

La bédouinité d'Al-Qaïda ou de Daech relève plus du folklore noir d'une Hollywood version Charles Manson que de la rigueur et de l'austérité qui entourent la vie du Prophète. La révolte des Touaregs contre les autorités des États sahéliens est, en revanche, plus proche de la bédouinité au sens d'Ibn Khaldûn. En même temps, les liens entre ces Touaregs et les mouvements djihadistes sont moins consubstantiels que de circonstances, et les motivations des Touaregs eux-mêmes sont moins de faire main basse sur les richesses inexistantes des États sahéliens que d'échapper à leur emprise.

Mais notre difficulté à lire les évolutions récentes au sein du monde musulman à la lumière de cette œuvre ne viendrait-elle pas de la disparition pure et simple de la bédouinité ? Ce serait là probablement, pour Ibn Khaldûn, une fort mauvaise nouvelle dans la mesure où elle signifierait que toute force, et donc tout

espoir, de renouvellement et de ressourcement tant social que spirituel se serait définitivement évanouie dans le monde moderne. Ne resterait alors d'Ibn Khaldûn qu'une vision mélancolique de la cyclicité de l'histoire, que traduisent si bien les termes dans lesquels il rend compte de la destruction de Damas par Tamerlan :

Au crépuscule, le feu finit par mourir complètement. De l'orgueilleuse Grande Mosquée de Damas, construite par les califes omeyyades, il ne restait que des murs noircis et un minaret de bois miraculeusement préservé. Un nuage de cendre voilait les derniers rayons de soleil couchant.

PHILIPPE TRAINAR

Directeur de *Commentaire*. Ancien élève de l'ENA.
Economiste, professeur honoraire de la chaire Assurance du CNAM.

Marx, « grand penseur » et/ou « sophiste maudit »

PHILIPPE RAYNAUD

ALAIN BOYER, *Karl Marx. La transparence et les entraves. Une lecture critique* (Québec, Presses de l'université Laval/Librairie philosophique J. Vrin, « Zêtêsis », 2024, 156 p.)

Le retour de l'extrême gauche sur le devant de la scène politique et la renaissance d'une pensée radicale ont sans doute réactivé un certain nombre d'idées ou de thèmes d'origine marxiste, mais ils ne nous ont pas pour autant ramenés à l'époque où, selon la formule de Sartre, le marxisme apparaissait comme l'« horizon indépassable de notre temps ». Marx est à nouveau l'objet de gloses abondantes et même savantes, mais leurs auteurs ne nous disent plus que le marxisme est le « guide de l'action » nécessaire et suffisant pour mener la classe ouvrière au socialisme, ni même que Marx aurait fondé

la « science de l'histoire » qui devra tôt ou tard imposer ses concepts aux soi-disant sciences sociales. Elles prétendent plutôt nous donner un « vrai Marx », qui n'est pas nécessairement marxiste et qui, pour paraphraser le célèbre mot d'Alain sur Descartes, se trouve aussi être le « Marx qui est vrai ». Ce Marx échappe évidemment aux objections classiques contre le marxisme : il ne défend pas une philosophie de l'histoire déterministe et, en fait, providentialiste, il n'est nullement fasciné par la croissance capitaliste mais il est au contraire un précurseur de l'écologie, sa critique des droits de l'homme ne vise nullement à les nier mais à les inscrire dans une politique de l'émancipation, etc.¹

Parallèlement, ceux qui s'efforcent aujourd'hui de penser la politique en dehors des cadres fixés par la gauche radicale ressentent moins l'intérêt de se confronter à la pensée de l'auteur du *Capital* que ce n'était le cas de leurs aînés comme Raymond Aron ou François Furet². Cette éclipse

