assurer de cette participation à l'aide soit de ce que l'on a appelé des « stimulants matériels », soit de ce qui a été qualifié de « stimulants idéologiques ». Dans le premier cas, il s'agissait de mettre en œuvre des mécanismes vaguement modelés sur les marchés capitalistes, mais étroitement subordonnés aux diktats des planificateurs, de manière à ce que des primes viennent inciter les dirigeants d'entreprise et les travailleurs à réaliser les performances que le plan pouvait requérir. Dans le second cas, il s'agissait plutôt, à l'aide de slogans bien martelés et d'autres techniques de persuasion, de générer chez ces agents économiques, comme on l'a fait surtout en Chine, le sentiment de partager « spontanément » des décisions venues d'en haut mais entérinées dans l'enthousiasme par un peuple forcé de faire sienne la pensée du dirigeant suprême. Ces efforts pour souder ensemble participation et planification se sont manifestement soldés par des échecs. Ici encore, toutefois, on aurait tort d'en faire porter directement le blâme à Marx, puisque les techniques employées, qu'il s'agisse de stimulants matériels ou de stimulants idéologiques, étaient parfaitement étrangères à sa pensée. Il n'en reste pas moins que si ces résultats ont été décevants à ce point, c'est que les dirigeants communistes qui ont imaginé ces techniques ne pouvaient trouver chez Marx de recettes plus efficaces pour harmoniser ces deux éléments essentiels d'une société politique fondée sur une application de ses idées.

Car, même si Marx n'a guère utilisé ce terme, la participation du prolétariat aux décisions qui devaient déterminer sa destinée était au cœur de son projet, puisque ce prolétariat, qui n'avait « rien d'autre à perdre que ses chaînes », devait s'appropriier l'ensemble des moyens de production et devenir le détenteur ultime du pouvoir politique. Il semble donc que, malgré la perspicacité de ses analyses socio-économiques et malgré sa méfiance instinctive à l'égard des abstractions, Marx ne se soit guère demandé en vertu de quoi le prolétariat pourrait constituer une entité politique capable d'exprimer en tant que classe des volontés présumées communes à l'ensemble de ses membres. Sans doute ce qui semble tenir à une étonnante et inhabituelle naïveté de sa part s'explique-t-il, du moins en partie, par le fait qu'il était profondément convaincu que l'abolition de la propriété privée des moyens de production allait transformer radicalement les rapports entre les hommes. Aussi, lui paraissait-il probable que les prolétaires, jusque-là aliénés et divisés entre eux par les tensions que créaient les rapports de production

capitalistes, sauraient, une fois « libérés de leurs chaînes », reconnaître leurs véritables intérêts et former un corps unifié capable de parler d'une seule voix. Sans doute ces prolétaires y sont-ils parvenus, mais pendant quelques moments de grâce seulement, au cours des heures enivrantes vécues à l'occasion de ces élans révolutionnaires dont la Commune de Paris offre sans doute le meilleur exemple.

VII.2-2 La libération du prolétariat actuel

Cette image utopique d'un prolétariat libre, à l'abri des conflits d'intérêts que des rapports de production basés sur la propriété privée suscitaient au sein des classes préévolutionnaires, est peut-être l'héritage le plus ambigu que Marx a légué aux générations de marxistes qui se sont succédé au cours du XX^e siècle. On me permettra d'illustrer la chose à l'aide d'une expérience personnelle. « *Au début des années 1970, j'avais mis sur pied au Département de philosophie de l'Université de Montréal un séminaire consacré à une réflexion philosophique sur l'écologie.*²⁰⁸ » Il était naturel, dans ce contexte, de souligner qu'une part importante de la pollution engendrée dans les pays capitalistes tient aux externalités que l'on observe, par exemple, quand des propriétaires d'usines se débarrassent de leurs déchets toxiques en les écoulant dans des rivières aux dépens des concitoyens qui habitent en aval, et ce, sans qu'interviennent de compensations financières du type de celles que les marchés assurent en d'autres circonstances. Certains étudiants en concluaient aussitôt que le communisme constituait une solution radicale à ces problèmes écologiques puisque, dans les sociétés communistes comme celles qui s'étaient implantées en Russie et en Europe de l'Est, les usines appartiennent au prolétariat ou, si l'on préfère, aux citoyens qui sont précisément ceux qui ont tout intérêt à ce que les territoires dont ils sont également les propriétaires collectifs ne soient pas pollués en aval.

Qui serait assez stupide pour rendre invivable son propre domaine à force d'y déverser inconsidérément ses déchets ? Dans ce contexte, nous ne pouvons parvenir à faire comprendre à ces étudiants que ces citoyens, dont l'intérêt premier était d'accroître le plus possible la productivité de l'usine dont ils avaient la direction, afin de se tailler une place enviable dans l'appareil du Parti, et ces autres citoyens, dont l'intérêt était de se baigner dans une eau propre en aval de cette usine, n'avaient pas forcément les mêmes intérêts, nonobstant le fait qu'ils étaient tous citoyens d'un pays où les moyens de production étaient par hypothèse de propriété publique.

²⁰⁸Maurice Lagueux, « Le marxisme est-il encore pertinent aujourd'hui ? », *Recherches sociographiques*, Volume 45, numéro 2, mai-août 2004, pp. 289-305.

Ces considérations théoriques ne pesaient pas lourd face à la représentation enivrante d'une classe dont tous les membres partagent fondamentalement les mêmes intérêts, parce que nul d'entre eux ne possède privément de moyens de production. Il est vrai qu'on ne savait pas à l'époque que les régimes qui se réclamaient de Marx étaient en train de polluer leurs territoires à un rythme rarement égalé dans les pays capitalistes avancés. L'image, véhiculée dans trop de textes de Marx, d'un prolétariat capable de prendre des décisions en fonction de « ses » intérêts propres aussi aisément que peut le faire un individu ne permettait tout simplement pas d'imaginer qu'une telle incurie fût possible.

Bref, la société dont Marx s'est fait le promoteur est idyllique. Chacun serait appelé à s'adonner à la chasse, à la pêche ou à la critique philosophique selon son bon plaisir. Elle se situe nettement aux antipodes de ces sociétés communistes dont le XX^e siècle nous a offert tant d'exemples avec lesquels il serait bien injuste de la confondre. Mais comme toutes les sociétés idylliques, elle demeure une utopie et c'est bien à tort qu'on a cru que, pour être à même de la mettre en place de façon viable, il suffisait d'effectuer une révolution politique. On ne saurait d'ailleurs s'en étonner quand on tient compte du fait que, au sein de son œuvre colossale, Marx n'a dédié à l'analyse du communisme qu'assez peu de pages.

VII. 3 LE MARXISME COMME INSTRUMENT CRITIQUE ET EVOLUTIONNISTE

Si le mérite scientifique de Marx tient à sa critique du capitalisme plutôt qu'à ses projets de société nouvelle, il est temps de revenir à la première réponse à ma question initiale, celle qui mettait l'accent sur l'efficacité de la pensée de Marx en tant que critique du capitalisme et du libéralisme. Il est toutefois douteux que cette réponse soit vraiment plus satisfaisante que celle que l'on vient d'examiner. Elle ne l'est pas dans la mesure où, même si des penseurs comme Louis Althusser et ses nombreux disciples ont martelé à qui mieux, pendant des années, l'idée voulant que seule la « science marxiste » pouvait nous servir de guide en matière de critique sociale, on voit mal en quel sens on devrait encore à l'aube du XXI^e siècle s'en remettre sans plus à l'analyse scientifique d'un penseur du XIX^e siècle, si perspicace qu'il ait pu être à son époque. Après tout, les contributions proprement scientifiques de Marx, qui témoignaient certes d'une incontestable puissance analytique, ont fait l'objet, comme celles de beaucoup de ses contemporains d'ailleurs, de critiques assez dévastatrices. On ne peut indéfiniment feindre de l'ignorer.

Les marxistes qui ont eu la lucidité de le reconnaître sans renoncer pour autant à se dire marxistes ont cherché systématiquement à réinterpréter ce qui, dans cet héritage, ne pouvait être sauvé qu'à ce prix. À la théorie de la valeur-travail, on a substitué une discussion métaphysique de la valeur et du travail abstrait ; à la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, on a substitué une analyse circonstanciée de l'évolution des profits, tantôt à la hausse, tantôt à la baisse ; à l'analyse du processus de décomposition du capitalisme, on a substitué une analyse des imprévisibles mutations de ce capitalisme ; à la théorie de la lutte des classes, on a substitué une analyse sociologique des subtils modes de domination de la classe dominante, analyse plus fine certes, mais aux conclusions beaucoup moins percutantes. Bref, le marxisme a survécu au prix de mutations radicales de ce qui constituait la pensée de Marx au point où ce que l'on désigne encore du nom de marxisme ne repose plus guère sur les thèses brillantes mais contestables qui ont fait la fortune intellectuelle de Karl Marx. Peut-être, fera-t-on observer que, aujourd'hui encore, comme à toutes les époques de son histoire, le marxisme peut néanmoins se reconnaître à des traits comme la condamnation radicale de la propriété privée des moyens de production et la promotion inconditionnelle d'une société communiste. Il est incontestable que les marxistes pourraient difficilement renoncer à ces deux composantes de la pensée marxienne, mais il s'agit là de traits qui ne sont pas propres à Marx qui, s'il s'était contenté de se faire le dénonciateur de la propriété privée et le promoteur d'une société communiste, serait sans doute demeuré un obscur scribouilleur. L'Histoire ne l'aurait guère su distinguer des autres apôtres du socialisme qui, au XIX^e siècle, sympathisaient avec de telles idées. Si Marx fut un penseur profondément original destiné à exercer une influence exceptionnelle sur la vie et la pensée politique au XX^e siècle. C'est qu'il a su insérer ces considérations relativement banales dans une analyse socio-économique qui, à la fin du XIX^e siècle, méritait largement, malgré la faiblesse de son versant proprement politique, d'être considérée comme la première analyse scientifiquement convaincante des phénomènes sociaux. Or ce sont ces conclusions scientifiques qui ont fait la renommée de Marx. Et les marxistes du XX^e siècle les ont peu à peu remplacées par des idées mieux adaptées aux besoins de leur époque mais relativement étrangères à la pensée du maître. Il est vrai que ce marxisme, mille fois reformulé par des générations de penseurs de toute appartenance académique, au point de ne rien retenir d'autre de la pensée de Marx que sa volonté de substituer au capitalisme un mode de production jugé acceptable, a donné lieu à nombre de travaux d'une qualité souvent indéniable. Toutefois, la première question que l'on doit se poser à propos de ce marxisme est celle qui a trait à son étrange statut.

De quoi s'agit-il, en effet, quand on parle du marxisme ? Puisqu'il fait bon accueil aux réinterprétations les plus disparates, le marxisme pourrait difficilement être défini par la fidélité à la pensée de Marx, au sens où l'hégélianisme, par exemple, peut être défini par la fidélité à la pensée de Hegel. C'est pourquoi le guerillero qui, sans rien connaître de l'œuvre de Marx, s'attaque au péril de sa vie aux institutions capitalistes, dans l'espoir de les renverser, a cent fois raison de se déclarer authentiquement marxiste, alors qu'on imagine mal qu'un individu ignorant tout de l'œuvre de Hegel puisse être qualifié d'authentique hégélien. Sans doute, les praticiens du marxisme de cette trempe, engagés dans une lutte sans merci contre le capitalisme, savent-ils recycler en puissants slogans révolutionnaires nombre de notions auxquelles la théorie de Marx faisait appel : exploitation de l'homme par l'homme, concurrence sauvage, accumulation de la plus-value, lutte des classes, crises et contradictions du capitalisme, dictature du prolétariat, etc. Toutefois, ce qui fondamentalement les rattache au marxisme n'est plus une pensée bien structurée comme l'était celle de Marx, car cette structure est définitivement défectueuse et très souvent inconnue d'eux ; c'est bien plutôt un mouvement au sens sociologique du terme, soit celui qui, depuis plus d'un siècle déjà, consacre une sorte de parenté idéologique entre tous ceux et celles qui entretiennent l'idée qu'il est essentiel de renverser le capitalisme pour lui substituer une société que l'on voudrait plus humaine.

Mais comment le marxisme a-t-il pu être identifié ainsi à un mouvement qui déborde si largement la pensée de Marx ? Qu'est-ce qui a pu lui valoir ce statut privilégié ? Il semble bien que ce soit le fait que les écrits de Marx, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, ont su offrir à des générations d'individus assoiffés de justice et de vérité des raisons sérieuses de se convaincre que la promotion de la justice sociale et celle de la vérité scientifique ne constituaient qu'une seule et même cause. Bien des êtres généreux ont, de tout temps, voué leur vie à faire triompher la justice et la fraternité, mais jamais – du moins avant Marx – leur action pouvait-elle de façon crédible se réclamer de la pensée scientifique. Par ailleurs, bien des savants n'ont vécu que pour la science et ont mérité, à ce titre, la vénération de leurs congénères, mais, même si certains d'entre eux entretenaient de louables préoccupations sociales, leur réussite scientifique ne contribuait pas vraiment à l'avancement des causes sociales qu'ils auraient pu valoriser. Par contre, à la fin du XIX^e siècle et même durant une bonne partie du XX^e, les marxistes avaient des raisons tout à fait respectables d'estimer que la lutte pour le triomphe d'une société juste et fraternelle dans laquelle Marx les incitait à s'engager ne faisait qu'un avec la promotion de l'analyse scientifique de la société et de l'histoire vraiment valable. C'était plus qu'il n'en fallait

pour cimenter cette mouvance sociale inédite – vite consolidée par les succès apparents de tant de révolutions qui se réclamaient de Marx – et pour conférer ainsi au marxisme son statut très particulier. Si la pensée de Marx n’a joué, comme on l’a vu, qu’un rôle bien limité dans la mise en place des structures sociopolitiques qui ont caractérisé les régimes socialistes du XX^e siècle, elle a, par contre, joué un rôle crucial dans la radicalisation du mouvement révolutionnaire qui a permis à ces derniers de prendre forme. Comment, en effet, autant d’être généreux, qui n’avaient rien de fanatiques religieux, auraient-ils pu se résoudre à tuer tant de concitoyens au nom de la fraternité universelle s’ils n’avaient été convaincus, par une analyse que seul son caractère « scientifique » rendait à ce point crédible, qu’une telle action était requise pour que l’Humanité puisse enfin s’émanciper ? Une fois convaincus que Marx a scientifiquement établi dans le *Capital* que l’histoire exige le renversement du capitalisme et que seule cette étape cruciale peut permettre la mise en place d’une société où serait enfin abolie l’exploitation de l’homme par l’homme, ces êtres généreux pouvaient se résoudre à s’engager dans une action révolutionnaire, au besoin violente, « *pour faire advenir le plus tôt possible la révolution inévitable et surtout une société fondée sur des valeurs susceptibles de répondre aux véritables aspirations de l’humanité.*²⁰⁹ » Or, pour ces admirateurs de Marx, le *Capital* était à la science des sociétés ce que les *Principia mathematica* de Newton étaient à la science physique. Parce que Marx a été l’un des tous premiers à analyser les questions sociales à l’aide de méthodes qui, à l’époque, pouvaient être considérées comme rigoureusement scientifiques, sa pensée a pu être perçue par ceux qu’elle rejoignait comme la première et la seule véritable analyse scientifique des phénomènes sociaux.

C’en était assez pour qu’elle exerce le rôle idéologique qu’elle a effectivement exercé en apportant aux révolutionnaires du XX^e siècle la puissante caution morale dont ils avaient grandement besoin pour poursuivre leurs audacieuses et éprouvantes entreprises. Seule une théorie hautement crédible peut offrir un support idéologique efficace à ceux qui recherchent les justifications nécessaires pour affermir leur volonté de s’engager dans une action qui semble si souvent contre-productive. Or, dans le monde moderne, rien n’est plus crédible que la science. Aussi sont-ce le plus souvent d’authentiques contributions scientifiques qui, dans ce monde moderne, ont été mises avec succès au service des idéologies les plus diverses.²¹⁰ C’est pourquoi

²⁰⁹ Maurice Lagueux, « Le marxisme est-il encore pertinent aujourd’hui ? », *Recherches sociographiques*, Volume 45, numéro 2, mai-août 2004, pp. 289-305.

²¹⁰ *Ibid.*, p.258.

la pensée de Marx n'aurait jamais pu exercer l'immense influence idéologique qui fut la sienne si on n'avait pas eu de raisons sérieuses d'y voir une contribution scientifique hautement respectable²¹¹ .

C'est dans ce contexte issu d'une étonnante évolution des choses qu'il faut se demander si le marxisme peut encore contribuer efficacement à la critique du capitalisme libéral. Il paraît assez clair que la pensée de Marx en tant que telle ne puisse plus se donner comme critique appropriée du capitalisme, d'autant que le capitalisme contemporain est fort différent de celui que Marx prenait pour cible. Il paraît encore plus évident, on l'a rappelé, qu'elle ne peut, de façon crédible, opposer une solution de rechange au capitalisme. Dans ce contexte, on ne voit guère comment la pensée de Marx pourrait être réactualisée de façon convaincante. Mais le marxisme conçu comme le mouvement social que je viens de décrire n'a pas à être réactualisé. Au cours des heures de gloire qu'il a connues au XX^e siècle, le marxisme n'a jamais été très fidèle à la pensée de Marx, sans que cela n'incite tellement ses plus illustres représentants à chercher à le réactualiser sous sa forme la plus authentique. Ils n'avaient pas à le faire car, à cause du rôle idéologique exceptionnel que la pensée de Marx a joué auprès de tous les mouvements révolutionnaires du XX^e siècle, le « marxisme » est devenu, par définition, en quelque sorte, le nom que l'histoire a donné à toute critique radicale du capitalisme, pour peu que, dans le cadre de la mouvance dont il a été question, elle se reconnaisse une filiation, aussi vague soit-elle, à l'égard de la pensée de Marx. Bref, ce marxisme qui est devenu une réalité sociale plutôt que théorique, est d'autant plus indéterminable que sa destinée est désormais à peu près totalement indépendante de celle de la pensée de son fondateur.

Pour bien voir comment cette mouvance marxiste peut rejoindre la critique actuelle du capitalisme néolibéral, il faut d'abord se demander ce qui caractérise ce néolibéralisme qui semble colorer si intensément le capitalisme contemporain. On ne peut caractériser le néolibéralisme sans définir d'abord le libéralisme que le néolibéralisme entend, en quelque sorte, réinterpréter. Or le libéralisme, on le sait, est une notion particulièrement ambiguë. À l'origine, ce terme désigne un courant de pensée auquel on voit mal comment le marxisme aurait pu s'opposer. Tout comme le marxisme, le libéralisme s'est abreuvé aux idées qui ont caractérisé l'époque des Lumières et les débuts de la modernité. L'affirmation des droits de l'homme et des libertés fondamentales ainsi que la contestation de toute autorité jugée arbitraire – tant celle du

²¹¹Voir à ce sujet, la section intitulée « Qu'est-ce qu'une idéologie ? » dans LAGUEUX (1995)

Prince que celle qu'on associait aux coutumes fondées sur des traditions bien établies – sont à l'origine du libéralisme du XVIII^e siècle. Or, il s'agissait là des positions que Marx avait assumées avant même de découvrir le communisme et auxquelles il demeura viscéralement fidèle durant toute son existence.

