

MARX ET LA SOCIÉTÉ CIVILE

Pierre Rosanvallon

Commentaire SA | « [Commentaire](#) »

1978/4 Numéro 4 | pages 477 à 488

ISSN 0180-8214

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-commentaire-1978-4-page-477.htm>

!Pour citer cet article :

Pierre Rosanvallon, « Marx et la société civile », *Commentaire* 1978/4 (Numéro 4), p. 477-488.
DOI 10.3917/comm.004.0477

Distribution électronique Cairn.info pour Commentaire SA.

© Commentaire SA. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Marx et la société civile

PIERRE ROSANVALLON

Dans un livre à paraître en février 1979, et intitulé Le capitalisme utopique, Essai sur la naissance de l'idée de marché (Éditions du Seuil. Collection L'univers historique, dirigée par Jacques Julliard et Michel Winock), Pierre Rosanvallon étudie les origines philosophiques et politiques de l'économie moderne et de la conception économique de la société. Nous publions ici, en bonnes feuilles, l'essentiel du chapitre consacré à Marx. Nous remercions les Éditeurs et Pierre Rosanvallon de nous y avoir autorisés.

I. L'horizon libéral de la pensée de Marx

ON sait que la critique de Hegel constitue le moment fondateur de la pensée de Marx. Ce renversement de Hegel par Marx a généralement été compris comme un retournement ayant pour objet de remettre Hegel sur ses pieds. Mais le rapport Marx/Hegel est constamment réduit, du moins pour le marxisme dominant, à une simple opposition entre une pensée idéaliste et une pensée matérialiste. Du même coup, les véritables racines historiques de la pensée de Marx se trouvent gommées et occultées. Pourtant, il n'est pas faux de raisonner en terme de retournement. Mais cette interprétation ne prend tout son sens que si on la situe par rapport au travail de Hegel sur l'économie politique anglaise. Dans ce cadre, l'*aufhebung* de Hegel par Marx doit être comprise comme un retour au libéralisme. *Marx critique en fait Hegel avec Adam Smith*. Toute sa lecture des *Principes de la philosophie du droit* témoigne de cette critique libérale de Hegel. Si elle ne se donne pas explicitement comme telle, ce n'est que

parce que Marx lit Hegel et Smith comme s'ils étaient sans rapports. Il lit Hegel comme un pur philosophe et il lit Smith comme un pur économiste. Il est d'ailleurs significatif qu'il se soit seulement concentré dans sa *Critique du droit politique hégélien* sur les chapitres que Hegel consacre à l'Etat, comme si cet aboutissement de la pensée hégélienne n'était pas le produit d'une réflexion sur la société civile. De la même façon, Marx ne s'intéresse qu'à *La Richesse des nations*, se préoccupant visiblement peu de la *Théorie des sentiments moraux* ⁽¹⁾. Il se masque ainsi à la fois la formation philosophique de l'économie politique de Smith et la formation économique de la philosophie de Hegel. On peut seulement signaler à sa décharge que certains textes fondamentaux de Hegel, comme la *Première philosophie de l'esprit* (Iéna 1803), dans lesquels le travail sur l'économie politique anglaise est particulièrement lisible, n'étaient pas connus de son temps.

Si Marx critique Adam Smith, cette critique se développe uniquement sur le terrain

(1) Ce dernier livre n'est cité qu'une seule fois dans *Le Capital* (Livre I, Pléiade, p. 1128) et encore n'est-ce que pour se féliciter de la peur que SMITH inspirait aux bien-pensants qui l'accusaient de propager l'athéisme en Angleterre.

économique. On serait presque tenté de dire qu'elle reste « technique » comme en témoignent notamment les longs développements des *Théories sur la plus-value*. Il peut ainsi « dépasser » économiquement Smith, notamment à partir de la production du concept de plus-value, tout en restant sur le terrain de sa philosophie politique implicite. Ce rapprochement apparaît encore plus net si on compare sa critique de Hegel avec les théories d'un Godwin qui n'avait fait que transposer et prolonger Smith dans le champ politique. Toute l'œuvre de Marx est en effet traversée par deux thèmes politiques essentiels qui sont également centraux dans ce que nous avons appelé le libéralisme utopique : l'extinction du politique et la critique des droits de l'homme. Il nous semble que la philosophie de Marx prend un sens nouveau si on la comprend dans cette perspective.

La critique essentielle que Marx adresse à Hegel, c'est d'avoir théorisé la séparation entre la société civile et l'Etat et de n'avoir pu surmonter cette division qu'en développant un véritable « formalisme de l'Etat ». Pour Marx, la division entre la société civile et l'Etat, qui se donne dans la coupure entre le citoyen et le bourgeois (comme homme, pour reprendre la problématique hégélienne) est l'expression d'une société brisée. Or, l'Etat ne représente qu'un universel abstrait et extérieur, parce qu'il ne peut être que séparé. C'est donc une illusion et une contradiction que de penser réaliser l'unité de la société dans la société politique. C'est la société civile seule qui peut être le lieu de cette unité. Il écrit ainsi dans *La sainte famille* : « C'est l'intérêt qui tient unis les membres de la société bourgeoise dont le lien réel est donc constitué par la vie civile et non par la vie politique (...). La superstition politique est seule à se figurer de nos jours que la cohésion de la vie civile est le fait de l'Etat, alors que, en réalité, c'est au contraire la cohésion de l'Etat qui est maintenue du fait de la vie civile » (p. 147) (2). Toute la *Critique du droit politique hégélien* est fondée sur une telle réhabilitation de la société civile contre l'Etat. Et si Marx cri-

tique radicalement la société bourgeoise, c'est en tant qu'elle n'est pas une société civile véritablement réalisée, comme nous le verrons plus loin.