1. Voir par exemple P. DARDOT & CHR. LAVAL, *Marx, prénom Karl*, Galilimard, « NRF essais », 2012.

2. Voir R. ARON, *Le Marxisme de Marx*, Éditions de Fallois, 2002 ; FR. FURET, *Marx et la Révolution française*, textes réunis et traduits par L. Calvié, Flammarion, « Nouvelle Bibliothèque scientifique », 1986. Aron considérerait par ailleurs qu'« en tant qu'économiste-prophète, en tant qu'ancêtre putatif du marxisme-léninisme, il est un sophiste

(temporaire ?) de Marx est compréhensible, mais elle est sans doute injuste et peut-être dommageable, car Marx est un penseur brillant et profond, même s'il a donné l'expression la plus forte des postulats ou des sophismes sur lesquels repose encore l'aspiration à une transformation complète de la société moderne.

Le grand mérite du livre d'Alain Boyer est de tenir les deux bouts de la chaîne. Il convient sans aucune réserve que Marx est « l'un des plus grands penseurs du XIX^e siècle », dont le génie éclatant s'appuie sur une immense culture, sur une véritable virtuosité conceptuelle et sur un grand talent littéraire, mais il considère aussi que le cœur de son projet se situe dans l'idée que le « capitalisme » va réellement (et nécessairement) céder la place au « communisme », qui réalisera la pleine émancipation de l'humanité : « Le communisme n'est pas un idéal, ni une utopie, mais il est le "mouvement réel des choses", "l'énigme enfin résolue de l'histoire et il le sait" (...). On ne peut pas plus penser Marx sans le communisme que Descartes sans le *cogito* ou Spinoza sans la Substance. » Boyer ne prétend pas retrouver la véritable philosophie de Marx sous les sédimentations déposées par le marxisme³ ; il examine minutieusement les analyses et les arguments de Marx, en montrant par ailleurs la continuité de sa pensée, et il conduit finalement son lecteur à penser que le vrai Marx, c'est le Marx qui est faux.

La transparence et les entraves

Alain Boyer considère qu'« une notion centrale de la théorie marxiste est celle d'entraves [*Fesseln*] : une fois celles-ci toutes détruites, la vie sociale et économique sera heureuse, rationnelle, sans divisions ni dominations et "simple et transparente" [*einfach und durchsichtig*] ». Cette thèse simple et profonde permet de comprendre comment Marx entendait fonder son projet révolutionnaire sur une théorie « scientifique » qui était elle-même supposée recueillir le précieux héritage de la « philosophe classique allemande » – la dialectique hégélienne – en le « remettant sur ses pieds ».

Le projet révolutionnaire est tout à la fois radical et indéterminé. Selon Boyer, Marx nous

promet que l'abolition des « entraves obscures et complexes du système marchand » permettra que « florissent une humanité libre, des rapports sociaux authentiques, non déguisés, immédiats et un travail non aliéné », mais la nature de ce « travail » reste incertaine : certains textes annoncent la fin de la division du travail, d'autres semblent prévoir la fin du travail grâce à l'automation, la plupart nous promettent que ce qui reste de travail cessera d'être accompli sous contrainte car le travail, n'étant plus aliéné, deviendra le premier besoin de la vie. La perspective la plus probable, présentée dans quelques passages brillants des *Grundrisse*⁴, est que « le travail collectif sera une activité plaisante de direction et de surveillance des machines automatiques », mais rien de nous prouve que, même entendu sous cette forme attrayante, le travail deviendra un besoin « vital » ou même premier.

Le « point de vue historique-descriptif » sur lequel se fonde ce projet « normatif » est à l'évidence sous-tendu par une triade hégélienne, qui part du « communisme primitif », où les hommes sont « dominés par la nature » pour aboutir à un communisme supérieur, qui marque le début de la véritable histoire, après une longue phase de négativité qui crée les conditions de la « maîtrise de la nature » à travers la succession de « diverses formes de domination de l'homme sur l'homme ».