Pour les libéraux qui, aux États-Unis, avaient rejeté l'autorité britannique et bâti de toutes pièces un État moderne, le libéralisme suggérait d'utiliser cet instrument étatique pour veiller à assurer à la fois la liberté individuelle de chaque citoyen et ce degré d'égalité et de justice que l'autorité arbitraire des puissants de la Métropole avait rendu inaccessible. On comprend donc que, dans ce contexte, ce sont ceux qui ont voulu recourir à l'État pour défendre cet idéal qui furent depuis lors qualifiés de « libéraux ». En Europe, par contre, les libéraux, estimant qu'il valait mieux « laisser faire » les individus que de leur imposer des décisions forcément arbitraires, n'ont pas eu le loisir de reconstruire de toutes pièces un État façonné à partir de leurs conceptions, de sorte qu'ils aient dû continuer de lutter pour la cause de la liberté contre les divers régimes qui se sont succédé sans répondre à leurs aspirations. Dans ce contexte, les luttes pour la liberté et pour la justice égalitaire pouvaient difficilement être menées de front, de sorte que ces libéraux n'ont pas tardé à se heurter aux socialistes pour qui le rejet des anciens régimes devait ouvrir la voie à une société plus juste, fût-ce aux dépens de la liberté individuelle qu'il était préférable selon eux de subordonner aux interventions d'une autorité plus éclairée. Cette tension, d'ailleurs présente avant même l'avènement de l'idéologie socialiste et jamais résolue par la suite, a forcé certains libéraux notoires tel Adam Smith, qui n'hésitait pas à reconnaître d'importantes responsabilités à l'État à se montrer plus prudents dans leur défense de la liberté individuelle. Quant aux économistes des deux siècles qui ont suivi la publication de *Wealth of Nations*, ils ont poursuivi tels John Stuart Mill, Léon Walras, John Maynard Keynes et Paul Samuelson l'analyse des vertus du marché libre ; ils ont aussi de plus en plus insisté sur la nécessité d'une intervention étatique, ne serait-ce que pour mettre en place les conditions très restrictives qui, à leurs yeux, permettraient seules à ce marché libre de fonctionner de manière à la fois efficace et moralement acceptable. Au cours des années 1930, alors que le capitalisme semblait en voie de rendre l'âme dans les affres de la grande crise économique et que le socialisme soviétique semblait en mesure, grâce à ses plans quinquennaux, de faire prévaloir la raison sur le chaos économique, le libéralisme ne semblait plus avoir beaucoup d'avenir. Déjà, même chez ceux qui redoutaient une telle éventualité, des voix se faisaient entendre pour lesquelles la victoire définitive du socialisme n'était plus qu'une affaire de temps.

Certes, le capitalisme allait-il retrouver toute sa vigueur et même au cours des années, qualifiées par la suite de « trente glorieuses », qui se sont achevées vers le début de la décennie 1970. C'est la plus impressionnante période de croissance de son histoire, celle d'une intervention massive de l'État. Or, la croissance de l'État, de la fiscalité et de la dette nationale, associée à cette intervention accrue, a vite fait d'apparaître comme un remède plus grave que le mal aux quelques irréductibles défenseurs du libéralisme dont l'inquiétude s'est progressivement propagée auprès des couches de plus en plus importantes de la population. Cette présence croissante de l'État, jugée beaucoup trop massive et explicitement perçue comme le symptôme d'un glissement vers le socialisme, suscitait de l'hostilité au cours des années 1970 et surtout des années 1980. Il devenait évident que les régimes socialistes se heurtaient, pour leur part, à des problèmes de fonctionnement de plus en plus difficiles à masquer. Aussi, quand le communisme s'est littéralement effondré à la fin des années 1980, le néolibéralisme qui, en Occident, avait déjà fort bonne presse dans les cabinets ministériels et dans plusieurs départements universitaires s'est-il vu octroyer une crédibilité inespérée auprès de la population en général. A leurs yeux, l'échec du communisme paraissait confirmer de façon spectaculaire le bien-fondé d'une doctrine qui en constituait l'antithèse.

Ce néolibéralisme était un retour aux intuitions qui avaient conduit les libéraux du XVIII^e siècle à célébrer les vertus de la liberté, à ceci près que, face aux déboires rencontrés par les politiques interventionnistes et surtout par le socialisme, cette position s'y affirmait de façon beaucoup plus radicale. D'une part, puisque l'interventionnisme et le socialisme n'ont guère réussi à résoudre de façon satisfaisante les injustices sociales qu'ils dénonçaient, on avait moins de mal à soutenir que le libre fonctionnement des marchés, complété par une intervention minimale de l'État, saurait mieux remédier à celles-ci, tout en permettant d'accroître plus efficacement la richesse générale. D'autre part, les défenseurs d'un libéralisme ainsi renouvelé pouvaient appuyer certaines de leurs conclusions sur des analyses scientifiques qui leur faisaient défaut au cours de la longue période pendant laquelle le libéralisme avait progressivement perdu sa crédibilité au profit de l'interventionnisme et du socialisme²¹². Aux mains des économistes de l'Université de Chicago et de ceux qui se sont engagés dans leur sillage, le néolibéralisme a inspiré d'importantes contributions à la science économique²¹³. Toutefois, ce succès même a vite été à son tour exploité idéologiquement pour justifier les comportements agressifs de capitalistes

²¹² Karl Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, p. 34.

²¹³ *Ibid.*, p.45.

qui avaient désormais les mains libres, tout comme leur allié naturel, le gouvernement américain, qui ne rencontrait plus guère de résistance dans sa volonté d'étendre ses tentacules dans toutes les régions du monde. Le caractère scientifique au sens qui s'applique aux analyses économiques du dernier tiers du XIX^e siècle, relativement à certaines contributions de Marx, a pu être mis au service de la volonté révolutionnaire des adversaires du capitalisme.

C'est à cet état de choses que font face aujourd'hui ceux qui s'engagent dans des manifestations qui prennent pour cible non seulement le capitalisme, mais ce néolibéralisme qui l'inspire ainsi que le phénomène même de mondialisation à la faveur duquel le capitalisme parvient à étendre son emprise. Étant donné la multiplicité des causes qu'elles entendent promouvoir, ces manifestations où les revendications anarchistes, écologistes, féministes, et autres se joignent aux contestations radicales du capitalisme néolibéral et des politiques adoptées par les pays les plus puissants sont assez différentes de celles que mettaient en branle les marxistes de jadis. Il est douteux, on l'a vu, que les thèses de Marx puissent être d'un grand secours à ceux qui s'engagent dans ces contestations, car les structures socio-économiques sur lesquelles s'appuie le capitalisme à l'aube du XXI^e siècle diffèrent trop de celles qui caractérisaient la fin du XIX^e siècle pour qu'une analyse, si perspicace soit-elle, de ces dernières puisse s'appliquer utilement aux premières. Et vu le peu de crédibilité scientifique dont jouit présentement la pensée de Marx auprès de la vaste majorité des intellectuels, il est aussi très peu probable que le marxisme puisse apporter aux contestataires d'aujourd'hui une caution idéologique du type de celle qu'il a su si efficacement offrir aux révolutionnaires de jadis, tant il est vrai que seule une théorie suffisamment crédible peut exercer une action idéologique efficace.

Au Québec, où la volonté d'abattre le système capitaliste ne se fait pas particulièrement insistante à notre époque, il est peu probable que le marxisme retrouve, même auprès de ceux qui sont inquiétés et indignés par les orientations néolibérales de nos gouvernants, l'emprise qu'il a jadis exercée sur les esprits contestataires. Toutefois, on l'a vu, il ne faut pas confondre le marxisme et la pensée de Marx en tant que telle ; or, au Québec, cette dernière aura connu un destin qui, avec un décalage d'une génération, s'est révélé assez similaire à celui qui fut réservé à la pensée de Thomas d'Aquin. Au début des années 1960, le Docteur angélique, dont l'Église catholique avait longtemps cherché à imposer la pensée dans toutes les sphères de l'activité humaine, a vu brusquement son influence réduite presque à néant auprès de générations qui en avaient assez d'entendre, à propos des moindres questions. Il martelait des solutions qui

émanaient inlassablement d'une pensée unique. Aujourd'hui encore, le nom de saint Thomas éveille un souvenir plutôt amer chez nombre de ceux qui ont connu l'enseignement thomiste des collèges classiques, que le dogmatisme et le prosélytisme de tant de ses dispensateurs avaient rendu littéralement insupportable. Pourtant, dès les années 1980, plusieurs jeunes, qui n'avaient rien connu de cette époque, redécouvraient avec beaucoup d'intérêt l'éminent penseur du Moyen Âge qui a su aborder avec tant d'ampleur de vue les problèmes les plus complexes qui se posaient en son temps. De même, au cours de ces années 1980, le père du « socialisme scientifique », dont la pensée avait envahi l'enseignement de diverses disciplines tant au cégep qu'à l'université, a vu brusquement son influence réduite presque à néant auprès de ceux qui en avaient assez d'entendre répéter à tout propos par les chantres du matérialisme dialectique qu'il fallait renverser le système capitaliste et assurer ainsi la victoire du prolétariat, au sein duquel, solidarité oblige, les « travailleurs intellectuels » devaient trouver la place qui leur était dévolue. Ceux qui ont connu cette époque, où régnait dans bien des milieux une pensée unique, en gardent généralement un souvenir assez amer et ils ne sont guère enclins à se tourner à nouveau vers la pensée de Marx qui, dans leur esprit, est forcément associée à des formules qui, dans le contexte où elles étaient proférées, rendaient un son assez creux.

Toutefois, depuis quelques années, des jeunes, dont plusieurs n'étaient pas nés au moment où le marxisme sévissait dans les institutions québécoises, redécouvrent avec beaucoup d'intérêt l'éminent penseur du XIX^e siècle qui a su analyser, mieux que tous ses contemporains peut-être, l'extraordinaire mutation de l'humanité qui, en Occident, a accompagné la Révolution industrielle. Marx, tout comme Thomas d'Aquin avant lui, redevenait l'un de ces grands « classiques » de l'humanité qu'il importe d'étudier attentivement pour mieux comprendre ce que nous sommes devenus, mais à qui nous ne saurions, sans profonde aberration, attribuer une « pensée » permettant de répondre systématiquement à toutes les questions posées par notre époque.²¹⁴

Toutefois comme la pensée de Marx et le marxisme militant connaissent maintenant des destins largement indépendants, on peut se demander si le marxisme peut encore renaître de ses cendres. S'il y parvient, ce ne saurait être grâce à une réactualisation de la pensée de Marx qui peut certes intéresser les marxologues et tous ceux qui veulent mieux comprendre le devenir de

²¹⁴ C'est en des termes assez voisins que, dès 1960, Maurice Merleau-Ponty, qui retrouvait alors une évidente sérénité après avoir péniblement abandonné ses convictions marxistes, expliquait que Marx était en train de devenir un « classique » (Merleau-Ponty, 1960, p. 16-17)

notre civilisation, mais qui ne peut rendre compte de façon particulièrement utile des enjeux actuels. Si le marxisme peut, dans ce contexte, redevenir une force réelle, c'est plutôt en tant qu'il n'est rien d'autre que cette réalité sociale évoquée plus haut, cette mouvance révolutionnaire qui continue d'ailleurs d'exercer une influence non négligeable dans les pays moins développés où la lutte révolutionnaire de style traditionnel est toujours à l'ordre du jour. Cette volonté radicale de renverser le capitalisme dans l'espoir de lui substituer une société conforme aux aspirations humaines les plus fondamentales aura trop profondément marqué les comportements et les espoirs d'une multitude d'individus appartenant à des générations qui se sont succédé tout au long du XX^e siècle pour s'estomper aussi facilement. Il serait étonnant que la culture marxiste qui s'est formée au cours de cette aventure historique qui n'a pas été menée à terme n'ait pas laissé de traces à peu près indélébiles ; aussi est-il à prévoir que cette culture marxiste referra surface partout où l'on conclura, pour quelque raison que ce soit, à la nécessité d'abolir le capitalisme. Sans doute, la pensée de Marx risquera-t-elle alors de n'être plus qu'un vague et lointain souvenir, mais ce sera le souvenir de cette idéologie qui a rendu possible la formation de cette culture révolutionnaire qui a animé pendant des décennies cette mouvance sociale qu'on a appelée « le marxisme ».

C'est pourquoi on voit mal comment ceux qui s'en prennent à la mondialisation et au néolibéralisme échapperaient à l'emprise de cette mouvance marxiste, quand ils se radicalisent au point de conclure, comme les marxistes d'antan, que le capitalisme, dont les vices seraient accentués par le néolibéralisme, ne peut être amendé et qu'il faut donc le renverser. Aussi, quelle que soit l'efficacité actuelle de ce marxisme polymorphe, peut-on s'attendre à le voir reprendre du service tant que le capitalisme et les criantes inégalités qu'il engendre forcément dans un monde dominé par une philosophie néolibérale seront là pour lui servir de cible et de prétexte pour survivre.

CHAPITRE VIII

DE LA TAXONOMIE DE L'EXPLOITATION CAPITALISTE

La nécessité d'élaborer un modèle classificatoire de l'exploitation capitaliste répond à un besoin spécifique : celui de mettre en relief les facteurs de la pauvreté oblitérés dans les théories de la justice globale. Pour ce faire, nous défendrons la position suivante : dans le cadre d'un système productif devenu aujourd'hui véritablement mondial et traduisant le caractère global de la genèse de la plus-value, certains pays ou nations, spécifiquement ceux de la périphérie, ont été façonnés dans l'organisation de leur production pour servir l'accumulation du capital central. Autrement dit, l'incapacité pour certains pays d'atteindre un optimum économique, fût-il relatif résulte plutôt d'une inéquitable péréquation du surplus coopératif. C'est pourquoi l'hypothèse de l'exploitation capitaliste doit être réintroduite dans l'analyse des relations économiques internationales, notamment celles qui lient les formations sociales périphériques aux formations sociales centrales du système mondial capitaliste. L'exploitation dans cette perspective prendra la forme du pillage des richesses, du saccage de l'environnement, du non-respect des droits des peuples et des travailleurs de la périphérie. Pour étayer notre position, nous nous appuyerons sur trois grilles d'exploitation capitaliste à l'échelle internationale. Selon nous, ces trois formes d'exploitation représentent une actualisation des intuitions marxistes sur l'exploitation dans le contexte de l'économie globale contemporaine.

VIII.1 L'EXPLOITATION DE LA PERIPHERIE PAR LES MULTINATIONALES

Dans la présente section, nous nous intéresserons exclusivement au rôle et aux mécanismes de fonctionnement des entreprises multinationales. Notre objectif ici est de montrer que ces dernières sont des « cantons d'opulence » et de pouvoir dans un monde de pauvreté. Elles symbolisent, en leur qualité de représentants légaux des intérêts supérieurs du pôle central du système mondial capitaliste, ce que le capital a de plus tragique, de plus immoral, de plus répugnant et de moins humain. Afin d'étayer notre position, nous accentuerons premièrement notre analyse sur les rapports entre les multinationales du centre et la masse travailleuse des pays

de la périphérie. Seront aussi analysés les rapports entre ces multinationales et les dirigeants de la périphérie. Parce que la spécificité et l'originalité de cette analyse reposent entièrement sur les notions de centre et périphérie, il importe d'abord d'en donner une définition ou d'en fixer le cadre conceptuel.

Un exemple nous permet ainsi d'en avoir une idée claire et distincte. Le Cameroun, le Cuba et le Bangladesh sont des formations sociales du capitalisme périphérique alors que le Canada et les États-Unis d'Amérique, la France et l'Allemagne sont celles du centre. L'on peut ainsi comprendre que les concepts de centre et périphérie ont une fonction métaphorique. Qu'elle soit géographique ou géométrique, cette métaphore décrit un contraste, une opposition frontale, radicale entre deux lieux, deux points, deux pôles d'un même système. Cette métaphore traduit donc, du point de vue descriptif, un modèle social, mais surtout spatial et géographique généralement caractérisé par un poignant contraste entre riches et pauvres ou encore entre exploités et exploités. Dans la perspective marxiste, la fonction métaphorique des concepts de centre et périphérie se traduit par une mise en relief de l'asymétrie de développement qui caractérise les deux grands pôles du système mondial : le pôle central et le pôle périphérique.

Le pôle central peut succinctement être défini, à la suite des auteurs marxistes, comme le pôle qui impulse, coordonne et contrôle le système en drainant et en capitalisant à son seul profit, les ressources de la périphérie. Le centre désigne dans cette perspective l'ensemble des pays, généralement occidentaux, où le mode, les rapports sociaux de production et d'échange ont favorisé l'accumulation primitive du capital, la constitution d'une hégémonie bourgeoise et la division de la société en deux grandes classes sociales antagoniques. Certes l'idéologie bourgeoise, l'accumulation du capital et les antagonismes de classes existent de façon très prononcée dans la périphérie, mais celle-ci se distingue fondamentalement du centre d'abord par le fait qu'elle n'est ni industrialisée, ni développée. La périphérie peut être définie dans cette perspective comme l'ensemble des pays qui ne maîtrisent pas encore ou qui ne maîtrisent que très peu le procès d'accumulation du capital. La distinction entre le centre et la périphérie repose fondamentalement sur la capacité de maîtrise de ce processus d'accumulation du capital et conséquemment, sur la capacité de développement de certains facteurs et forces de production tels que la science et la technique.

Si l'on admet cette distinction, l'on refusera aussi que le centre et la périphérie soient des espaces figés où des modèles socioéconomiques prédéterminés, du moins sur le plan

économique. Il est tout à fait possible, qu'un pays, à la suite d'un changement économique ou socioculturel notoire, passe d'un pôle à l'autre. Autrement dit, il est par exemple possible qu'un pays périphérique rejoigne, à la suite d'un miracle économique, le groupe très fermé des pays centraux. C'est l'exploit qu'ont pu réaliser les nouveaux pays industrialisés, notamment les quatre dragons asiatiques, les cinq bébés tigres. C'est aussi l'exploit que tente, tant bien que mal, de réaliser les pays à revenus intermédiaires tels que le Soudan, la Mauritanie, l'Iraq, l'Albanie, l'Afrique du Sud, l'Angola, le Botswana, le Cuba, le Gabon, la Namibie, etc. Il est également possible qu'un pays passe, à la suite d'une grave récession économique du centre à la périphérie. C'est ce qui risque d'arriver à certains pays européens comme la Grèce si, au final, la gravissime crise économique qu'ils traversent en ce moment s'avère insoluble.

La périphérie et le centre sont géographiquement et économiquement éloignés l'un de l'autre. Cet éloignement ne doit cependant pas être interprété comme un signe de balkanisation du système, car bien qu'éloignés l'un de l'autre, les deux pôles demeurent, surtout sur le plan économique, mutuellement dépendants. C'est cette dépendance mutuelle qui détermine et conditionne le développement du centre et par ricochet, le sous-développement de la périphérie. L'idée de dépendance ici signifie tout simplement que, pour tout le temps que la périphérie demeure ajustée au système, elle est condamnée à en être la vache à traire. Cette dépendance prouve que le centre et la périphérie représentent ainsi les deux pôles asymétriques, mais constitutifs de ce système. D'après Rémy Herrera, « *cette asymétrie qui est caractéristique des rapports entre le centre et la périphérie, s'affirme dans les faits, par un ajustement constant et permanent de la périphérie aux exigences de l'expansion du capital du centre*²¹⁵. »

Pourquoi l'essence et la dynamique du système reposent-ils sur l'asymétrie de ses pôles ? Pour répondre à cette question, nous porterons notre attention sur les multinationales dans leur rapport avec les pays périphériques, notamment ceux producteurs de matières premières. Nous verrons donc avec l'analyse de la mécanique économique et celle du mode de fonctionnement des firmes transnationales que la logique polarisante qui sous-tend les rapports entre ces deux pôles a, dès l'origine, empêché et continue encore d'empêcher dans les économies des formations sociales du capitalisme périphérique, le saut qualitatif et quantitatif représenté par la

²¹⁵ Herrera, Rémy, « Les théories du système mondial capitaliste », in CNRS, Lien hypertexte : www.matisse.univ.paris1.fr/doc2/mse076.pdf, (consulté le 20/03/2022).

constitution des systèmes productifs capitalistes nationaux, industriels et autocrates²¹⁶ productives de cette dernière. De ce point de vue, les entreprises multinationales ont des droits, mais aussi des obligations morales et sociales. On parle dans cette perspective de responsabilité sociale de l'entreprise. Et celles qui assument leur responsabilité sociale sont celles qui intègrent dans leur pratique managériale des considérations d'ordre éthique et juridique. Sur le plan socioéconomique, ces considérations se matérialisent par un transfert rapide des flux économiques vers les pays pauvres²¹⁷. C'est en ce sens qu'elles sont considérées comme de véritables vecteurs de développement. Pour mieux les aider à assumer leur responsabilité sociale, des outils règlementaires ont été élaborés par de nombreux pays et organismes internationaux. Ces outils ont entre autres, pour objectif de limiter les externalités négatives qui peuvent découler des activités de ces multinationales et de garantir, en cas de besoin, les droits les plus fondamentaux de ceux qui en sont victimes. L'un des exemples les plus illustratifs de cette réglementation est le principe pollueur/payeur élaboré et adopté en 1972 par l'OCDE.

Au regard de son importance, ce principe figure en bonne place dans l'Acte Unique européen signé en 1986. Énoncé par l'article L110-1 du Code de l'Environnement, ce principe stipule que les coûts sociaux et environnementaux doivent être internalisés dans la comptabilité des pollueurs. Tout récemment en France, une loi similaire a été adoptée en première ligne par le parlement afin de contraindre les multinationales et leurs sous-traitants à prévenir, dans l'exercice de leur fonction, les atteintes aux droits de l'homme et à l'environnement. L'intérêt de cette loi, peut-on lire dans le Flash Eco du journal Le Figaro mis en ligne le 30 mars 2015, a été mis en avant par les députés socialistes au lendemain de la catastrophe de Decca au Bangladesh, probablement en vue du renforcement du droit de vigilance des États et des organisations non-gouvernementales sur les pratiques managériales des entreprises.

Malgré ces mesures disciplinaires rigoureuses auxquelles elles sont astreintes, certaines multinationales, notamment celles qui, comme nous le verrons, bénéficient parfois de l'appui et de la protection idéologique et juridico-politique des États ne se retiennent pas de les contrevenir. Afin de présenter cette position, nous mobiliserons deux types d'arguments²¹⁸. Dans le premier type d'argument, nous nous intéresserons à leurs activités socioéconomiques et montrerons à

²¹⁶ Lire Rémy Herrera, « Les théories du système mondial capitaliste », Lien hypertexte : <ftp://www-bsg.univparis1.fr/pub/mse/cahiers2000/R00076.pdf>

²¹⁷ Rémy Herrera, « Les théories du système mondial capitaliste », p. 34.

²¹⁸ *Ibid.*, p.23.

partir de certaines lectures que bon nombre d'entre elles pillent les ressources du tiers-monde, saccage, pollue l'environnement et massacre les populations autochtones.

Alain Deneault a consacré tout un livre sur des entreprises multinationales canadiennes pour la plupart qui transgressent impunément les principes moraux et juridiques de la responsabilité sociale de l'entreprise. Ces entreprises, écrit-il, tuent et pillent le tiers-monde, parfois avec la complicité des gouvernements, notamment celui du Canada. Dans son ouvrage *Noir Canada*, il soutient que le droit souverain des affaires dont elles se prévalent provoque, à travers leurs opérations, nombre de dommages collatéraux ou d'externalités négatives. Par externalités négatives, il entend les dégâts d'ordres sociaux, humains ou environnementaux qui, directement ou indirectement, résultent de l'activité de ces multinationales, mais qu'elles n'ont pas à assumer dans leur comptabilité. Autrement dit, celles-ci

Peuvent souiller les nappes phréatiques au point de rendre toxique pour des décennies le seul point d'eau dont bénéficiaient jadis des communautés, envelopper de poussière les populations jusqu'à les rendre malades, transformer en va-nu-pieds les Africains qui vivent depuis des générations sur des gisements récemment acquis, brutaliser les ouvriers, ensevelir vifs des mineurs récalcitrants ou bouleverser des équilibres sociaux séculaires Les conséquences ne sont jamais considérées dans les données comptables et sont donc inexistantes pour ces dernières. Pis, les externalités sont la condition même du profit rapide et spectaculaire. Elles sont le prix de la prospérité.²¹⁹

L'idée maîtresse de cette assertion de Deneault a été reprise dans un article publié en 2010 par le Centre de recherche et d'information pour le développement (CRID). Dans cet article intitulé « Ces multinationales européennes qui pillent les ressources des pays du Sud », le CRID fait une recension des multinationales dont les activités sont jugées illicites, dangereuses ou contraires aux principes moraux et juridiques de la responsabilité sociétale de l'entreprise. On peut notamment y lire ceci :

Toutes les cinq secondes, c'est l'équivalent du poids d'une tour d'Eiffel de ressources naturelles qui est prélevé des écosystèmes et des mines [des pays du Sud]. Les pays riches ne se contentent pas de consommer dix fois plus de ressources par habitant que les pays pauvres. Cette consommation, d'eau, de minerais, de pétrole ou de produits agricoles, se fait aussi au prix de dégradations environnementales et de violations des droits humains, générées par les multinationales qui (sur)exploitent ces ressources. Des entreprises qui ne sont jamais tenues légalement responsables des conséquences de

²¹⁹ Deneault, Alain, *De quoi Total est-elle la somme ?*, Montréal, Écosociété, 2017, p.10.

*leurs activités, en raison de leur poids économique et politique et de l'attentisme des gouvernements et des populations.*²²⁰

Investissements essentiellement confinés dans des domaines de production hautement lucratifs tels que le pétrole, le bois, les mines ; surexploitation et pillage des ressources non renouvelables pour la plupart, corruption et malversation financière, ingérence politique, expropriation foncière, non-respect des codes, règles et conventions nationales, internationales et collectives régissant le travail, notamment celui des femmes et des enfants : voilà en quoi se résume l'activité de ces multinationales.

Dans la plupart des pays du Sud où elles sont délocalisées, force est de constater qu'elles ne contribuent pas du tout ou ne contribuent que très peu aux enjeux du développement durable, foulant ainsi aux pieds, les principes éthiques, politiques et économiques de la responsabilité sociétale de l'entreprise. Le cas de l'effondrement en 2013, de l'immeuble Rana Plaza au Bangladesh qui a tué 1.138 travailleurs du textile et blessé plus de 2.000 autres sera toujours évoqué pour montrer que le pillage des ressources, l'exploitation, l'aliénation et la transgression des droits des ouvriers du tiers-monde, en dépit de l'existence d'une réglementation ferme, sont des pratiques que ces multinationales ont savamment intégrées dans leur technique managériale. Force est de constater, si l'on fait une comparaison entre la part des gains de production accordés aux ouvriers de la périphérie et celle que se réservent les dirigeants de ces entreprises, que l'impact de la quasi-totalité des investissements étrangers directs sur l'environnement naturel et socioéconomique des pays sous-développés est quasi nul, voire négatif. C'est dans cette perspective que leurs activités sont généralement perçues comme des désastres économiques, sanitaires et environnementaux.

C'est le cas par exemple d'Areva au Niger et au Gabon, d'Elf en Birmanie, au Cameroun et au Nigéria. Portons particulièrement notre attention sur certaines entreprises actives dans les secteurs énergétiques et miniers. Nous pouvons illustrer cette position à partir de deux exemples précis et concis : celui de la compagnie pétrolière américaine Chevron et du consortium minier Barrick/Sutton.

La compagnie pétrolière américaine Chevron détiendrait, selon certains experts, la palme d'or de la surexploitation et du pillage de la périphérie. Maître dans l'art de la

²²⁰ CRID, Ces multinationales européennes qui pillent les ressources des pays du Sud, <http://ecologie.blog.lemonde.fr/2010/10/20/ces-multinationales-europeennes-qui-pillent-les-ressources-des-paysdu-sud/>

déforestation et de la pollution environnementale, cette compagnie est pointée du doigt et poursuivie par l'Équateur pour avoir délibérément déversé dans les eaux amazoniennes des millions de tonnes de déchets toxiques issus de l'extraction du pétrole en Amazonie équatorienne¹³. Elle est aussi pointée du doigt pour délocalisation et assassinat au Nigéria, des populations autochtones ayant protesté contre le pillage des gisements pétrolifères dans la zone du Delta. En Tanzanie, le consortium Barrick/Sutton est accusé non seulement de lessiver le sol pour y extraire des pierres précieuses, « *mais aussi d'avoir enterré vifs des orpailleurs locaux qui protestaient contre l'expropriation de leur terre et la mise en œuvre de grands projets d'exploitation minières dans divers sites régionaux* ». ²²¹

Ces deux exemples qui ne sont qu'une goutte d'eau dans la mer, attestent que certaines multinationales ne poursuivent, notamment grâce à l'externalisation des coûts de production et à la permissive réglementation des pays en voie de développement sur la délocalisation ou l'implantation des entreprises étrangères, qu'un seul but : celui de la maximisation de leurs propres intérêts. Elles se servent de la division internationale du travail comme de l'un des leviers principaux de l'exploitation et du pillage. C'est pourquoi nous évoquons, dans les lignes qui suivent, la question de l'exploitation par l'entremise de la division internationale du travail. Le deuxième type d'arguments à mobiliser pour défendre cette position consiste à montrer à partir de la division internationale du travail que ces multinationales incriminées exploitent et aliènent les travailleurs de la périphérie.

L'on peut très bien distinguer deux formes de division du travail à l'échelle mondiale. La première forme est une division du travail entre les États et plus spécifiquement entre les États du centre et ceux de la périphérie. Elle est particulièrement défendue par certains auteurs marxistes tels que Samir Amin, Pierre Jalée. Ceux qui la défendent pensent que, si l'on admet que les rapports entre le centre et la périphérie sont des rapports qui se traduisent, à l'intérieur même du système dont ils sont les constituants fondamentaux, par un transfert de la valeur de la périphérie vers le centre, le système mondial capitaliste doit être analysé en termes de rapport d'exploitation et de domination entre le monde bourgeois, c'est-à-dire le centre, et le monde prolétarien. Le monde bourgeois et le monde prolétarien représentent donc désormais, à échelle internationale, les deux classes sociales antagoniques, mais constitutives du mode de production capitaliste. Cette transposition au plan international, des rapports antagonistes de classes

²²¹Alain Deneault, *De quoi Total est-elle la somme ?*, Montréal, Écosociété, 2007, p.21.

présuppose-t-elle une caducité des thèses de Marx ? La réponse à cette question reste ambiguë. Cette ambiguïté relève du fait que l'on note de nos jours, dans la plupart des pays à forte propension capitaliste, un effritement de la conscience de classe, des antagonismes entre riches et pauvres. Effritement dû à une amélioration significative des conditions sociales et économiques de la classe laborieuse, notamment grâce à l'action syndicale. Il y a donc là une raison de penser que les luttes de classes, au sens où Marx les entendait, ont désormais une portée mondiale ; que le champ de bataille a été déplacé de la base locale du capitalisme vers son sommet global.

Revenons sur cette forme spécifique de la division internationale du travail pour préciser qu'elle s'effectue essentiellement sur la base de la production et de l'échange des matières premières et produits agropastoraux de la périphérie contre le savoir-faire et les produits manufacturés du centre. Parce que la théorie de l'échange inégal que nous analyserons plus loin présuppose cette forme spécifique de la division internationale du travail, nous la laisserons de côté pour nous consacrer sur celle qui se fait au sein des entreprises multinationales. Si nous portons notre attention sur la division internationale du travail à l'intérieure des firmes multinationales, nous constaterons sans ambiguïté qu'elle repose sur une asymétrie entre travailleurs et employeurs. Selon Christian Palloix, leur structure et leur mode de fonctionnement obéissent à une hiérarchisation et à une tripartition du procès de travail, non pas en fonction des compétences, mais en fonction de la situation géographique ou de l'origine des travailleurs.

Il distingue ainsi, à l'intérieur de ces firmes, trois niveaux de travail auxquels correspondent deux formes de travail radicalement opposées : le travail intellectuel et le travail manuel. La première forme est caractéristique des niveaux I et II, alors que la deuxième relève exclusivement du niveau III. C'est sur la spécificité de cette distinction entre les niveaux et les formes de travail correspondant qu'insiste Christian Palloix lorsqu'il soutient que la signification internationale de la tendance à la stratification ou à la hiérarchisation trouve son principe de correspondance dans une différenciation verticale à l'intérieur de la firme, vers une distribution spatiale ou géographique des emplois et revenus. Ce qui est vrai dans la mesure où, dans les sociétés transnationales, les activités du niveau I qui représente l'instance décisionnelle et planificatrice de l'ensemble de l'entreprise et celles du niveau II qui est une instance coordonnatrice sont rattachées au centre du système capitaliste, alors que celles du niveau III qui est le niveau exécutoire restent rattachées à la périphérie. L'idée d'asymétrie se justifie ainsi, car la division du travail à l'intérieur de la firme « *se mène sur la délocalisation non seulement des*

opérations de production, mais aussi du niveau III pour la périphérie alors que les activités des niveaux II et I se concentrent au centre, dans de grands centres de décision mondiaux tels que New York, Londres, Paris, Tokyo, etc.,²²²»

Parce qu'elle demeure fondée sur une stricte opposition entre les niveaux de travail et donc de salaire, cette division engendre des inégalités croissantes de développement, tant sur le plan individuel que collectif. Si aux niveaux I et II, le travail est par essence un facteur de libération, d'épanouissement, un véritable trésor comme le disent les poètes, il est plutôt un facteur d'aliénation pour les travailleurs du niveau III. À ce niveau, la définition du travail comme peine ou comme une activité dégradante et celle du travailleur comme objet animé ou comme annexe de la machine prennent tout leur sens. Dans cette perspective, le travail ne saurait constituer pour les misérables et corvéables individus de la périphérie, le moyen de réalisation de soi ou le nœud des rapports sociaux. Salaire de misère, non-respect des droits et libertés fondamentaux des travailleurs, exploitation des femmes et des enfants, bref tout porte à croire qu'à la périphérie le travail n'est ni une nécessité éternelle, ni une valeur essentielle à la vie comme le pensait Marx. Si nous portons notre attention sur la répartition des revenus entre les travailleurs des différents niveaux qui composent la structure et l'organigramme des multinationales, nous serons frappés de plein fouet par l'écart vertigineux qui existe entre la proportion des revenus réservée aux travailleurs des niveaux I et II et celle accordée au travailleur du niveau III. Un exemple est à cet effet très illustratif.

Selon la coordinatrice du Collectif Éthique sur l'étiquette Nayla Ajaltouni, le groupe Auchan a pu, en 2012, capitaliser une fortune globale de 18 milliards d'Euros alors que, parqués comme du bétail dans un immeuble infâme qui, sous le poids de l'âge et des intempéries, a fini par s'effondrer, de nombreux ouvriers bangladais qui travaillaient pour le groupe ne recevaient qu'un misérable salaire mensuel de 60 £. De telles conditions de travail ne peuvent que pousser les travailleurs du niveau III, à opter, au péril de leur vie, pour des solutions d'une extrême radicalité telles que « les émeutes de la faim », l'exode des cerveaux, l'immigration clandestine. En parlant d'immigration clandestine, le Haut-commissariat des Nations unies pour les Réfugiés qualifiait déjà d'hécatombe jamais vue en méditerranée le naufrage des milliers de migrants qui tentent de rallier l'eldorado européen par le désert et les eaux. Dans son rapport sur les mouvements migratoires dans le monde publié en 2014 sous le titre de « Fatal Journeys :

²²²Christian Palloix, *L'économie mondiale capitaliste et les firmes multinationales*, tomes 1 et 2, Paris François Maspero, 1975, p. 135.

Tracking Lives Lost During Migration », l'Organisation internationale pour les Migrations estime à 40.000, le nombre des migrants qui ont péri dans les eaux glaciales de la méditerranée en tentant d'échapper à leur tragique destin.

Au nombre des raisons avancées pour justifier ce choix de partir à tout prix, au prix de leur misérable vie, se trouve en bonne place la pauvreté. Cette situation d'extrême précarité n'est pas unique aux travailleurs du niveau III. Elle est propre à l'ensemble de la masse laborieuse de la périphérie. Laquelle constitue, dans le système capitaliste mondial, ce que Marx appelait déjà, l'armée de réserve des travailleurs. L'on comprend dès lors pourquoi, le plus souvent, certains observateurs et leaders d'opinion avertis portent un regard sceptique et suspicieux sur des projets d'investissement et de développement initiés la plupart du temps par les multinationales avec l'approbation des dirigeants de la périphérie. C'est sur un tel scepticisme qu'insistent Ian Gary et Nikki Reisch lorsqu'ils écrivent à propos du projet pétrolier tchadien qu'il constitue à la fois un grand risque et un grand profit. Si ce projet est mal géré comme il est de coutume dans la plupart des pays sous l'emprise maléfique des ressources, l'essentiel des bénéfices qui en sera tiré ira, écrivent-ils, de toute façon au Consortium et au gouvernement. Seule une infime partie se rendra jusqu'au peuple. En dernière analyse, renchérissement-ils, les coûts de l'échec du projet seront assumés par la population, « *qui devra vivre non seulement avec les retombées écologiques et sociales du développement pétrolier, mais aussi avec les conséquences de l'arrivée massive des pétrodollars dans les coffres d'un gouvernement qui pourrait ne pas avoir les intérêts de sa propre population à cœur.* »²²³

De ce qui précède, nous pouvons logiquement conclure que le fait que la périphérie soit privée, dans cette seconde forme de la division internationale du travail, des activités des niveaux I et II handicape sérieusement, contrairement à ce que pourraient penser les théoriciens de l'avantage comparatif, son développement. Mais la possibilité d'un développement aurait été encore envisageable si les activités du niveau III étaient rémunérées à leur juste valeur et les droits fondamentaux des travailleurs respectés. Ce qui, comme nous venons de le voir, est loin d'être le cas. Nous ne plaidons certes pas pour une égalisation inconditionnelle du niveau de salaires et de revenus, ce qui en soi n'est pas une si mauvaise chose, mais nous pensons qu'au lieu d'être un incitatif de développement comme c'est le cas dans l'économie chinoise et celle des autres dragons d'Asie du Sud-Est, les bas salaires pérennisent plutôt l'exploitation, la

²²³ Garry, Ian et Reisch, Nikki, 2004 « Le pétrole tchadien : miracle ou mirage? », <http://docplayer.fr/18466325-Le-petrole-tchadien-miracle-ou-mirage.html>, (consulté le 20/04/ 2022), pp.10 et 11.

pauvreté et donc le sous-développement de la périphérie. Le sous-développement est alors une conséquence logique de la tripartition du travail à l'intérieur des firmes multinationales. Il peut donc s'expliquer par le fait que les travailleurs des niveaux I et II accaparent la quasi-totalité du surplus coopératif et se rendent constamment coupables de violation des droits des travailleurs du troisième niveau. Les mécanismes de cette forme spécifique d'exploitation sont nombreux. Nous avons déjà mentionné à la suite de Thomas Pogge que les multinationales recourent très souvent au droit de soudoyer pour capitaliser leur investissement. Elles peuvent aussi user, et c'est souvent le cas du même droit pour contraindre le législateur à légiférer à leur avantage sur le droit et le code du travail. L'exploitation peut aussi se décliner sous la forme d'une exclusion des travailleurs du niveau III de tout processus managérial ou décisionnel de l'entreprise.

Dans les faits, cette mise à l'écart se traduit par la mise sur pied d'un système de gestion opaque. Par système de gestion opaque, il faut entendre ici un système de gestion fondé sur « une démocratie cathodique » qui institue une inégalité de compétence et de salaire entre les travailleurs du niveau III et ceux des niveaux I et II. Les uns étant par nature appelés à diriger et les autres à être jetés en pâture aux dieux voraces du machinisme et de l'économie de marché. Le dispositif qui organise et pérennise cette forme spécifique de la division internationale du travail, les injustices et les inégalités qui en découlent en disent long sur la nature, la finalité de ces entreprises et la moralité des dirigeants.