Mais cette philosophie de l'histoire se présente aussi comme une analyse scientifique des formes qu'a pu prendre l'exploitation dans les quatre modes de production qui précèdent l'avènement (définitif) du mode de production communiste (MPC). Dans le mode de production dit « asiatique », l'État despotique organise une certaine domination de la nature à travers l'organisation de grands travaux, comme la domestication des grands fleuves, que les tribus dispersées n'auraient pas pu entreprendre ; dans le mode de production esclavagiste, les grands propriétaires terriens sont également propriétaires des travailleurs, dont l'exploitation est « maximale mais non reconnue comme telle » ; dans le mode de production féodal (MPF), l'exploitation est « visible et écrite en gros » puisque « même le serf illettré peut compter les jours où il ne travaille

maudit qui porte sa part de responsabilité dans les horreurs du XX^e siècle » (*Mémoires*, Julliard, 1983, p. 734).

3. Ce qui fut le projet de Michel Henry, in *Marx* (1976), Gallimard, « Tel », 2009.

4. K. MARX, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, texte traduit de l'allemand et édition établie par J.-P. Lefebvre, Éditions sociales, 2011.

pas pour lui-même»; dans le mode de production capitaliste (MPCA), enfin, l'exploitation est au contraire voilée par le rapport salarial, qui dissimule la réalité de l'extorsion de la plus-value sous la forme égalitaire d'un contrat entre individus libres et égaux.

Le point central est ici que les différents modes de production disparaissent quand ils deviennent des «entraves» au développement des forces productives : le mode de production esclavagiste faisait obstacle au développement des machines, le féodalisme poussait les deux ordres dominants à une consommation improductive⁵ et le capitalisme, en abolissant les «entraves» au commerce et à la production, va ouvrir la voie à un prodigieux développement des forces productives, avant d'apparaître lui-même comme un nouveau système d'entraves qu'abolira la future – et prochaine – révolution communiste.

La révolution, la marchandise et le communisme

Parce qu'il place cette révolution au centre de l'œuvre de Marx, Alain Boyer considère que «la révolution bourgeoise est le seul modèle possible de la théorie marxiste des entraves», mais il note lui-même que cette thèse contredit la thèse générale développée dans l'avant-propos de 1859 à la *Contribution à la critique de l'économie politique*. La «révolution bourgeoise» est pensée sur le modèle de la Révolution française : de la même façon que la «bourgeoisie» a conquis le pouvoir politique pour briser les entraves que le féodalisme met à la croissance des forces productives, la classe ouvrière ne pourra pas se contenter d'une réforme du système capitaliste mais devra à son tour faire une révolution et établir la «dictature du prolétariat» afin d'abolir définitivement toutes les entraves à l'émancipation humaine. Cela ne doit pas faire oublier l'admiration de Marx pour le rôle «éminemment révolutionnaire» de la bourgeoisie, qui «ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production» et qui, «par l'exploitation du marché mondial, donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays⁶».

Comme le note Alain Boyer, Marx n'ignorait évidemment pas les revendications des physiocrates, de Turgot, de Smith, etc., en faveur de la «suppression des entraves féodales à la production et au commerce», et il a en fait toujours considéré que la destruction des anciennes formes de protection contribuait à créer les conditions de l'émancipation à venir, comme le montre par exemple son plaidoyer paradoxal en faveur du libre-échange⁷.

Le «communisme» se présente ainsi comme la poursuite d'une destruction des «entraves» à la production commencée par la bourgeoisie et comme une abolition complète de toutes les formes juridiques et de toutes les institutions dont le développement a accompagné la croissance des forces productives. Les conditions de ce renversement restent évidemment mystérieuses, mais il n'est pas certain qu'il doive nécessairement être violent, ce qui explique pourquoi il y a eu aussi une version réformiste du marxisme, incarnée par Kautsky qui s'appuyait lui-même sur certains textes de Marx et, surtout, d'Engels – et qui me paraît fidèle à la «thèse générale» de 1859.