La question de l'exploitation se pose ainsi de manière pertinente car, à tout prendre, les formations sociales du capitalisme périphérique ne sont pas pauvres parce qu'elles ont une économie autarcique ou parce qu'elles se sont spécialisées dans des secteurs à faible taux de productivité. Elles sont effectivement pauvres parce que la division internationale du travail va à l'encontre de leurs intérêts. En effet, cette division reproduit et amplifie la traditionnelle division de la société en classes bourgeoise et prolétarienne. Tout comme la traditionnelle division du travail, cette nouvelle division reste, elle aussi, fondée sur la soumission du travailleur à l'arbitraire du capitaliste, puisqu'il est exclu de l'administration directe de l'entreprise. Voilà pourquoi, au demeurant, les formations sociales du capitalisme périphérique sont pauvres, sous-développées.

De ce qui a été dit, nous pouvons retenir que les investissements des multinationales contribuent effectivement aux transferts des flux économiques. Mais il faut cependant souligner que, dans bon nombre de cas, ces flux sont plutôt transférés de la périphérie vers le centre. Nous

montrons maintenant que la forme politique de l'exploitation à analyser dans les prochains paragraphes se manifeste par un double transfert de flux financier, d'abord de la périphérie vers le centre, puis du trésor public vers les comptes privés des gouvernants autocrates et corrompus. Autrement dit, les prochains paragraphes seront consacrés à l'analyse des mécanismes politiques d'exploitation et d'appauvrissement de la périphérie.

VIII.2 L'EXPLOITATION PAR LE BIAIS DES INSTITUTIONS POLITIQUES

Dans les sections qui suivent, notre analyse sera centrée sur une approche descriptive et normative des mécanismes politiques d'exploitation. Cette analyse sera sous-tendue par deux positions plus ou moins radicales mais fondamentalement antithétiques. La première position que nous présenterons sans toutefois l'endosser à cause du fardeau de la preuve, est la position radicale. « *Cette position dans laquelle sont principalement incriminés les hommes d'État du pôle central du système mondial capitaliste, repose principalement sur les théories du complot et de la conspiration. Les défenseurs conséquents de cette position*²²⁴ » soutiennent que l'exploitation et la paupérisation de la périphérie font partie intégrante des stratégies et objectifs mis sur pieds et poursuivis par les puissants hommes politiques en vue de la satisfaction des intérêts des multinationaux et des lobbies. Pour parvenir à cette fin, plusieurs moyens sont utilisés. Ces moyens peuvent être classés en deux catégories : les moyens soft et ceux dits violents ou répressifs. Avant de dire un mot sur la deuxième position qui, en toute logique, est celle que nous défendrons et endosserons parce qu'elle est moins controversée et plus facile à prouver, commençons par présenter et analyser la première. Pour les partisans de cette position, la responsabilité des institutions politiques centrales est déterminante dans le processus d'exploitation et d'appauvrissement de la périphérie.

Il existe deux variantes de la position radicale. La première met en avant le rôle principal joué par la classe politique des pays riches, dans le pillage des ressources du Sud. Cette variante peut être logiquement déductible de l'approche réaliste ou cynique de la politique et des relations internationales, notamment celle défendue par les auteurs comme Hans Morgenthau, Raymond Aron, Thomas Hobbes ou Machiavel. Selon les partisans de cette variante, la moralité des États se manifeste dans leur volonté de puissance et dans la quête permanente de leurs intérêts

²²⁴Jean Jaurès, *Œuvres philosophiques*, tome 1, Paris, Vent Terral, 2005, p.23.

nationaux.²²⁵ S'ils sont décrits dans cette conception des relations internationales comme des hégémons, c'est bien parce que l'ordre international est un ordre anarchique, insécurisé et amoral, c'est-à-dire un ordre dans lequel seule la force et plus exactement la puissance militaire peut garantir la survie et les intérêts des États. Les théoriciens de la ligne radicale s'appuient principalement sur les thèses de la dépendance économique, les théories du complot et de la conspiration pour montrer que l'inféodation des États périphériques, à titre d'États vassaux ou tributaires du système monde capitaliste a été minutieusement pensée, planifiée, organisée par le centre en fonction de ses propres intérêts et besoins.

C'est en réalité le besoin des matières premières et des produits exotiques dont la périphérie regorge en abondance qui conditionne cette insertion. Pour donc en disposer, précise Pierre Jalée, il est indispensable que les grandes puissances impérialistes et capitalistes du centre cherchent à s'appropriier les sources ou, tout au moins à les contrôler le plus efficacement possible. Cette appropriation et ce contrôle peuvent s'exercer de manière soft ou violente. Dans le premier cas, les moyens ou les voies les plus privilégiés sont le dialogue, c'est-à-dire la diplomatie, le népotisme, le clientélisme, la corruption, la propagande, la désinformation, etc. Dans ce cas précis, les entreprises multinationales seraient au même titre que les services de renseignements et de sécurité, les institutions diplomatiques, religieuses et culturelles, des simples agents dont les activités contribuent à surseoir efficacement aux ambitions hégémoniques des puissances centrales. Le cas de la compagnie française Elf Aquitaine est à cet effet très illustratif.

Il arrive souvent, mais très rarement – le cas du Burkina Faso sous Thomas Sankara est une exception qui confirme la règle - que la classe politique des pays périphériques soit hostile aux intérêts des puissances impériales et capitalistes du centre. Dans ce cas, la symphonie des armes et le bruit des bottes prennent le relais. Le but ici n'est plus de convaincre, mais de vaincre, c'est-à-dire de faire respecter non pas la force de la loi ou du droit, mais le droit ou la loi du plus fort²²⁶. L'on passe ainsi de la violence douce ou soft à la violence radicale ou répressive. Désormais fondés sur le conflit, ces nouveaux rapports entre les deux pôles structurels du système capitaliste font prévaloir l'idée selon laquelle la force doit être effectivement comprise comme la synthèse de l'ensemble des capacités adaptatives des États, puisque ceux-ci ne peuvent

²²⁵ *Ibid.*, p.34.

²²⁶ Alain Deneault, et al, *Noir Canada. Pillage, corruption et criminalité en Afrique*, Montréal, Écosociété, 2008, p.10.

s'affirmer, sur la scène internationale, que par la loi de la force et non par la force de la loi. Le fait donc que les États centraux s'affirment, sur la scène internationale, par l'annulation des droits et prérogatives de ceux de la périphérie ne constitue point une entrave aux relations politiques et économiques internationales, puisque la guerre, du point de vue éthique et idéologique, est l'art de transgresser les lois et conventions internationales afin d'obtenir par la force ou la répression ce qu'on n'a pas pu obtenir de gré à gré. Pour justifier ainsi la violation des accords internationaux sur la souveraineté et l'égalité entre les peuples, ceux du centre ont initié et font prévaloir ce qu'il convient, dans le jargon des relations internationales, d'appeler le droit d'ingérence.

Pour les théoriciens de la seconde variante, les États puissants ne sont que les valets ou les représentants légaux des intérêts supérieurs de la classe bourgeoise. Dans cette perspective, le rôle que jouent les institutions politiques dans l'exploitation et le maintien de l'ensemble des pays du Sud dans un état de précarité absolue est important mais secondaire, puisque la classe politique n'intervient qu'en tant qu'« appendice-reflet de l'économique ». Marx soutenait déjà, à partir de l'analyse des rapports entre la superstructure politique et l'infrastructure économique que l'État et plus précisément l'État capitaliste n'est que le produit final d'une élaboration théorique ou conceptuelle dont la téléologie est la défense et la sécurisation des intérêts de la classe bourgeoise. L'on peut à cet effet souligner que la politique économique et la politique extérieure des grandes puissances sont toujours élaborées en fonction des besoins économiques ou financiers des lobbies. C'est du moins ce que tente de démontrer Alain Deneault lorsqu'il soutient que si la quasi-totalité des entreprises multinationales, soit 60% pour être plus précis, opérant dans le secteur minier sont listées aux bourses canadiennes, c'est bien parce que le gouvernement du Canada se sent capable de leur garantir la protection juridique, militaire et idéologique dont elles ont besoin pour mettre le tiers-monde à feu et à sang. C'est du moins ce qui ressort du passage suivant :

Pourquoi donc le Canada revendique-t-il un droit et même un devoir de surveillance et d'intervention auprès de toutes les sociétés intéressées par l'Afrique qui transitent par chez lui, alors qu'il n'a jamais fait montre jusqu'à maintenant de rectitude envers elles ? [...] Il appert que le Canada réclame tous ces pouvoirs sur les sociétés privées présentes chez lui moins pour les sanctionner au besoin que pour leur offrir sa protection politique, juridique et diplomatique. Ce qui s'apparente à une perversion des règles de droit et des mesures internationales auxquelles il affirme souscrire. [...] Le Canada encadre politiquement et juridiquement les sociétés inscrites chez lui pour que,

*juridiquement et politiquement justement, lesdites sociétés ne se sentent en aucun cas menacées par quelque mise sous pression que ce soit.*²²⁷

La description des rapports du politique et de l'économique ressort de ce passage. Il est très caractéristique de la politique étrangère des grandes puissances impérialistes. Cette politique, comme nous l'avons déjà souligné, est pour l'essentiel basée sur la volonté de puissance dont les manifestations les plus tyranniques sont le pillage des ressources des pays qui en sont richement pourvus mais faiblement dotés des capacités scientifiques et techniques devant permettre de les mettre en valeur. Lorsqu'on lève le voile sur les coulisses de plusieurs guerres, l'on constate qu'elles sont le plus souvent menées, malgré les rhétoriques habituelles sur le respect des droits de l'homme et des principes de la démocratie, en prélude aux intérêts économiques du centre.

Aujourd'hui par exemple, de plus en plus de voix s'élèvent pour dénoncer les enjeux économiques de la guerre en Iraq et dans bon nombre de pays périphériques. Dans un article intitulé « Comment tout a commencé il y a dix ans » et publié en 2013 par Arielle Thédrel, dans le journal Le Figaro, il est mentionné que, parmi les raisons ayant conduit les États-Unis à la guerre contre l'Iraq, figure en bonne place le pétrole. Pour l'auteur de cet article comme pour bon nombre d'experts, si l'Amérique de George Bush et de Colin Powell a envahi l'Irak, ce n'est pas uniquement pour y chasser un tyran et parachuter les valeurs démocratiques. Cette intervention avait pour but ultime de permettre aux États-Unis de reprendre pieds dans un pays stratégique du point de vue énergétique. À l'époque, poursuit-il, où les Américains n'ont d'autres choix que de projeter leur puissance là où se situent les réserves pétrolières essentielles à la poursuite de leurs activités économiques, les stratèges de l'administration Bush entretenaient des liens étroits avec les milieux d'affaires. Président en 1995, d'Halliburton, Dick Cheney assurera ainsi au géant de l'équipement pétrolier, de mirobolants contrats.

Si, pour beaucoup, l'économie ne prospère qu'en temps de guerre, ce n'est donc pas parce qu'elle permet aux grandes puissances impériales et capitalistes d'épuiser leur stock d'armes de destruction massive, mais parce qu'elle leur garantit de nouveaux débouchés et de nouvelles ressources indispensables à leur économie. Toujours dans la même perspective, nombreux sont ceux qui pensent que la guerre américaine au Vietnam et dans d'autres contrées lointaines riches en ressources naturelles demeure jusqu'aujourd'hui l'expression politique de la stratégie impérialiste des pays occidentaux au regard du tiers-monde. « *Une telle stratégie*

²²⁷Alain Deneault, et al, *Noir Canada. Pillage, corruption et criminalité en Afrique*, Montréal, Écosociété, 2008, p.10.

consiste pour l'essentiel à faire comprendre au pôle périphérique, à travers le cas vietnamien, qu'il est impossible de sortir du système capitaliste et impérialiste mondial. ²²⁸» De nos jours, de telles positions sont de plus en plus défendues, car nombreux sont ceux qui voient planer le spectre des grandes puissances impérialistes sur la plupart des conflits mondiaux.

Pour peu que leur véracité soit établie, nous pensons que les discours de cette nature ne devraient plus être recevables aujourd'hui en raison de son caractère partial et restrictif, puisqu'elle ne tire à boulet rouge que sur les gouvernements des pays riches et les organisations internationales. Les gouvernements des pays sous-développés étant tout simplement considérés soit comme les délégués ou les suppôts de la classe dirigeante des pays riches et de leurs institutions internationales, soit comme des victimes, parfois consentantes d'une grande machine d'exploitation et de domination dont la manivelle est en permanence actionnée par ces grandes puissances et par ricochet par les lobbies pour le compte desquelles elles agissent.

Nous pensons cependant que rien ne justifie ou ne doit justifier la nécessité ou l'urgence de nous appuyer sur les radicales théories du complot ou de la conspiration pour démontrer le caractère inique des rapports politico-économiques entre les deux pôles du système mondial. Bien que nous ne décriminalisons pas ces gouvernements et ces institutions internationales, nous pensons cependant que l'absence de preuve rend cette position controversée. C'est pourquoi nous comptons prendre, dans la section qui suit, son contrepied. Nous montrerons en effet que les causes de la pauvreté sont aussi imputables aux gouvernements des pays pauvres qui, comme le soutient Leif Wenar, sont très peu enclins aux intérêts de leur population. Cette thèse est moins radicale, moins controversée et donc plus facile à défendre et à prouver. Nous nous appuyerons sur les travaux de ce dernier, notamment ceux publiés en 2008 dans un article intitulé « Property Rights and the Resource Curse », pour montrer que l'exploitation est le résultat probant d'un grand nombre d'interactions impliquant principalement la classe politique des pays pauvres et, secondairement celle des pays riches et la communauté internationale. La question qu'il se pose est la suivante : peut-on lever la malédiction qui pèse sur les pays riches en ressources naturelles ?

Le constat sur lequel Leif Wenar fonde l'ensemble de son analyse des causes du sous-développement est le suivant : dans le système commercial international, quelle que soit leur nature ou leur fonction, les biens que nous achetons sont le plus souvent, des biens volés. Le

²²⁸Pierre Jalée, *L'Exploitation capitaliste. Initiation au marxisme*, Paris, François Maspero, 1974, p.168.

caractère cruel de cette vérité indubitable relève du fait que ces biens sont volés aux populations les plus pauvres du monde. L'erreur fatale à ne pas commettre consisterait à poser la question du sous-développement et conséquemment la question de l'exploitation en termes de responsabilité exogène. Certes, Leif Wenar établit la culpabilité des multinationales qui achètent ces biens, dénonce le silence complice des gouvernements du Nord, de la communauté internationale et la passivité des consommateurs, mais leur rôle dans l'exploitation et l'appauvrissement des pays qui fournissent ces biens n'est que subsidiaire.

En faisant affaire avec les gouvernements dictatoriaux sur la base d'une des normes du droit westphalien implicitement admise par la communauté internationale, les États riches et leurs multinationales transgressent les droits de propriété des peuples. Par droits de propriété des peuples, il faut entendre les droits internationalement reconnus à tous les citoyens d'un pays quelconque, le Cameroun ou le Canada par exemple, de disposer librement des ressources de ce pays. C'est donc en transgressant cette règle de droit qu'ils se rendent coupables de l'exploitation et de la violation des droits fondamentaux des pauvres. Mais en dernière analyse, Leif Wenar montre que cette culpabilité n'est qu'une culpabilité de second ordre, puisque les véritables coupables sont les gouvernants de ces pays économiquement pauvres mais richement pourvus en ressources naturelles.

Une fois cette vérité établie, Leif Wenar remet au goût du jour l'ancien et épineux problème de la malédiction des ressources naturelles. À la suite des auteurs comme Richard Auty, Jeffrey Sacks et Andrew Warner, il soutient, dans « Property Rights and the Resource Curse » que les pays où abondent les ressources naturelles se développent difficilement. C'est en cela que consiste la malédiction des ressources. La malédiction dont il est question n'est pas une fatalité, puisque ces pays ne sont pas condamnés à la misère. Cette malédiction frappe particulièrement les pays dont l'exportation des ressources à haute valeur telles que les pierres précieuses, le pétrole, le bois, le mercure, l'uranium, etc., constitue la principale activité économique et donc la principale source de revenus. C'est bien parce qu'elles ne contribuent pas à l'amélioration du bien-être et de la qualité de vie des populations que ces richesses sont considérées comme la cause du malheur des pays qui en sont pourvus. De là l'idée de corrélation négative entre ressources naturelles et misère. À partir de l'analyse de cette corrélation, nous pouvons distinguer globalement trois niveaux de manifestation de la malédiction.

Elle se manifeste au niveau politique dans la privation, par la classe dirigeante, du peuple de ses droits et libertés les plus fondamentaux. Dans les faits, cette privation se traduit par le renforcement du pouvoir des gouvernants. *« C'est pourquoi, dans ces pays, les régimes politiques sont généralement les régimes dictatoriaux, despotiques, autocratiques et donc très peu enclins à l'intérêt du peuple. La Guinée Équatoriale en est un exemple atypique. »* À la tête de ce troisième pays producteur de pétrole en Afrique depuis 1989, le président guinéen Teodoro Obiang Nguema s'est largement servi des recettes pétrolières pour renforcer son pouvoir et consolider sa propre fortune, récemment évaluée selon le magazine américain Forbes, à plus de six cent millions de dollars. Plus riche que la reine Élisabeth II de l'Angleterre, ce Louis XIV de la Guinée règne en maître absolu sur ce pays, allant jusqu'à s'arroger, comme le souligne si bien Leif Wenar, le droit de vie ou de mort sur ceux qui s'opposent à son règne. Pressenti pour prendre la succession de son père et impliqué selon les organisations comme Transparency International et Sherpa dans le scandale de biens mal acquis, son fils aîné ne fait guère mieux. Précédemment conseiller présidentiel en charge des forêts, ministre en charge de l'agriculture et cumulativement vice-président chargé de la défense, de la sécurité et vice-président du parti au pouvoir dirigé des mains de fer par son père, Teodorin Obiang a acquis en 2004 l'appartement le plus dispendieux et le plus luxueux de l'Afrique du Sud.

Vu le nombre de ses frasques, cette acquisition n'est qu'un fait anodin, puisqu'il est par ailleurs un amateur de voyages de luxe. Paris, Londres, Rio de Janeiro et Malibu sont ses destinations favorites. Ce fils de président possède d'ailleurs à Malibu et plus précisément dans la région californienne, un domaine privé d'une valeur de 23 millions d'Euro et à Paris, une résidence hôtelière privée d'une valeur de 45 millions d'Euro. Il est inutile de préciser que ces deux résidences comptent parmi les biens mobiliers les plus chèrement acquis dans le monde. Certaines de ses frasques se sont soldées, en 2009 par l'acquisition pour une valeur de 10 millions d'Euro, de 28 montres d'exception et de 109 lots de la collection d'œuvres artistiques d'Yves Saint-Laurent pour un montant de 18 millions d'Euro. Ses goûts très prononcés pour le luxe et la vie de plaisir ne se limitent pas seulement à la collection des châteaux, des montres et des toiles d'artistes célèbres. Il possède également, dans son parking privé, une collection de voitures composées entre autres d'une Bentley et d'une Lamborghini.

Dans le cadre de la lutte contre l'enrichissement illicite de certains dirigeants, africains notamment, l'ensemble de ses biens saisis sur le territoire américain, sur ordre du tribunal fédéral

et constitué entre autres d'un Yacht Gulfstream V, de son domaine de Malibu a été estimé à 71 millions de dollars. En mars 2014 en France, Teodorin Obiang a été mis en examen pour blanchiment d'argent, détournement de fonds publics, abus de biens sociaux et abus de confiance. Il lui est reproché d'avoir constitué, sur le dos du contribuable guinéen, un patrimoine privé d'une valeur de plus 100 millions d'Euro.

La malédiction des ressources se manifeste aussi par la convoitise du pouvoir, l'instabilité politique et les guerres qui en découlent. Si ces abondantes ressources naturelles contribuent largement à la consolidation du pouvoir autocratique des gouvernants, elles suscitent en même temps et sous le même rapport, la convoitise des factions rebelles qui veulent en contrôler eux-aussi, la production et la commercialisation, d'où les risques de guerre et d'instabilité politique. Au Congo démocratique et en Sierra Léone, la conquête, le contrôle des mines d'or, de diamant par les insurgés et les milices, généralement constitués de dissidents politiques, de femmes et d'enfants soldats a donné lieu à de graves exactions, en raison de la tactique de guerre essentiellement basée sur les viols, les mutilations, les assassinats ciblés. De 1988 à 2002, la guerre civile en République Démocratique du Congo a fait au moins 3.3 millions de morts, majoritairement des femmes et des enfants. La malédiction des ressources naturelles se manifeste, en fin de compte, par une piètre performance économique. Cette piètre performance se traduit généralement par de très faibles taux de croissance et de change, de très bas niveaux de vie et de revenu. Cette faible performance économique fait surtout le lit à de nombreuses pratiques illicites telles que le népotisme, le clientélisme, la corruption et le détournement des deniers publics. Concernant les deux derniers points, le Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement a mené en 2007, en collaboration avec le Centre National de Coopération au Développement, une étude dans laquelle la valeur totale des biens mal acquis, c'est-à-dire des biens soustraits « illégalement du patrimoine public et qui a pour effet d'appauvrir le patrimoine d'État » a été évaluée entre 100 et 180 milliards de dollars.

À sa mort en 1997, le patrimoine privé du dirigeant congolais, Mobutu a été par exemple estimé entre 5 et 6 milliards de dollars. Aujourd'hui, pendant que les trois quarts de la population guinéenne vivent sous le seuil de pauvreté, c'est-à-dire avec moins d'un dollar par jour, le président Teodoro Obiang Nguema détient à lui seul 600 millions de pétrodollars.²²⁹ A partir de ces exemples et de bien d'autres, nous pouvons tirer, à la suite de Leif Wenar, la conclusion

²²⁹*Ibid.*, pp. 6-7.

suivante : si l'exploitation et la vente de ressources naturelles qui sont censés s'accompagner d'un véritable boom économique dans les pays sous-développés ont abouti à leur contre-finalité²³⁰, c'est en parti à cause de la classe dirigeante de ces pays qui, faut-il bien le mentionner, ne porte pas à cœur l'intérêt de leur population²³¹.

En définitive, à la question de savoir si la malédiction des ressources peut être levée, l'auteur répond par l'affirmative. Qu'est-ce qui peut être fait pour qu'elle soit levée ? Leif Wenar propose un ensemble de solutions qui se recoupe sur la nécessité d'établir un ordre national et international susceptible de garantir le droit de propriété des peuples. Pour ce faire, la communauté internationale et les États démocratiques doivent exiger l'abolition de l'une des clauses implicites du droit international, notamment celle qui stipule que les gouvernants, fussent-ils véreux et antidémocrates, disposent librement des ressources de leur pays. Une telle solution peut, dans les faits, se concrétiser par la destitution de ces gouvernants peu favorables aux intérêts de leur peuple et la poursuite, devant les juridictions internationales ou américaines, des pays et entreprises multinationales ayant les mains sales. Mais la solution la plus novatrice et la plus originale est, selon Wenar, celle relative à l'application, au respect scrupuleux du principe de « clean hands trust »²³² Cette solution consiste pour les États soucieux d'un ordre international susceptible de protéger le droit de propriété des peuples, à faire bonne figure en appliquant le principe de « main propre », c'est-à-dire en rompant directement ou indirectement toute relation commerciale avec les dirigeants des pays maudits

Comme il est cependant pratiquement impossible pour ces pays démocratiques, à la fois pour des raisons techniques, économiques et géopolitiques de contrôler l'ensemble des relations commerciales internationales et de sanctionner ceux qui contreviennent à ce principe, Leif Wenar leur propose d'imposer des droits de douane sur des importations en provenance des pays qui achètent des biens volés. Les recettes qui en découlent doivent être déposées dans une fiducie et mises à la disposition des populations pillées une fois les conditions de la bonne gouvernance et de transparence établies. En somme, pour Leif Wenar, la classe politique des pays maudits doit s'ouvrir, sous le regard bienveillant et si nécessaire, inquisitorial des gouvernants du Nord et des institutions internationales, aux principes démocratiques, notamment ceux relatifs à la bonne gouvernance, à la transparence et donc au respect des droits de propriété des peuples. Nous

²³⁰ *Ibid.*, p.4.

²³¹ *Ibid.*, p.9.

²³² *Ibid.*, p.28.

sommes tout à fait d'accord sur son analyse, mais pensons que les mesures qu'il propose demeureront inefficaces et le problème persistera si la question de l'échange inégal n'est pas réglée.

VIII.3 LA QUESTION DE L'ÉCHANGE INÉGAL

Considérons maintenant le troisième et dernière idéaltype d'exploitation. Contrairement aux deux premiers ci-dessus analysés, le troisième idéaltype d'exploitation à aborder ici est relatif à l'échange inégal ou échange des non-équivalents. Afin de mieux aborder la problématique de l'échange inégal, nous devons d'abord considérer, sans toutefois l'endosser, la position traditionnelle, c'est-à-dire la position des auteurs comme Emmanuel Arghiri, Samir Amin, Pierre Jalée, Christian Palloix et autres pour qui les relations commerciales internationales sont la cause première de l'exploitation et de l'appauvrissement du Sud. L'assertion suivante de Samir Amin est représentative de cette position :

Les relations entre les formations du monde développé (le centre) et celle du monde « sous-développé se soldent par des flux de transferts de valeur, qui constituent l'essence du problème de l'accumulation à l'échelle mondiale. Chaque fois que le mode de production capitaliste entre en rapport avec des modes de production précapitalistes, qu'il soumet, apparaissent des transferts de valeur des derniers vers le premier qui révèlent les mécanismes d'accumulation primitive. Ces mécanismes ne se situent donc pas seulement dans la préhistoire du capitalisme : ils sont aussi contemporains. Ce sont ces formes renouvelées mais persistantes de l'accumulation au bénéfice du centre qui constituent le domaine de la théorie de l'accumulation à l'échelle mondiale.²³³

Pour lui comme pour bon nombre de ces théoriciens, l'échange inégal est la cause première, sinon l'une des principales causes du développement inégal. Ceux qui admettent cette position s'appuient sur les grandes lignes de la théorie de la valeur-travail telle que formulée par Marx. Autrement dit, ils admettent premièrement que la marchandise possède deux valeurs : la valeur d'usage et la valeur d'échange. Ils admettent également, à la suite de Marx, que la valeur d'échange d'une marchandise dépend totalement du quantum de travail humain, c'est-à-dire du travail socialement nécessaire qui y est cristallisé. Le temps de travail est l'unité de mesure de ce quantum de travail contenu dans la marchandise. La théorie de la valeur travail nous permet ainsi de comprendre que plusieurs marchandises ayant le même quantum de travail ont la même valeur d'échange. Elles sont donc équivalentes et peuvent donc s'échanger sans anicroche. Par exemple

²³³Samir Amin, *L'échange inégal et la loi de la loi de la valeur*, Paris, Éditions Anthropos, 1988, p.11.

si l'entreprise canadienne Bombardier met dix heures de temps de travail simple et complexe pour fabriquer un avion furtif, cet avion peut logiquement s'échanger contre une unité de cacao, de bananes ou de café produite pendant le même temps par une corporation de paysans en Afrique, en Inde ou en Amérique latine.

L'échange est dit égal lorsqu'il respecte cette condition de base. On parle alors d'échange d'équivalents. Un autre exemple plus simple nous permettra de mieux comprendre les principes éthiques et économiques de l'échange égal. Supposons qu'une usine du Centre fabrique une voiture en vingt heures de temps et que cette voiture sur le marché mondial se vende à vingt mille dollars. Supposons aussi que les orpailleurs locaux du Delta du Nigéria mettent deux heures de temps à extraire une unité d'or. Cette unité devrait logiquement se vendre à deux milles dollars. Il y a donc échange inégal si l'une des deux marchandises se vend au-dessus ou en-deçà de sa valeur réelle, par exemple si l'automobile se vend à trente mille dollars et l'unité d'or cinq cent. Autrement dit, il y a échange de non-équivalents lorsque les mêmes quantités de travail socialement nécessaire sont échangées à des prix différents. À partir de ces deux exemples, nous pouvons définir l'échange inégal de deux manières : il peut être d'abord défini comme un échange de non-équivalents, c'est-à-dire comme un échange de marchandises à productivité inégale et à des prix équivalents ou identiques. Il peut aussi être défini comme un échange d'équivalent à des prix non-équivalents ou différents, c'est-à-dire comme un échange de marchandises à productivité égale entre un avion furtif et une unité de cacao selon le premier exemple en deçà ou au-dessus de leur valeur réelle. La conséquence logique immédiate qui découle de la violation des principes de l'échange des équivalents est la suivante : ce que l'un des échangistes perd, l'autre le gagne forcément. Or, le centre ne perd jamais. Il gagne toujours davantage alors que la périphérie ne gagne jamais. Elle perd toujours de plus en plus.

L'écrivain et homme politique brésilien Josué De Castro a su exprimer en des termes concrets, cette asymétrie des gains dans les relations commerciales internationales lorsqu'il écrivait qu'en 1954, on achetait une jeep avec quatorze sacs de café ; en 1962, il en fallait trente-deux. Dans le même ordre d'idées, Samir Amin soutiendra, dans son ouvrage que « le développement inégal qu'un paysan africain, par exemple, « *obtient contre une centaine de journées de dur labeur des produits manufacturés importés dont la valeur est à peine celle d'une*

vingtaine de journées de travail d'un simple ouvrier qualifié européen »²³⁴. L'on peut donc soutenir sans ambages que la mission historique de la périphérie est d'être la soupape de sécurité des puissances impérialistes et l'échange inégal apparaît ainsi comme la seule condition d'intégration de la périphérie dans le système monde capitaliste²³⁵.

Dans les relations commerciales internationales, les règles de base de l'échange sont constamment transgressées. Les conséquences qui découlent de cette transgression sont l'exploitation et le sous-développement de la périphérie. C'est pourquoi, sous la plume des auteurs comme Samir Amin, Pierre Jalée, l'échange inégal prend la forme d'une théorie de l'exploitation capitaliste à partir de laquelle le sous-développement de la périphérie peut être expliqué de manière plausible. Pour dire mieux, chez ces auteurs le cadre conceptuel de la théorie de l'exploitation et celui du sous-développement sont fixés à partir de la question de l'échange inégal. C'est pourquoi, tous les théoriciens de l'échange inégal sont d'accord sur l'idée que l'exploitation et le sous-développement du tiers-monde sont les dérives à la fois morale, politique et économique de la structure inique des rapports économiques entre les deux pôles antagoniques du système mondial capitaliste. Ces dérives se manifestent alors par une ponction financière de la périphérie. On parle alors de détérioration des termes de l'échange. Celle-ci survient lorsque la périphérie est privée d'une portion importante de ses recettes d'exportation au bénéfice du centre. « *La ponction financière s'opère essentiellement à travers les transferts des profits réalisés par le centre dans le tiers-monde par l'entremise des capitaux des monopoles impérialistes qui y sont investis.* »²³⁶

Au niveau de la périphérie, les conséquences économiques de l'exploitation et du sous-développement que génère l'échange inégal sont nombreuses. Parmi ces conséquences, nous pouvons citer le dualisme économique. Ce dualisme se caractérise par une juxtaposition des secteurs économiques radicalement opposés : le secteur archaïque ou traditionnel et le secteur moderne ou industrialisé. Ce contraste qui est caractéristique du tissu économique des pays pauvres est si frappant que l'on peut penser que les secteurs archaïques de l'économie du tiers-monde ne reflètent que la survivance d'une société féodale et d'une économie de subsistance millénaire, constituant un monde clos, sans communications sociales et économiques avec le

²³⁴Samir Amin, *Le Développement inégal, essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris, Les éditions de minuits, 1973, p.122.

²³⁵*Idem.*

²³⁶Pierre Jalée, *L'exploitation capitaliste. Initiation au marxisme*, Paris, François Maspero, 1973, p.171.

monde capitaliste et moderne qui le côtoie. Il ne s'agit là, faut-il bien le noter, que d'une vision trompeuse ou étriquée de la réalité, car comme le souligne Pierre Jalée, le dualisme économique dont il est question n'est pas l'expression d'un décalage spatial et temporel entre les deux mondes, c'est-à-dire entre le monde traditionnel marqué par une économie naturelle et le monde évolué, calqué sur la structure sociale et le style de vie des occidentaux.

En effet, la différence de niveaux de vie et de développement observées à l'intérieur même de ces formations sociales est imputable à l'unité dialectique du système capitaliste dont toute l'essence est de générer les inégalités de revenus et donc de développement tant au niveau local que global. En plus d'exprimer plus profondément les différents antagonismes qui caractérisent les formations sociales du capitalisme périphérique, ce dualisme met en relief le double aspect et la double fonction de l'économie périphérique. Si le pôle industrialisé, fortement dépendant des capitaux des monopoles impérialistes a pour fonction principale de fournir au centre les biens et services dont il a besoin, le pôle arriéré, en plus de servir lui aussi « de point de collecte » des produits destinés au marché mondial capitaliste, a pour mission de fournir, tant au pôle développé de la périphérie qu'au centre du système capitaliste, un surplus de la population qui constitue une « *trop providentielle armée de réserve de travailleurs dont le mode de production capitaliste a grand besoin pour se vivifier* ²³⁷ ».

Que devons-nous retenir de la théorie de l'échange inégal ? Nous devons absolument retenir que, pour les défenseurs conséquents de cette théorie, l'échange n'est juste ou équitable que s'il est équivalent. Pour que cette condition on ne peut plus indispensable de l'économie soit remplie, le travail humain doit être perçu comme la mesure réelle de sa valeur échangeable, matérialisée par le temps et par la monnaie. L'on parle alors du prix de la marchandise. Bien que nous ayons déjà souligné que l'un des mérites de la théorie de l'échange inégal est la mise en relief de la question d'exploitation à travers l'échange des non-équivalents, nous pensons cependant que, telle qu'elle a été formulée et défendue, elle prête à équivoque.

Nous avons déjà mentionné que l'une des raisons pour lesquelles nous ne la défendrons pas, du moins pas dans sa version traditionnelle, tient du fait qu'elle repose entièrement sur la très controversée théorie de la valeur-travail. C'est pourquoi, nous nous en démarquons pour fonder notre démarche et notre raisonnement sur la perspective mise en avant par Mark Reiff. Cette démarcation se justifie par le fait que nous portons à la suite de Reiff, un grand intérêt à la

²³⁷ Pierre Jalée, *L'Exploitation capitaliste. Initiation au marxisme*, Paris, François Maspero, 1973, p.23.

question du juste prix. Question qui, comme nous l'avons déjà souligné, a été insuffisamment traitée par les théoriciens de l'échange inégal et de la valeur-travail. Dans son ouvrage intitulé *Exploitation and economic justice in the liberal capitalist state*, Mark Reiff se propose, contrairement à certains de ses prédécesseurs, d'établir la corrélation entre la théorie du juste prix et la théorie de l'exploitation. Pour lui, « un échange fait l'objet d'une exploitation lorsque le prix juste n'est pas payé, c'est-à-dire lorsque l'une des parties impliquées contribue plus que l'autre et reçoit moins en retour ²³⁸ ». Avant d'élaborer sa propre conception de la justice commutative, Reiff examine à partir de sa définition de l'exploitation deux approches historiques de la théorie du prix juste. Pour les partisans de la première approche, le prix d'une marchandise est juste s'il est déterminé par le marché.

Il importe de mentionner ici qu'à partir d'un recoupement de la pensée de bon nombre de philosophes et économistes, il est possible de montrer que le marché peut déterminer la valeur marchande d'un produit de trois manières. Premièrement, le prix d'une marchandise peut être déterminé par le marché en fonction de la valeur qui lui est intrinsèquement ou extrinsèquement reconnue. Par exemple, la valeur d'une auto dépend aussi bien de sa valeur d'usage que de l'appréciation des échangistes. Deuxièmement, le prix de la marchandise peut être déterminé par le marché en fonction de la loi de l'offre et de la demande. Lorsqu'il y a équilibre parfait entre l'offre et la demande, le prix de la marchandise ainsi fixé prend alors le nom de prix naturel, de prix juste ou de prix d'équilibre. Et lorsque l'offre et la demande sont instables ou en déséquilibre, la valeur des marchandises gravite plus ou moins autour du prix d'équilibre. L'une des variantes de cette approche est celle soutenue par Adam Smith dans *La Richesse des Nations*. Pour lui, le prix d'équilibre est déterminé par la main invisible du marché. Celle-ci a pour fonction la coordination des intérêts égaux, légitimes mais divergents et contradictoires des agents économiques. Le prix d'équilibre est donc juste parce qu'il dérive d'un compromis entre les intérêts rationnels mais égoïstes des échangistes. Il est juste parce qu'il exclut de facto toute possibilité d'exploitation mutuelle par l'annulation des privilèges qu'ont ces échangistes de faire graviter les prix des marchandises autour du prix naturel.

Le marché peut, en dernière analyse, déterminer la valeur marchande d'un produit sur la base du consentement des échangistes. Dans ce cas, la valeur réelle d'une marchandise est, comme le disait si bien Hobbes, celle consentie sur le marché par les contractants. Ceux-ci étant

²³⁸Marc Reiff, *Exploitation and economic justice in the liberal capitalist state*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p.73.

libres et consentants. L'achat et la vente, peut-on conclure, relèvent du domaine de la liberté et bien évidemment, de la volonté. La force morale de cette conception réside d'abord, comme le souligne si bien Reiff, dans le fait que l'échange devient désormais un acte de sociabilité et d'humanisation, puisqu'il est placé au cœur même de la vie collective. Elle réside aussi dans le fait que les principes de justice qui déterminent et conditionnent les échanges sont fondés sur un processus décisionnel et communicationnel dont la finalité est l'entente, le compromis et la sociabilité.

En déterminant de cette manière la valeur marchande des marchandises, l'on règle certes la question du différentiel des prix des marchandises, mais l'on laisse ouvertes d'autres questions, notamment celles relatives à l'équité ou à la justice dans les transactions commerciales. La question qui se pose est la suivante : le prix du marché est-il forcément juste ? Certes, l'on peut admettre à partir d'une observation empirique que le prix du marché, parce qu'il est basé sur le pouvoir décisionnel et communicationnel des agents, est le reflet de la valeur de la marchandise. Cette vision reste cependant lacunaire, puisqu'elle ne tient pas compte d'autres facteurs, contraintes et contingences qui peuvent influencer le processus de fixation du prix et donc d'évaluation de la valeur réelle de la marchandise. Pour Reiff, la procédure à travers laquelle le marché fixe les prix est à interroger en raison de l'asymétrie d'information, des besoins et du pouvoir de négociation des échangistes. Bien que l'échange soit fondé sur le consentement, un échangiste peut par exemple user de tout son pouvoir de négociation pour fausser l'échange à son avantage. Il peut tout aussi bien parvenir au même résultat en cachant certaines informations clés sur le produit ou le marché. Dans les deux cas, bien que l'échange demeure fondé sur le consentement, il devient injuste en raison de l'asymétrie d'information et de pouvoir de négociation, d'où l'absolue nécessité d'un consentement éclairé.