Quoi qu'il en soit, Marx promet bien une révolution sans précédent, que l'on comprend à partir de ce qu'il dit de ce à quoi elle mettra fin – le «fétichisme de la marchandise». Ce mystère est l'objet d'un des passages les plus célèbres et les plus fascinants du *Capital*⁸, dont Boyer donne un commentaire lumineux. Il en ressort, au-delà de tout ce que peut suggérer ce texte, que, pour Marx, l'humanité ne pourra vraiment s'accomplir que par la révolution communiste qui abolira «la marchandise et son fétichisme inhérent, et donc l'échange des produits».

Marx présente quatre situations «non marchandes, sans fétichisme», où les relations humaines sont transparentes. Dans la première, celle de Robinson avant sa rencontre avec Vendredi, la question ne se pose en fait pas, puisqu'il n'y a pas de société ni de relation sociale. La deuxième est celle de la relation féodale, où l'exploitation est brutale et la croissance des forces productives faible mais où, comme on l'a vu, le

5. Marx oublie «le rôle des moines dans le défrichement... et la beauté des Églises» (A. BOYER, *Karl Marx. La transparence et les entraves. Une lecture critique*, op. cit., p. 26).

6. K. MARX & FR. ENGELS, *Manifeste du Parti communiste* (1848), édition établie et traduite de l'allemand par É. Bottigelli, Flammarion, «GF».

1998.

7. K. MARX, *Discours sur la question du libre-échange* (1848).

8. K. MARX, *Le Capital* (1867), I, I, 4, «Le fétichisme de la marchandise et son secret». Sur le même sujet, on relira avec intérêt l'article profond de Pierre Manent, «Marx : le travail et la marchandise («À propos du fétichisme»)», in *Libre*, n° 3, 1978, p. 191-210.

ystème social a le mérite d'être « simple et transparent ». La troisième est celle d'une communauté paysanne rudimentaire (et patriarcale) où les forces de travail individuelles sont au service exclusif de la famille. La dernière, enfin, est celle d'une « association d'hommes libres » où le temps de travail fourni par chacun sert de mesure pour la répartition des biens, elle-même « socialement planifiée » par la communauté des travailleurs. Le « mythe communiste » repose sur l'idée que la révolution permettra d'étendre à la planète entière ce modèle conçu à partir de l'expérience de communautés restreintes, en supposant que la fin des « entraves » permettra une abondance suffisante pour aboutir à la fin de la division du travail, lequel, s'il ne disparaît pas, deviendra le premier besoin de la vie.

Je laisse au lecteur le plaisir de découvrir l'analyse décapante que donne Alain Boyer de ce « mythe », dont il dit cruellement que, à côté de lui, « le Père Noël demeure une explication plausible

des cadeaux des enfants ». Les vieux amis de *Commentaire* pourront la rapprocher de celle qu'en donnait le regretté Kostas Papaïoannou⁹, et ils seront sans doute convaincus que c'est bien la perspective du communisme qui permet l'improbable et sans doute instable synthèse entre l'histoire déterministe du développement des forces productives et la glorification de la *praxis*¹⁰.

9. *Marx et les marxistes*, textes choisis et présentés par K. Papaïoannou (1965), rééd. avec une préface de Ph. Raynaud, Gallimard, « Tel », 2001 ; K. PAPAÏOANNOU, *De Marx et du marxisme*, préface de R. Aron, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1983.

10. Sur la tension entre ces deux éléments du marxisme, voir la critique classique de Cornelius Castoriadis, in *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975, p. 13-96.

PHILIPPE RAYNAUD

Directeur de *Commentaire*. Professeur émérite de science politique à l'université Paris-II Panthéon-Assas. Dernier ouvrage paru : *Victor Hugo. La révolution romantique de la liberté* (Gallimard, « L'Esprit de la cité – Des hommes qui ont fait la France », 2024).