De cette critique de Reiff, nous pouvons inférer que, comparativement aux pays pauvres, les pays riches possèdent un pouvoir de négociation nettement supérieur. En effet, comme le soulignait déjà Thomas Pogge dans son article intitulé : « Porter assistance aux pauvres du monde », lors des tractations relatives aux règles de base de l'économie mondiale, les représentants des pays riches protègent efficacement leurs intérêts, en ce sens qu'ils s'appuient sur ce pouvoir supérieur de négociation et sur leurs avantages dans la maîtrise de l'information et de l'expertise afin de faire peser la balance de leur côté. La conséquence qui, logiquement en découle, est l'accaparement, par ces pays, de tous les gains de production à l'échelle

internationale. L'histoire de la pensée économique contemporaine regorge de nombreux exemples sur lesquels l'on peut légitimement s'appuyer pour démontrer les cas d'échec des négociations préalablement fondées sur le consentement des parties impliquées. Un tel échec, généralement se justifie par l'inégalité dans l'accès à l'information et la disproportion des pouvoirs de négociation des parties prenantes.

Les plans d'ajustement structurel quasiment imposés aux pays africains au lendemain des indépendances en est un exemple éloquent. À partir de cet exemple et de bien d'autres, l'on peut sans ambiguïté soutenir que, pour que le consentement soit le réquisit fondamental de toute négociation, il doit être absolument éclairé. L'échange ou la négociation ne peut pas être juste sans cette condition préalable. Le consentement ne peut donc être un critère de justice commutative acceptable que s'il est éclairé. Or aucune des théories du juste prix analysées par Reiff ne présuppose le consentement éclairé comme condition sine qua non de l'échange. C'est probablement en raison de cette difficulté que Reiff est favorable à une autre approche théorique. La seconde approche théorique du juste prix qui, faut-il le préciser, est privilégiée et endossée par Reiff est radicalement distincte de celle que nous venons d'analyser, dans la mesure où la valeur marchande d'un bien ou d'une marchandise n'est plus déterminée par le marché, mais par son coût de production. La force morale de cette approche réside dans le fait que l'échange n'est plus fondé sur le consentement, fût-il éclairé, mais sur les principes de réciprocité. L'échange devient injuste lorsque sont transgressés les principes moraux relatifs à la réciprocité et à ceux qui lui sont connexes. Il s'agit par exemple des principes de liberté, d'égalité, de l'autonomie de la volonté.

L'échange prend ainsi la connotation d'un rapport mutuel ou d'une relation réciproque entre les hommes, car derrière le besoin que chacun a de telle ou telle chose, c'est avant tout les rapports humains qui se tissent entre les échangistes. Une fois ce critère définitionnel admis, il va de soi que les transactions commerciales fondées sur l'exploitation, la fraude et la duperie, la contrainte et la coercition, le don, sortent du cadre de la théorie du juste prix. (Reiff, 2013, 76) C'est à partir de cette approche que Reiff fixe le cadre conceptuel de sa théorie du juste prix et conséquemment de l'exploitation. Pour lui, le prix juste ne doit pas être déterminé par le marché, mais par le prix ou le coût de production. Cette nouvelle manière de définir le prix juste prend légitimement en compte la possibilité d'une modeste majoration du coût de production pour inclure ce qu'il appelle les besoins afférents des individus. Cette majoration n'inclut pas

seulement le coût de subsistance des producteurs. Elle inclut aussi les ressources nécessaires à l'acquisition des biens qui sont considérés indispensables pour mener une vie décente dans une société quelconque. L'originalité de la conception de Reiff est relative au fait que ce n'est plus la règle de l'optimum et encore moins celle de la médiété ou du juste milieu qui conditionne les échanges, mais celle du minimum. Si le principe du minimum est accepté comme principe fondateur actif des échanges, aucun principe moral digne d'éloge ne peut donc justifier, du point de vue de Reiff, les inégalités croissantes des échanges entre les individus ou entre les nations. Force est donc de constater qu'à partir de l'idée d'une modeste majoration du coût de production, Reiff impose une contrainte, à la fois morale et sociale sur la quête du profit et tourne ainsi le dos à deux courants philosophiques et économiques qui, historiquement, se sont arrogés le droit de théoriser sur le juste prix. Ces deux courants sont le marxisme et le capitalisme. En imposant cette contrainte, Reiff se désolidarise d'abord de la position traditionnelle des philosophes et économistes d'obédience capitaliste et libérale pour qui la finalité de l'échange ou du marché est la maximisation du profit. Pour eux, précisons-le une fois de plus, l'acte de vendre ou d'acheter n'est pas prioritairement fondé sur des considérations d'ordre philanthropique ou altruiste, mais sur les motivations qu'ont les échangistes de toujours en tirer la plus grande marge de bénéfice possible. C'est toujours dans l'optique de gagner plus que les individus s'engagent dans l'échange. La simple idée, disait Carl Menger, chef de file de l'école classique autrichienne, d'un échange laissant le même après qu'avant est une contradiction puisque l'échange est fondamentalement celui des non-équivalents. Il est contre nature ou contreproductif. Il s'oppose aussi aux marxistes pour qui tout bénéfice résulte de l'exploitation et plus généralement de la distorsion des règles et rapports socioéconomiques. Si toute l'idée de la philosophie marxiste repose sur la contestation de la formule générale du capital, transcrite sous la forme $A-M-A'$ ou $A-A'$ c'est bien parce que Marx estime non seulement que le marché ne peut ou ne doit créer aucune valeur supplémentaire, mais aussi que toute pratique marchande doit faire prévaloir les rapports de réciprocité ou de socialité. Cette façon d'appréhender les rapports d'échange traduit, du point de vue marxiste, l'exigence morale et socioéconomique selon laquelle chaque individu impliqué dans le commerce doit nécessairement « recevoir en travail social, un équivalent de son apport ».

Reiff tente ainsi de concilier ces deux écoles de pensée en montrant qu'une certaine marge de bénéfice peut légitimement être prélevée de l'échange, surtout lorsque cette marge est destinée à la satisfaction des besoins primaires ou rationnels des échangistes. Pour que l'échange

soit juste, cette marge doit demeurer raisonnablement modeste. Dans le cas contraire, les principes de l'échange juste seront transgressés. Est donc fondée sur l'exploitation toute relation commerciale qui ne respecte pas cette condition préalable. Si nous transposons sur le plan international la théorie de Reiff, nous serons forcés d'admettre que rien d'autre que l'exploitation ne peut justifier l'écart, toujours croissant, de développement entre le centre et la périphérie. Le développement du centre est donc consécutif au fait qu'il prélève, sans vergogne, une trop grande marge de bénéfice sur les transactions commerciales internationales. Les principes de l'échange juste sont ainsi faussés à l'avantage des États centraux et au détriment de ceux de la périphérie. Comment mettre un terme à cette exploitation ? Comment peut-on redistribuer raisonnablement les taux de profit entre ces deux pôles du système monde ? Dans le dernier chapitre, nous nous proposons d'apporter des réponses à ces questions. Pour le moment, concentrons-nous sur l'analyse des formes spécifiques et concrètes de l'exploitation.

CHAPITRE IX

LE NOUVEAU PROLETARIAT POUR UNE RENAISSANCE AFRICAINE

Toutefois, ce travail très humblement n'a pas la prétention d'être une œuvre exhaustive mais plutôt une simple contribution limitée. Ainsi donc, que le lecteur ne nous en tienne pas gré de n'avoir pas la prétention d'épuiser tous les sujets relatifs au thème choisi. Nous avons également pris le parti d'examiner le sujet sous un angle principalement historique. Notre avis sur ces problèmes de grilles de lecture des faits politiques, économiques, sociaux et culturels africains, est qu'elles ont toujours été, et sont encore aujourd'hui, d'une certaine façon, potentiellement, insuffisantes pour poser une analyse idoine sur les affaires africaines. Conséquemment, elles sont, à nos yeux, inadéquates à poser le bon diagnostic aux réels multiples problèmes du continent.

IX. 1 DU PANAFRICANISME ET DE L'UNION AFRICAINE (2000-2063) : OU DE LA TENSION ENTRE NÉO-PANAFRICANISTES ET NÉO-SOUVERAINISTES.

Cette section traite de la reprise de la lutte conceptuelle entre panafricanistes et souverainistes au sein de l'Union Africaine, de sa naissance en 2000 à nos jours, puis de nos jours à 2063, à travers l'agenda 2063 élaboré et publié par l'institution continentale. Nous essayerons donc de déterminer, dans cette partie, comment la tension entre les deux blocs représentant les deux visions différentes de l'Afrique se manifestent et se déploient actuellement, et comment cette lutte conceptuelle politique pourrait prendre fin. D'abord nous traiterons des motifs relatifs à la naissance de l'UA, de ses objectifs initiaux et de ses prérogatives. Puis nous montrerons comment au sein de cette institution, un certain renouveau panafricain concurrence les souverainistes dans le projet de l'identité politique continentale. Les années 1994-2015 sont à n'en pas douter une résurgence du mouvement panafricaniste et des idéaux d'unité politique qui vont avec lui. Nous examinerons comment ce panafricanisme, que nous appelons ou définissons comme néo-panafricanisme, est une version différente et, enfin, notre examen se portera sur l'agenda 2063 qui est la feuille de route pour le développement et la prospérité du continent à l'horizon 2063, ceci pour la renaissance et la révolution du continent Africain.

IX.1-1 De l'Union Africaine : de sa naissance, de ses objectifs initiaux et de ses prérogatives.

Ba Abdou et les corédacteurs de l'ouvrage *L'Organisation de l'Unité Africaine* affirment que :

L'OUA est une organisation continentale [...] [dont] l'idéologie panafricaine est à l'origine de sa création [...] ce mouvement panafricain connaîtra par la suite plusieurs interprétations, plusieurs significations de la part des Africains eux-mêmes[...] deux grandes conceptions de l'unité africaine vont se dégager et s'opposer fondamentalement: le courant des modérés et celui de progressistes [au sein du panafricanisme selon les auteurs ...] la tendance modérée va l'emporter et on assiste à la naissance de l'OUA²³⁹

Les auteurs de cet ouvrage posent, dans leur analyse, toute la difficulté de l'utilisation du mot panafricanisme. L'utilisation de ce mot (de ce concept) dans l'ensemble de leur ouvrage, est inapproprié et inexact. Car dans le présent cas de figure, ces auteurs définissent le panafricanisme comme toute tentative d'union relative ou absolue, coopératiste ou fédérale. En somme, pour eux, les sectateurs du fédéralisme et du coopératisme sont des panafricanistes. Cette erreur est importante à relever pour la présente section, car à l'examen des futurs textes qui seront à l'étude, nous nous rendrons compte que le terme panafricanisme va devenir, dans le langage courant, synonyme d'unité coopératiste, ou d'unité fédérale. D'où l'importance de contester la mise en commun de deux tendances qui n'ont rien à voir fondamentalement l'une avec l'autre: l'unionisme-fédéralisme qui s'est bâti en Afrique, en grande partie, sous la racine du panafricanisme et le souverainisme qui s'est par contre bâti sur des bases nationalistes et réalistes²⁴⁰

Toutefois, ce changement de nom de l'Organisation de l'Unité Africaine couvre mal la réticence de certains pays à se lancer dans la voie du fédéralisme. La plupart des 54 États africains moins le Maroc (non membre depuis son retrait en 1984 avec l'adhésion à l'OUA du Sahara occidental) font le constat que l'OUA ne peut plus répondre (ou n'a jamais vraiment répondu pendant plus de trois décennies) aux problématiques posées par les défis des années

²³⁹Abdoul BAH, B. Koffi et S. Fethi, *L'Organisation de l'Unité Africaine: De la charte d'Addis Abeba à la Convention des Drois de l'Homme et des Peuples*, Paris, Silex, 1984, pp.11-12.

²⁴⁰ Raymond Aron, « Nation et régimes », pp.294-300.

2000. Cependant, très peu une fois encore envisagent de céder leur souveraineté à une institution continentale²⁴¹.

La question du legs partiel ou total des souverainetés nationales au bénéfice d'une institution fédérale est le point crucial, qui depuis des décennies, divise les pays africains. Une fois encore, avec la reprise de la lutte entre les deux camps opposés, les tensions vont monter au milieu de jeux géostratégiques pour pays africains. Les deux blocs paradigmatiques qui se sont opposés jusqu'en 1963 vont se reconstituer. Aussi, nous appuyant sur les analyses de Delphine Lecoutre²⁴², on peut distinguer 3 groupes à la veille de la création de l'UA. Le premier groupe est celui des unionistes-fédéralistes en général. Ce groupe se subdivise en deux courants : le premier est celui des unionistes-maximalistes ou unionistes-immédiatistes, qui trouvent leurs racines dans le mouvement panafricaniste et qui, comme leur nom l'indique, veulent l'union fédérale immédiatement. Ce fut le cas de leurs prédécesseurs dans cette mouvance. Parmi eux, il faut compter Kwamé Nkrumah, Sékou Touré etc. Ils affirment que l'Afrique a déjà perdu trop de temps pour attendre encore son unité politique. Ils ont radicaux et révolutionnaires. Le deuxième courant est celui des unioniste-gradualistes ou unionistes-régionalistes. Ils trouvent également leur racine dans le panafricanisme mais, comme leur nom l'indique, ils veulent que cette union se fasse par degrés ou par paliers sous régionaux, régionaux et continentaux.

En somme, il faut pour eux une intégration des communautés régionales comme piliers de l'union fédérale : ces pays sont modérés ou réformistes-intégrationnistes. Aussi, ce premier groupe, dans ses deux tendances, s'oppose violemment aux minimalistes qui trouvent leur origine dans le micro-nationalisme et le souverainisme fondés sur la loi sacro-sainte de l'intangibilité des frontières nationales et de souveraineté nationale : ces pays sont les réfractaires. Enfin, le troisième groupe pour Lecoutre dont nous partageons la division et dont nous avons fait cas dans le chapitre précédant, ce sont les pays indécis qui soit sont neutres vis-à-vis du discours du premier ou du deuxième groupe, soit au gré de leur politique intérieure ou de leurs intérêts. Ils se meuvent entre les deux groupes (blocs) cités²⁴³. Voilà donc en résumé les blocs en présence sur le continent à la veille de la création de l'UA. Ces blocs, comme nous le

²⁴¹ Voir l'institutionnalisme de Robert Keohane « chap.5: The demand for international regime » dans *International Institutions And State Power: Essays In International Relations Theory*, Boulder, San Francisco & London: West view Press, pp. 101-131.

²⁴² Delphine Lecoutre, « Vers un gouvernement de l'Union africaine? Gradualisme et statu quo v. immédiatisme » dans *Politique étrangère*, En ligne, (2008/3 Automne), p.629-639. DOI :10.3917/pe. 083.0629

²⁴³ Julius Nyerere, *A United state of Africa*, p.4.

constatons, sont sensiblement les mêmes que les blocs qui, durant la première guerre sur l'identité politique du continent, s'étaient constitués.

Le 11 juillet 2000, à Lomé au Togo, l'acte constitutif de l'Union Africaine est rédigé, c'est la création de l'institution continentale dont la mise en place des nouvelles structures se fera progressivement tout au long de la décennie 2000-2001. Les objectifs initiaux directs de la création de l'UA sont de faire disparaître l'OUA à cause de l'incapacité de cette dernière à créer une stabilité politique et un développement économique sur le continent. En somme, l'OUA n'était plus adaptée aux nouvelles réalités africaines et aux nouveaux défis au niveau mondial malgré la réorientation de l'organisation par le plan d'action de Lagos en 1980 et sa tentative de réformes par le traité d'Abuja en 1991. Les objectifs indirects de la création de l'UA sont de tenter encore une fois de mettre fin aux années de tensions qui déchirent le continent. Mais en réalité, les tensions au sein de l'UA sont les mêmes que celles qui ont animé la première guerre paradigmatique entre 1957 et 1963. Mais cette fois, à la différence de l'OUA (qui fut une victoire claire et nette des souverainistes), l'UA est un vrai compromis entre les deux camps qui s'y affrontent et qui semblent être de valeur égale ou de poids équivalent. En réalité, à l'étude des organes de l'Union Africaine on constate que cette institution continentale est assez différente de l'OUA. Elle est beaucoup plus élaborée que l'OUA. En cela, il y a une différence également notable et réelle entre l'OUA et l'UA. Car l'OUA comprenait une conférence des chefs d'États et de gouvernement, un conseil des ministres, sept commissions dont une baptisée à l'époque de sa création (comité africain de libération avec pour fonction la lutte armée anti coloniale) et un secrétariat permanent. L'Union Africaine va se doter d'un plus grand éventail d'outils pour une meilleure marche de manœuvre et un meilleur fonctionnement.

Considérant que depuis sa création, l'Organisation de l'Unité Africaine a joué un rôle déterminant et précieux dans la libération du continent, l'affirmation d'une identité commune et la réalisation de l'unité de notre continent, et à constituer un cadre unique pour notre action collective en Afrique et dans nos relations avec le reste du monde ; [...] Guidés par notre vision commune d'une Afrique unie et forte;[...] Rappelant la Déclaration que nous avons adoptée lors de la quatrième session extraordinaire de notre Conférence à Syrte, en Grande Jamahiriya arabe libyenne populaire socialiste, le 9.9.99, et par laquelle nous avons décidé de créer l'Union africaine, conformément aux objectifs fondamentaux de la Charte de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) et du Traité instituant la Communauté économique africaine.²⁴⁴

²⁴⁴Organisation de l'Unité Africaine. Acte constitutif de l'Union Africaine, [en ligne], Lomé, [s.é]. 2000, p.6,

IX.1-2 De l'agenda 2063 de l'U.A : Un vrai nouveau projet panafricain ?

L'agenda 2063 de l'UA, élaboré en 2013, intitulé, « L'Afrique que nous voulons: Un Cadre stratégique partagé pour une croissance inclusive et un développement durable et une Stratégie globale pour optimiser l'utilisation des ressources de l 'Afrique au profit de tous les Africains »²⁴⁵ , est le plan d'action politique et économique du continent jusqu'en 2063. C'est un plan continental de développement d'une perspective de 50 ans. C'est une feuille de route qui devrait, si elle est suivie, mener l 'Afrique à une totale renaissance à l'âge d'or. Nous examinons donc ce texte perspectiviste (projectiviste) sous l'angle de notre problématique qui met en opposition les fédéralistes aux souverainistes au sein de l'Union Africaine. Cette analyse du rapport de force entre panafricanistes et souverainistes a pour but de dégager le paradigme qui pourrait émaner du texte. Il s'agit pour nous de déterminer, dans cette section finale, si l' agenda 2063 est un agenda cohérent, mais surtout si, dans sa teneur, il permet de voir clairement les conditions de possibilité de la fin du conflit qui est le thème du présent travail. En d'autres termes, l'étude de l'agenda 2063 vise à déterminer si, au sein de l'Union Africaine, l'une ou l'autre des deux visions de l'unité politique a, enfin, pu s'imposer pour permettre à l' Institution d'établir une feuille de route qui soit clairement souverainiste ou définitivement fédéraliste ; ou si au contraire, encore une fois, un statu quo consensuel imposerait une synthèse entre les deux camps opposés. Sept ans après les fortes avancées panafricaines d'Accra, dues à la puissante offensive des néo panafricanistes au sein de l'Union Africaine, le texte est en grande partie, ambigu, et énonciatif et déclaratif. Les perspectives et les projets énoncés restent sans réelles structures, sans fondements solides et concrets, pour permettre leur réalisation.

Le texte semble être, bon gré mal gré, un retour à un statu quo entre souverainistes et fédéralistes. Son intention est, semble-t-il, de donner l'impression aux populations africaines que les États membres de l'UA ont une vision claire pour le continent : qu'ils sauraient où ils veulent aller dans les 50 prochaines années, pourquoi et comment. Mais là encore, l'élite politique africaine qui pilote l'UA, semble manquer de vision, mais surtout de volonté politique, et semble donc être en décalage avec son époque et en décalage avec les peuples africains. Cette élite de chefs d'États et de Gouvernements de l'Union, à la lecture du texte, semble ne pas avoir une vue claire sur l'orientation à suivre, mais seulement de vagues bonnes intentions, comme pour

²⁴⁵ Union Africaine. Agenda 2063 : L'Afrique que nous voulons : « Un Cadre stratégique partagé pour une croissance inclusive et un développement durable et une Stratégie globale pour optimiser l'utilisation des ressources de l'Afrique au profit de tous les Africains, [En ligne], 2014.

masquer le vrai problème de l'UA aujourd'hui : Celui des tensions internes qui minent l'Institution et qui sont les causes de son manque d'efficacité.

Ainsi, le conflit entre souverainistes et panafricanistes continue au gré des offensives et des contre-offensives d'un ou de l'autre camp. L'agenda 2063 de l'UA est donc un texte, selon notre analyse, encore à mi-chemin entre les deux conceptions paradigmatiques qui fracturent l'Union Africaine dans cette deuxième guerre conceptuelle. Aussi, plusieurs facteurs expliqueraient ce constat. Le premier facteur, non le moindre, est que presque tous les leaders néo-panafricanistes sur le continent ont quitté le pouvoir soit à la fin de leurs mandats (Mbeki, Konaré, Wade, etc.) soit à la suite d'une guerre comme celle de Libye avec la capture puis l'assassinat de Mouammar Kadhafi. Le deuxième facteur, c'est la crise économique mondiale de 2008 qui a crispé toute l'économie mondiale en générale, mais l'économie des pays africains en particulier. Ce phénomène a provoqué le retour d'un réflexe (naturel) de repli sur soi des États pour survivre²⁴⁶. Le troisième facteur c'est la lourdeur et la lenteur administratives de l'UA, sa totale incapacité à prendre des positions claires dans les situations d'urgence humanitaire, politique ou militaire, quand le besoin se faisait sentir et que les populations africaines attendaient des réponses à leurs problèmes. Ce facteur est d'autant plus palpable dans les crises armées (guerres frontalières, civiles ou violences terroristes) qu'a connues le continent ces dernières années, notamment avec un retour, par exemple, de la tutelle armée française dans son ancien pré carré colonial en Côte d'Ivoire ou au Mali.

L'Union Africaine a brillé par son silence, son inaction et son inefficacité. Ces lacunes sont les fruits de la division qui fait rage au sein de l'Institution sur le modèle que l'Union doit prendre. Et étant fracturée par des conflits internes, notamment, celui du conflit entre panafricanistes et souverainistes qui est dans le présent propos en question, l'UA est presque incapable de nos jours de résoudre les conflits externes qui touchent les populations africaines. L'UA se cherche une voie intérieure claire, conséquemment, jusqu'à ce qu'elle trouve cette voie, elle aura très peu de poids sur la gestion des préoccupations et des défis du continent.

Ainsi donc, de la résolution du conflit interne au sein de l'UA, résultera la résolution des problèmes du continent. La fin potentielle de la lutte qui se joue au sein de l'UA, si elle a lieu un jour, permettrait une vraie redéfinition des projets et des actions de l'institution au bénéfice des

²⁴⁶ John Mearsheimer, «chap 2: Anarchy and the struggle for power», dans *The tragedy of great power politics*, New York and London, W.W .Norton & company, pp.29-54.

populations. En d'autres termes, tant que l'institution ne se définira pas elle-même, elle ne pourra définir un vrai cap d'actions politiques et économiques pour le continent. Au sein de l'UA, une guerre est en cours, un conflit interne, qui avant toute prétention de l'Institution à vouloir s'imposer sur les États, doit être résolue.

Aussi, au-delà de l'aspect partiellement onirique des aspirations qui paraissent souvent être des déclarations de bonnes intentions, seule l'aspiration 2 parle explicitement d'unité politique fédérale et de panafricanisme. Cette aspiration 2 qui est dédiée exclusivement au panafricanisme (fédéralisme) est intitulée : Un continent intégré, politiquement uni, basé sur les idéaux du panafricanisme. En analysant l'aspiration 2, on comprend de prime abord, qu'elle est pratiquement l'unique court passage traitant précisément et exclusivement du fédéralisme. Sa teneur est donc importante, dans la présente analyse, au-delà du ton messianique qui l'impulse parfois. Cette aspiration 2 en peu de mots, garde encore vivante la flamme du panafricanisme dans son utilisation sémantique et sa vision fédérales. Aussi, tout le problème est dans la façon d'interpréter ces passages sur le panafricanisme : unité coopérative principalement économique ou unité fédérale principalement politique. Cette aspiration 2 développe le concept de panafricanisme selon sa définition originelle que nous avons reprise et développée dans les sections antérieures du texte. Voici ce que dit cette courte aspiration, cette brève section dédiée au panafricanisme fédéraliste :

D'ici 2063, l'Afrique aura émergé en tant qu'un continent autonome, indépendant et souverain : une Afrique unie et forte qui réalise une intégration économique et politique totale. L'Afrique sera d'ici 2063 : Les États-Unis d'Afrique [avec] des infrastructures de classe mondiale quadrillant l'Afrique. [...] Depuis 1963, la quête de l'unité de l'Afrique depuis 1963 a été inspirée par l'esprit panafricain portant particulièrement sur la libération, l'indépendance politique et économique et le développement basé sur l'autonomie des peuples africains, avec la gouvernance démocratique jouant un rôle fondamental pour faciliter l'unité continentale. Il s'agit d'une condition sine qua non pour la renaissance et l'émergence de l'Afrique sur la scène mondiale. L'Afrique d'ici 2063 aura réalisé le rêve ou la vision des Pères fondateurs des États Unis d'Afrique/une Union des États africains bien gouvernés et démocratiques. Il y aura une citoyenneté et un passeport africain, et un hymne et un drapeau de l'Union²⁴⁷.

²⁴⁷*Ibid.*, p.19.

IX. 2 LA NÉCESSITÉ D'UN NOUVEAU PARADIGME DE RENAISSANCE AFRICAINE

Lorsqu'on essaie d'analyser les maux du continent africain, il est essentiel de ne pas oublier d'aborder les idéologies sur lesquelles l'Afrique s'est alignée pour tenter d'émerger dans l'échiquier géopolitique. Dans les années 60, les nations africaines ont obtenu leur indépendance, mais pas de facto. Être indépendant ne signifie pas seulement avoir le contrôle de sa propre primauté territoriale. Il faut pouvoir appliquer un paradigme singulier dans la perspective d'une multipolarité géopolitique. Ceci a été le problème fondamental de l'Afrique, celui de s'être enracinée dans des idéologies exogènes conçues par d'autres, pour d'autres, et donc qui ne sont pas en adéquation avec les réalités du continent africain. Après la colonisation, plusieurs nations africaines ont adopté des idéologies comme le libéralisme, le communisme, le socialisme, le capitalisme, la social-démocratie, etc.

IX.2-1 La volonté d'un socialisme afro-endogène pour une renaissance africaine

Le monde était divisé en deux blocs bipolaires : à l'Est, le bloc communiste soviétique et à l'Ouest, le bloc capitaliste occidental. Dans ce contexte de guerre froide, les néo-nations africaines ont été contraintes de choisir une position bien précise, afin d'être reconnues et soutenues face à un mal qui émergeait, à savoir le néo-colonialisme occidental. On ne peut nier que l'Union soviétique, sous la direction de Nikita Khrouchtchev, a apporté un grand soutien aux mouvements anticolonialistes de libération en Afrique, mais cela s'est fait d'un point de vue purement idéologique, puisqu'il fallait répandre les ingrédients du marxisme-léninisme partout sur le continent africain. De respectables personnalités panafricaines comme Ahmed Sékou Touré (premier président de Guinée), Kwame Nkrumah (premier président du Ghana) ou Mathie Kérékou (premier président de la République populaire du Bénin suite à un coup d'état) ont opté pour cette voie.

Cependant, tous les dirigeants africains n'ont pas accepté le marxisme-léninisme, car ils estimaient que c'était une pensée trop limitée pour les besoins et réalités des Africains, à l'exception de certaines idées, qui sont l'essence de l'humanisme panafricain, telles que la solidarité, l'anticapitalisme, la souveraineté populaire et l'anti-impérialisme. Le rejet de l'éternelle lutte des classes et l'acceptation de la religion comme partie intégrante des sociétés africaines traditionnelles, constituaient le principal point de séparation entre le socialisme africain et le marxisme soviétique. C'est cette dynamique qui a conduit certains dirigeants

africains à instaurer un socialisme endogène africain. Parmi ceux-ci on peut citer Julius Nyerere (premier président de Tanzanie) qui a théorisé dans le livre *Ujamaa Essays on socialism*, un modèle de socialisme sans marxisme et sans capitalisme. Sa conception d'Ujamaa devait être basée sur le communautarisme, car il considérait que les sociétés africaines étaient communautaires, et non communistes, sans pour autant, que les principes d'égalité, solidarité, partage et fraternité soient oblitérés. « L'Africain n'est pas communiste dans sa pensée ; il est si je peux utiliser une expression communautaire », disait Julius Kambarage Nyerere.

Pour lui, l'éternelle lutte des classes en Afrique n'avait aucun sens, car l'homme ne pouvait pas être divisé en groupes (en l'occurrence en classes). Le socialisme devait mettre la personne au centre de la communauté et du village. Cette réflexion n'effacera en rien sa dynamique anticapitaliste viscérale. Pour lui, le peuple devait s'opposer au capitalisme international et ne pas s'opposer à ses semblables dans des sociétés où les classes n'ont jamais existé (contrairement à l'Europe). Il y a eu, historiquement, des castes traditionnelles qui harmonisaient la vie de la ville ou du village, qui pratiquaient la cohésion sociale de manière équitable, mais il n'y a jamais eu de subordination d'un groupe spécifique sous un autre.

Une pensée parallèle peut être trouvée dans l'ouvrage *Consciencism* de Kwame Nkrumah. Ce dernier a eu sa phase marxiste-léniniste, mais il n'a pas accepté ses principes pleins et entiers. Pour lui aussi, la religion faisait partie de la vie de l'Africain. Des personnalités comme Nyerere, Nkrumah et d'autres contemporains panafricains avaient donc tenté de s'engager dans une voie alternative aux schémas idéologiques issus du monde occidental et soviétique. Le socialisme dans ses diverses variantes africaines a fonctionné tant que le soutien du pouvoir soviétique ne manquait pas à l'époque. Les dirigeants africains avaient vu dans ce dernier un allié fondamental dans l'opposition au bloc capitaliste occidental et impérialiste. Mais quand l'URSS a commencé à « boiter » politiquement parlant, à mettre en œuvre une certaine libéralisation et une ouverture vers le bloc atlantiste (fait qui a entraîné vers l'effondrement du mur de Berlin le 9 novembre 1989 et la dissolution de l'Union soviétique le 26 décembre 1991), les nations africaines sont devenues des orphelines idéologiques et abandonnées à leur sort. Les relations n'étaient plus les mêmes que pendant la guerre froide.

IX.2-2 L'Afrique orpheline sur le plan idéologique : quelles solutions ?

En 1945, le nationalisme, dans sa dérive chauviniste et impérialiste qui a caractérisé l'Europe, a été vaincu face à l'axe libéral. Depuis ce moment, la diatribe idéologico-politique

était devenue bipolaire entre le libéralisme et le communisme/socialisme. L'effondrement du mur de Berlin et la décomposition de l'URSS ont fait place à la dernière idéologie qu'est celle atlantiste-libérale. Dans ce contexte de post-bipolarisme, l'Afrique s'est retrouvée perdue, orpheline, sans singularité idéologique ; elle a intégré le néo-libéralisme dans son paradigme de civilisation. La social-démocratie (socialisme réformiste avec libéralisme modéré) s'est rapidement imposée en opposition aux micro-nationalismes et socialismes révolutionnaires des indépendances africaines. Il y a donc une ligne politique et économique qui soutient des concepts qui ne correspondent pas à nos réalités africaines. La seule voie à suivre est celle du panafricanisme, sur les traces des pères des indépendances, adapté aux réalités de notre époque. Une personnalité, à savoir Kemi Seba, figure de proue de la résistance africaine au XXI^e siècle et président-fondateur de l'ONG Urgences Panafricanistes que je représente en Italie, y fait allusion dans son livre : *L'Afrique libre ou la mort*.

Aujourd'hui, nous avons besoin d'une philosophie politique africaine ni communiste, ni libérale, ni micro-nationaliste, ni mondialiste, ni social-démocrate, mais 100 % panafricaniste et endogène. Cette philosophie sera centrée sur l'*Ubuntu* (humanisme africain), l'entraide, l'identité africaine, le fédéralisme en vue de la création d'un bloc de civilisation souverain et anti-impérialiste, le refus du capitalisme, la Tradition Primordiale quelle que soit notre sphère religieuse et la Femme Noire, car elle est le moteur et la matrice, ainsi que le pilier de nos vies. Tous cela se fait selon nos réalités. On peut résumer ces concepts sous le nom d'« Afrocratie ». Pourquoi Afrocratie ? C'est dans ces réalités citées que réside le sort de notre véritable pouvoir. La décolonisation économique et politique est vitale, mais celle idéologique est un facteur urgent pour une nouvelle renaissance africaine.

Ce chapitre final, a déterminé, l'état des lieux de la lutte paradigmatique entre la libération et le souverainisme africain. Un statu quo d'équilibre des forces au sein de l'institution se dégage de notre analyse, faisant de l'UA, une Institution continentale à mi-chemin entre souverainisme et fédéralisme. L'agenda 2063, qui clôture notre travail de recherche dans ce chapitre n'échappe pas à cette tension : il ne permet pas de déterminer si l'on va définitivement vers un État Fédéral africain ou plutôt si l'on retourne vers plus de souverainisme. Cet agenda est le symbole total de toute l'impasse dans laquelle se trouve l'UA au point de vue de son projet et de sa raison d'être. L'institution se cherche définitivement encore une vision prospectiviste claire.

Et avec ce manque de visibilité, ce sont tous les Africains qui sont dans une expectative, dans un doute et dans une incertitude, à la recherche d'un projet collectif continental solide pour le futur.

CONCLUSION GENERALE

En nous situant délibérément dans la tradition philosophique initiée par les théoriciens de la justice globale, nous avons proposé, dans ce présent mémoire, une analyse complémentaire de la problématique de la théorie marxiste. Nous nous sommes appuyés sur la théorie marxiste de l'exploitation capitaliste pour repenser la question de la pauvreté dans le monde. Cela s'est fait en vue de suggérer des mesures ponctuelles de lutte contre ce grand fléau que bien de penseurs considèrent, à bon droit, comme une atteinte à la dignité et aux droits fondamentaux des êtres humains. Les raisons avancées pour justifier la nécessité de fonder nos analyses sur la pensée marxiste sont les suivantes : en effet, de la lecture de certaines théories de la justice globale portant sur ce sujet, nous avons constaté que bien d'auteurs, qui ont fait de la lutte contre l'extrême pauvreté leur cheval de bataille, ont éludé, ou presque, les questions relatives aux causes structurelles de la pauvreté.

Cette négligence s'est doublée d'une réflexion prioritairement centrée sur la justification – morale – du devoir d'assistance. C'est pourquoi chez ces théoriciens, les opportunités de développement n'ont été envisagées qu'en termes de justice distributive ou d'aide au développement. Outre cela, nous avons remarqué que les théoriciens de la justice globale, qui s'y sont intéressés, ont également passé sous silence la question de l'exploitation capitaliste ou ont abordé eux aussi la question des opportunités de développement sous l'angle du devoir d'assistance. Quant à ceux qui, en fin de compte, soulèvent cette question, ils envisagent plutôt la lutte contre l'extrême pauvreté et l'exploitation en termes de révolution et de rupture d'avec le capitalisme.

En procédant ainsi, nous avons montré, parfois en nous appuyant sur des exemples concrets, que l'extrême pauvreté résulte de l'exploitation. Disons en un mot qu'elle en est le principal facteur causal. Bien qu'il soit éclipsé dans bon nombre de ces théories, nous pensons que ce facteur causal doit déterminer ou conditionner toute réflexion, qu'elle soit de nature philosophique ou non, sur la problématique du sous-développement. Afin de mieux étayer notre point de vue, nous avons tout d'abord analysé dans le premier chapitre, la position de Peter Singer, ensuite de John Rawls et enfin celle Thomas Pogge, de manière à en ressortir l'originalité mais aussi les incohérences et les inconséquences.

Soulignons la particularité de ce chapitre, puisqu'il tient dans l'ensemble de notre thèse un rôle essentiellement négatif. Son objectif principal est de dévoiler ou de faire apparaître dans le discours philosophique des théoriciens de la justice globale, des lacunes et apories qui l'entachent au point de le rendre irrecevable. De là vient la nécessité de reposer l'analyse de la problématique du sous-développement sur la théorie marxiste de l'exploitation capitaliste. Dans les deux chapitres centraux de notre thèse, nous avons montré que l'extrême pauvreté résulte de la conjugaison de deux grands facteurs : les facteurs externes ou exogènes et ceux dits internes ou endogènes. Une fois cette théorie marxiste admise, nous avons recentré nos analyses sur la question de l'exploitation capitaliste en vue d'évaluer son impact sur les économies des pays en voie de développement. Pour ce faire, nous avons tout d'abord discuté, dans le premier des deux chapitres centraux, la question du rapport de la dialectique à la praxis sociale. Au terme de cette discussion, nous avons donné un avis tranché sur la querelle qui, au sujet de la dialectique ou, plus exactement, au sujet de l'authenticité de la méthode philosophique, oppose les marxistes analytiques aux marxistes orthodoxes. Une fois cette discussion tranchée, nous avons, dans la deuxième section du chapitre, abordé la question de l'exploitation capitaliste chez Marx. À partir d'une approche définitionnelle, nous avons mis en lumière les similitudes, mais aussi les différences qui existent entre la conception marxienne de l'exploitation capitaliste et celle des autres marxistes, notamment les marxistes analytiques.

Dans le second chapitre central – troisième dans l'ordre logique et chronologique – de notre thèse, nous nous sommes mutatis mutandis, intéressé à la conception finaliste ou téléologique du capitalisme et donc de l'exploitation défendue par Marx. De cette conception, nous avons pu retenir que le capitalisme domestique et le capitalisme global sont deux aspects d'une seule et même réalité : celle d'un ordre socioéconomique fondé sur l'exploitation des pauvres par les riches. La différence qui existe entre ces deux ordres économiques n'est pas une différence de nature, mais de degré. Dans la deuxième section du chapitre, nous avons proposé une analyse critique de la théorie classique du commerce international, notamment celle de Ricardo dont les thèses ont été actualisées par Fernando R. Teson. Cette analyse critique nous a conduit, en toute fin de chapitre, à une approche taxonomique visant à mettre en relief les différentes formes et mécanismes d'exploitation que nous avons pu identifier.

Dans le quatrième chapitre, nous avons démontré que dans les pays touchés par les différentes formes d'exploitation capitaliste identifiées, l'idée d'un développement est un leurre,

une illusion. Il ne s'agit là que d'une illusion, puisque les rapports de force et les luttes d'intérêts sur lesquels sont modelées ou structurées les relations commerciales internationales leur sont hautement préjudiciables. Nous avons par exemple montré que ces pays sont pauvres parce qu'ils sont saignés à blanc par certaines multinationales qui ne lésinent pas sur les moyens à mettre en œuvre pour les vider, jusqu'à la lie, de leurs richesses. Nous avons aussi montré que les multinationales exploiteuses, notamment celles spécialisées dans l'industrie extractive, sont passées maîtresses dans l'art de la corruption, du pressurage, de l'asservissement et du pillage. Nous avons par exemple montré qu'au Tchad et dans bien des pays en développement, pour faire fortune, de nombreuses entreprises extractives n'hésitent pas à capitaliser sur leur savoir-faire, sur leur poids économique et sur leur rapport au pouvoir politique.

Les règles et les institutions qui régissent le commerce international jouent contre les intérêts des pauvres. C'est pourquoi il faut convenir avec Oxfam et les théoriciens de l'échange inégal que l'expansion ou la globalisation de l'économie capitaliste ne s'est faite qu'au détriment des plus pauvres. Contrairement à la vulgate libérale, l'économie mondiale capitaliste n'a produit que des résultats bien décevants en matière de lutte contre la pauvreté. Afin d'appuyer cette position et de montrer que les avantages potentiels du commerce international sont inégalement répartis entre les nations qui constituent les deux pôles du système mondial capitaliste, nous nous sommes intéressé aux cours des matières premières et produits agricoles et avons conclu que les pays riches maintiennent les pays pauvres dans « l'orbite de leurs relations commerciales et financières capitalistes » dans le seul but de mieux les exploiter.

En ce qui concerne la forme politique de l'exploitation capitaliste, nous l'avons illustrée en remettant au goût du jour la question de la malédiction des ressources. Nous nous sommes appuyés sur de nombreuses publications. Notamment celles d'Oxfam et d'autres organisations comme *International Crisis Group* pour montrer que certains pays, notamment ceux dont la politique économique repose entièrement ou principalement sur le commerce des matières premières sont pauvres parce qu'ils sont maudits.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE L'AUTEUR

- MARX, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson et G. Badia, Editions sociales, 1977.
- MARX, Karl, *Critique du programme de Gotha*, Paris, Les Éditions spéciales, 2008.
- MARX, Karl, *Critique de l'économie politique*, trad. Kostas Papaioannou, U.G.E, 1972.
- MARX, Karl, *Enquête ouvrière*, tome 1, traduction Maximilien Rubel et Louis Evrard, in, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, 1973.
- MARX, Karl et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande (1845-1846)*, trad. H. Auger et al. Éditions Sociales, 1976.
- MARX, Karl et Friedrich Engels, *La Sainte Famille*, Trad. G. Badia, E. Cogniot, Editions Sociales, 1972.
- MARX, Karl, *La Question juive*, Paris, Union générale d'éditions, 1968.

OUVRAGES ET ARTICLES SUR L'AUTEUR

a- Ouvrages

- ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, Paris, Édition La découverte, 1986.
- ARON, Raymond, *Le Marxisme de Marx*, Paris, Éditions de Fallois, 2002.
- ARTOUS, Antoine, *Travail et émancipation : Marx et le travail*, Paris, Éditions Syllepse, 2003.
- ASSOUN, Paul-Laurent, *Marx et la répétition historique*, Paris, P.U.F, 1978.
- BERESNIAK, Daniel, *Ouverture sur Karl Marx*, Paris, Éditions, J. Grancher, 1992.
- BIDET, Jacques, Gérard Duménil, *Alétrimarxisme, un autre marxisme pour un autre monde*, P.U.F, 2007.
- BIGO, Pierre, *Humanisme et économie politique chez Karl Marx*, Paris, P.U.F, 1953.
- BOURDIN, Jean-Claude, *Althusser : une lecture de Marx*, Paris, P.U.F, 2008.
- CHAVANCE, Bernard, *Marx et le capitalisme : La dialectique d'un système*. Paris, NATHAN, 1996.
- COLLIN, Denis, *Comprendre Marx*, Paris, Armand Colin, 2009.
- COMBEMALE, Pascal, *Introduction à Marx*, Paris, Découverte, 2006.

DURAND, J. P, *La Sociologie de Marx*, collection repères, La découverte, 1995.

ELLUL, Jacques, *La Pensée marxiste*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 2012.

GARO, Isabelle, *Marx, Une Critique de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, février 2000

GILL, Louis, *L'Économie capitaliste : une analyse marxiste*. Tome II. Montreal, P.S.I, 1979.

GORZ André, *Actuel Marx*, Paris, PUF, 2011.

HENRY Michel, *Marx II une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard 1976.

LEFEVRE H., *Le Marxisme*, Coll. Que sais-je ? Paris, PUF, 2003.

Pour connaître Marx, Paris, Bordas, 1985.

MARCUSE, Herbert, *Le Marxisme soviétique*, Paris, Gallimard, 1963.

MANDEL, Ernest, *La Formation de la pensée économique de Karl Marx*, Paris, François Maspéro, 1967.

b- Articles

COLLIN, Denis, « Exploitation capitaliste », in Philosophie et politique, Lien hypertexte: <http://denis-collin.viabloga.comm/news/exploitation-capitaliste>, (consulté le 20/04/2022).

HERRERA, Rémy, « Les Théories du système mondial capitaliste », in CNRS, Lien hypertexte: www.matisse.univ.paris1.fr/doc2/mse076.pdf, (consulté le 20/04/ 2022).

OUVRAGES GENERAUX

FEUERBACH, Ludwig, *1804-1872, Pensées sur la mort et l'immortalité*, Paris, Cerf, 1991

FEUERBACH Ludwig, *L'Essence du christianisme*, 1841, trad. Française par J. Roy, 1964

FEUERBACH,Ludwig *L'Essence du christianisme*, trad. De Louis Althousser in Manifestes philosophiques, 1960.

FEUERBACH : *Nécessité d'une réforme de la philosophie*, 1842, dans Manifestes philosophiques, trad. Louis Althusser, Paris, 1960.

FISHBACH, Franck: *La Privation de monde : temps, espace et capital*, Librairie Philosophique, Paris, J. Vrin, 2011.

- FISHBACH, Franck, *Sans objet : Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Librairie philosophique, Paris, J. VRIN, 2009.
- GORBATCHEV, MIKHAÏL, *Perestroïka. Vues neuves sur notre pays et le monde*, Paris, Flammarion, 1987.
- HEGEL, G.W.F, *Phénoménologie de l'esprit*, 1807, Paris, Éditions. Aubier-Montaigne, Tome I, 1939-1940.
- HEGEL, G.W.F, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Éditions Gallimard, 1940.
- KOUNOU, Michel, *Pétrole et pauvreté au Sud du Sahara*, Yaoundé, Clé, 2006.
- LEFEVRE, Henri, *Les Contradictions de l'État moderne*, Paris, Union Générale d'Éditions 2003.
- LEFEVRE, Henri, *Le Marxisme*, Coll. Que sais-je ? Paris, PUF Lefebvre, Henri, 1977
- LONG, Didier, *Capitalisme et Christianisme : 2000 ans d'une tumultueuse histoire*, Paris, 2009.
- BOURIN, Malthus, THOMAS, Robert, *Essai sur le principe de population*, Paris, GF-Flammarion, 1992.
- MARCUSE, Herbert, *Le Marxisme soviétique*, Paris, 1963
- MATOUK, Jean, *Mondialisation, altermondialisation*, Toulouse, 2005.
- MILAN, Michalet, Charles-Albert, *Mondialisation, la grande rupture*, Paris, Découverte ,2009.
- NGIZUA, Frédéric W., *L'Idéologie libérale et les rapports Nord-Sud*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- NOVAK, Michael, *Une Éthique économique. Les valeurs de l'économie de marché*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987.
- NOZICK, Robert, *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF., 1998.
- NOZICK, Robert, *Méditation sur la vie*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1995.
- NUSSBAUM, Martha, *Les Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde juste*, Paris, Flammarion, 2012.
- NUSSBAUM, Martha, *Femmes et développement humain. L'approche des capabilités*, Paris, Éditions des femmes Oxfam, 2008.
- NUSSBAUM, Martha, *La République*, Paris, GF-Flammarion, 2000.
- PALLOIX, Christian, *L'Économie mondiale capitaliste: le stade concurrentiel*, Paris, 1971.

- MASPERO, François, *L'Economie mondiale capitaliste : le stade monopoliste et l'impérialisme*, Paris, 1971.
- MASPERO, François, *L'Economie mondiale capitaliste et les firmes multinationales*, tomes 1 et 2, Paris, 1975.
- MASPERO, François, *La Société post-économique*, Paris, L'Harmattan, 1988.
- MASPERO, François, *Le Pétrole tue l'Afrique*, Paris, Éditions des Riaux Pétry, 2007.
- MARTIN ET AL., *Le Pétrole tchadien. Rêve ou cauchemar pour les populations*, Paris, Karthala, 2005
- PIKETTY, Thomas, *Le Capital au XXIème siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2013
- POGGE, Thomas, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press, 2008.
- _____ *Global Institutions and Responsibilities: Achieving Global Justice*, Malden, Massachusetts, 2006
- _____ *Blackwell Freedom from Poverty as a Human Right: Who owes what to the very poor?* Oxford, UP, 2007.
- POULANTZAS, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, François Maspero 82, 1982.
- _____ *L'État, le Pouvoir le Socialisme*, Paris, PUF Preve, Costanzo, 1978
- _____ *Histoire critique du marxisme : de la naissance de Marx à la dissolution du communisme historique du XXème siècle*, Paris, Armand Colin, 2011
- RADJAVI, Kazem, *La Dictature du prolétaire et le dépérissement de l'État de Marx à Lénine*, Paris, Éditions Anthropos, 1975.

ARTICLES

- BOUKONGOU, J. D., 2001 « Le marchand et le citoyen : le Janus de la mondialisation », in Cahier de l'UCAC, N°6, Mondialisation : quel humanisme, Yaoundé, Presses de l'UCAC
- CRID, 2010 « Ces multinationales européennes qui pillent les ressources des pays du Sud », <http://ecologie.blog.lemonde.fr/2010/10/20/ces-multinationales-europeennes-qui-pillent-les-ressources-des-pays-du-sud/>, (consulté le 20/1/ 2022).
- COLLIN, Denis, « Exploitation capitaliste », in Philosophie et politique, Lien hypertexte: <http://denis-collin.viabloga.comm/news/exploitation-capitaliste>, (consulté le 20/06/2018).

DIETSCH, Peter et al., Deux manières de penser le défi de la justice globale, in Cairn info, Lien hypertexte:<https://www.cairn.info/revue-mouvements-2010-4-page-62.htm>, 62- 69, (consulté le 14/06/2022).

GARRY, Ian et Reisch, Nikki, 2004 « Le pétrole tchadien : miracle ou mirage? », <http://docplayer.fr/18466325-Lepetrole-tchadien-miracle-ou-mirage.html>, (consulté le 7/02/ 2022).

HAREL, Gino « De l’Afrique au Yukon, une mine de controverses », in Ici Radio-Canada <https://ici.radio-canada.ca/nouvelles/special/2017/paradise-papers/glencorecompagnie-miniére-paradis-fiscaux-afrique-canada-dan-gerbler/index.html>, Canada, 2017, (Consulté le 27/01/2022)

HERRERA, Rémy, « Les théories du système mondial capitaliste », in CNRS, Lien hypertexte: www.matisse.univ.paris1.fr/doc2/mse076.pdf, (consulté le 20/06/ 2018).

International Cris Group, 2009 « Tchad : sortir du piège pétrolier », in Briefing Afrique n°65, Nairobi/Bruxelles, <https://d2071andvip0wj.cloudfront.net/b65-chad-escapingfrom-the-oil-trap-french.pdf>, (consulté le 16/03/2022).

International Organization for Migration (IOM), 2014 « Fatal Journeys: Tracking Lives Lost During Migration », https://publications.iom.int/system/files/pdf/fataljourneys_countingtheuncounted.pdf, (consulté le 20/02/ 2022).

PIGEAUD, Fanny, 2017 « Le groupe Bolloré engage une bataille contre le Gabon », in Mediapart <https://www.mediapart.fr/journal/economie/190917/le-group-bollore-engage-une-bataille-avec-le-gabon?onglet=full>, (consulté le 20/02/2022)

USUELS

AROUX. Sylvain et WEIL Yvonne. , *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*, Paris , Hachette éducation,1991.

JOLIVET, Régis, *Vocabulaire de la philosophie*, Lyon, 5^{ème} édition, Emmanuel Vitte, 1962.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F, 3^{ème} édition, Collection “Quadrige”, 2010.

LECOURT, Dominique (S/D), *Dictionnaire d’histoire et philosophie des sciences*, Paris, PUF,2004.

WEBOGRAPHIE

<http://www.ccne-ethique.org>

www.nickbostrom.com

[Https//www.orthomalin.com/actualit](https://www.orthomalin.com/actualit). Le Magazine les dossiers de la recherche, n°40, aout 2010.
« *Le Cerveau. Comment il se réorganise sans cesse* ».

TABLE DES MATIERES

DEDICACE	i
REMERCIEMENTS	ii
SOMMAIRE	iii
RESUME	iv
INTRODUCTION GENERALE	1
PREMIERE PARTIE : LA CRITIQUE DU CAPITALISME DANS L'IDEOLOGIE ALLEMANDE	8
CHAPITRE I : LA CONCEPTION MARXISTE DE L'IDEOLOGIE	10
I.1 L'ETIOLOGIE DU CONCEPT D'IDEOLOGIE.....	11
I.1-1 La question de la généalogie : l'origine du mot.....	11
I.1-2 L'Idéologie et le contexte marxien.....	12
I.1-3 La dichotomie ontologique : apparaître/être.....	13
I.1-4 La question de la dichotomie épistémique de l'idéologie	15
I.2 LES CONSÉQUENCES CONSERVATRICES DE L'IDEOLOGIE	17
I.2-1. Le rapport entre l'idéologie et la classe sociale.....	17
I.2-2 Le contexte intellectuel de l'idéologie allemande et la critique de l'idéalisme.....	19
I.2-3 La conception matérialiste de l'histoire	21
I.2-4 Le rôle de l'idéologie de légitimation de l'ordre social.....	22
CHAPITRE II : LA CONCEPTION MARXISTE DE CLASSES SOCIALES	24
II.1- LE CONCEPT DE CLASSES SOCIALES CHEZ MARX.....	24
II.1-1 Conscience de classe et classes sociales pour soi	25
II.1-2 Le rôle des classes sociales dans l'histoire	26
II.1-3 De la lutte de classes à la révolution	27
II. 2 CONFLITS DU TRAVAIL ET CLASSES SOCIALES.....	27
II-2-1Classes sociales et lutte des classes	27
II.2-2 La lutte des classes dans le système capitaliste.....	28
II.2-3 Les prolongements de la question de la lutte des classes sociales	31
II. 3 MATÉRIALISME ET LUTTE DES CLASSES.....	31
CHAPITRE III : L'ALIENATION DANS LE CAPITALISME	35
III. 1 LE CONCEPT D'ALIENATION AVANT MARX	35
III. 1-1 L'aliénation chez JEAN -JACQUES ROUSSEAU.....	35
III.1- 2 L'aliénation chez Hegel ou l'aliénation de l'esprit absolu	39

III. 1-3 Feuerbach et la question de l'aliénation	41
III. 2 L'ALIENATION CHEZ KARL MARX.	43
III.2-1 Le mode de production capitaliste comme source d'aliénation.	44
III.2-2 La conception marxiste du travail aliéné	47
III. 3 LES TYPES D'ALIENATION SELON MARX	52
III.3- 1 L'aliénation religieuse ou philosophique	52
III. 3-2 L'aliénation dans l'Etat	54
III.3-3 L'aliénation religieuse	55
III.3-4 L'aliénation politique.....	57
III.3-5 L'Aliénation économique	58
DEUXIEME PARTIE : LES INCOHERENCES ET LES INSUFFISANCES DU SOCIALISME MARXISTE	64
CHAPITRE IV : LA QUESTION DE L'EXPLOITATION DANS LES ECHANGES CHEZ JON ELSTER.....	66
IV. 1 L'ECART DU MAXISME ENTRE L'EXPLOITATION ET LES ECHANGES DES MARCHANDISES	66
IV.2 JON ELSTER ET L'INTERPRETATION ANALYTIQUE DE MARX.....	67
CHAPITRE V : LA QUESTION DE L'EXPLOITATION SOCIALEMENT NECESSAIRE CHEZ RÖMER	83
V.1 UNE CRITIQUE DES THEORIES MARXIENNES DE LA VALEUR ET DU PROFIT	83
V.1-1 Une déconstruction de la théorie de la valeur travail.....	84
V.1-2 Une déconstruction de la théorie de la valeur travail.....	85
V.1-3 Sur la question de la transformation	87
V. 2 UNE REFUTATION DE LA LOI DE LA BAISSSE TENDANCIELLE DU TAUX DE PROFIT 88	
V.2- 1 Une transformation de la théorie de l'exploitation	89
V.2-2 Théories de la valeur et de la plus-value.....	90
V.3 UNE NOUVELLE THEORIE DE L'EXPLOITATION	91
V.3-1 La possibilité d'une exploitation sans travail.....	91
V.3-2 Exploitation et théorie des jeux	93
V.3-3 Le théorème de l'isomorphisme.....	94
V.3-4 Exploitation et matérialisme historique : l'influence de Cohen.....	95
V.3-5 Théorie des jeux et développement historique.....	97
CHAPITRE VI : LA QUESTION DE LA RELATION CAPITALISTE SAINTE CHEZ COHEN. 101	
VI.1 DEFENSE DU MATERIALISME HISTORIQUE DANS UNE PERSPECTIVE INEDITE	101

VI.1-1 Le débat avant Cohen : un contexte de crise du marxisme.....	101
VI.1-2 Le déterminisme dans le matérialisme historique	102
VI. 1-3. La singulière complexité des rapports entre marxisme et philosophie analytique	103
VI.2 UNE REPONSE A ALTHUSSER	104
TROISIEME PARTIE : LA THEORIE DE L'EXPLOITATION CAPITALISTE APPLIQUEE A LA MONDIALISATION	107
CHAPITRE VII : LA RELATION NORD/SUD OU LUTTE DES CLASSES A L'ECHELLE MONDIALE	109
VII. 1 SOCIETES DEPENDANTES ET LUTTES DE CLASSES.....	109
VII.1-1 La dialectique des classes sociales dans les pays de la Périphérie.....	110
VII.1- 2 Le marxisme face aux défis du capitalisme néolibéral.....	113
VII. 2 L'AUTONOMIE ET LA LIBERATION REVOLUTIONNAIRE DU PROLETARIAT ACTUEL.....	115
VII. 2-1 L'engagement et la voie du socialisme	117
VII.2-2 La libération du prolétariat actuel	119
VII. 3 LE MARXISME COMME INSTRUMENT CRITIQUE ET EVOLUTIONNISTE	120
CHAPITRE VIII : DE LA TAXONOMIE DE L'EXPLOITATION CAPITALISTE	130
VIII.1 L'EXPLOITATION DE LA PERIPHERIE PAR LES MULTINATIONALES	130
VIII.2 L'EXPLOITATION PAR LE BIAIS DES INSTITUTIONS POLITIQUES	141
VIII.3 LA QUESTION DE L'ECHANGE INEGAL	150
CHAPITRE IX : LE NOUVEAU PROLETARIAT POUR UNE RENAISSANCE AFRICAINE .	159
IX. 1 DU PANAFRICANISME ET DE L'UNION AFRICAINE (2000-2063) : OU DE LA TENSION ENTRE NÉO-PANAFRICANISTES ET NÉO-SOUVERAINISTES.....	159
IX.1-1 De l'Union Africaine : de sa naissance, de ses objectifs initiaux et de ses prérogatives.	160
IX.1-2 De l'agenda 2063 de l'U.A : Un vrai nouveau projet panafricain ?	163
IX. 2 LA NÉCESSITÉ D'UN NOUVEAU PARADIGME DE RENAISSANCE AFRICAINE	166
IX.2-1 La volonté d'un socialisme afro-endogène pour une renaissance africaine	166
IX.2-2 L'Afrique orpheline sur le plan idéologique : quelles solutions ?.....	167
CONCLUSION GENERALE	170
BIBLIOGRAPHIE.....	174