C'est en ce sens qu'il renverse Hegel : en renouant avec la vision libérale de l'auto-suffisance de la société civile. Toute la philosophie politique de Marx se fonde sur cette représentation. C'est pourquoi, comme Godwin, il conçoit la démocratie comme un état social et non pas comme une forme de gouvernement politique. « Dans la vraie démocratie, écrit-il, l'Etat politique disparaît » (p.70) Elle part de l'homme pour faire de l'Etat l'homme objectivé et non pas, comme Hegel, de l'Etat pour faire de l'homme l'Etat subjectivé. Pour Marx, la démocratie véritable n'est donc rien d'autre que « l'élément réel qui se donne dans l'organisme politique total, sa forme raisonnable » (p. 178). Elle se confond avec le mouvement naturel d'une véritable société civile. C'est pourquoi, « l'abrogation de la bureaucratie peut seulement consister en ce que l'intérêt universel devienne réellement l'intérêt particulier » (p. 93, c'est Marx qui souligne). A ses yeux, la politique ne peut être qu'aliénation et subordination dès lors qu'elle est identifiée avec une séparation. A ce propos, il ne craint d'ailleurs pas de manifester une certaine admiration pour la période du moyen âge dans laquelle « propriété, commerce, société, homme, tout est politique » et où « chaque sphère privée a un caractère politique ou est une sphère politique » (p. 71). « Quand l'articulation de la société civile était encore politique et que l'Etat politique était la société civile, écrit-il, cette séparation, le doublement de la signification des états, n'existait pas. Ils ne signifiaient pas telle chose dans le monde civil et telle autre chose dans le monde politique. Ils ne prenaient pas une signification dans le monde politique mais se signifiaient eux-mêmes » (p. 138). C'est donc logiquement qu'il définit le moyen âge comme « la démocratie de la non-liberté » (p. 71, c'est nous qui soulignons). La démocratie véritable n'est que la résorption du politique dans le social, elle est la réalisation d'une société immédiate à elle-même.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la critique que Marx fait de la constitution comme « système de médiation » (Hegel). Pour lui la démocratie représentative,

(2) Sauf indication contraire, les références à l'œuvre de Marx, figurant dans le texte, renvoient aux traductions françaises publiées par les *Editions Sociales*, Paris.

qu'il s'agisse d'une représentation d'états sociaux ou d'une représentation de citoyens indifférenciés et égaux, est une contradiction dans les termes. La société civile ne peut que se séparer et se diviser si elle se représente. Il inverse Rousseau, qui estimait que la *volonté commune* ne se représente pas, en posant que l'*intérêt commun* ne se représente pas. Sur ce point sa critique de Hegel est pratiquement une reprise de Smith : « Le passage de l'intérêt privé à l'universel n'est pas non plus une loi organique consciente mais il est au contraire médiatisé par le hasard et s'accomplit à l'encontre de la conscience. Et Hegel veut partout dans l'Etat la réalisation de la volonté libre ! » (p. 103). C'est en fait la théorie de la main invisible et de l'harmonie naturelle des intérêts qui lui sert à critiquer le mouvement hégélien de réalisation de la volonté universelle dans l'Etat. Mais si la démocratie comme forme de gouvernement représentatif est inacceptable, elle peut pourtant mener à la démocratie réelle à travers le processus d'*universalisation* de l'élection. Le suffrage universel, une fois libéré de toutes les limitations dont il reste l'objet, revient en effet à manifester à l'intérieur même de la sphère politique comme domaine séparé l'exigence de sa dissolution : il tend à faire coïncider la société civile et la société politique. « Dans ces conditions, écrit-il, la signification du pouvoir législatif considéré comme un pouvoir représentatif disparaît entièrement. Le pouvoir législatif est ici représentation au sens où *chaque* fonction est représentative, au sens où le cordonnier, par exemple, dans la mesure où sa fonction répond à un besoin social, est mon représentant, où chaque activité sociale déterminée comme activité générique, représente seulement le genre, c'est-à-dire une détermination de ma propre essence, où chaque homme est le représentant de l'autre. Ici, il est représentant non par quelque chose d'autre qu'il représente mais au contraire par ce qu'il *est et fait* » (p. 183). A la limite, le suffrage universel tend donc à supprimer la politique, *il se confond avec le marché*. Ce texte est remarquablement éclairant. Il manifeste, en effet, de façon limpide, l'horizon libéral de la pensée de Marx qui voit dans la réalisation d'une société de marché la figure de la démocratie véritable. Dire que chacun est mon représentant dans la

mesure où sa fonction répond à un besoin social, c'est en effet faire de la répartition sociale des tâches le fondement suffisant du lien social : c'est reconnaître le marché comme principe d'organisation sociale. C'est en ce sens que l'on peut comprendre le retournement de Hegel par Marx comme un retour à Smith : c'est la négation de la négation de Smith par Hegel.

Dans cette perspective, le but de Marx est bien de théoriser le dépérissement de la politique. La question du dépérissement de l'Etat n'est que seconde à ses yeux, elle n'est guère qu'une conséquence. Mais il ne confond pas la question du politique avec celle du gouvernement. Il conçoit au contraire tout à fait que le dépérissement de l'Etat, comme expression de la division sociale (qu'il identifie avec la division des classes), laisse subsister des fonctions gouvernementales. Mais elles ne sont plus à proprement parler politiques, elles se transforment en de « simples fonctions administratives ». Nous retrouvons là le thème libéral de la *simplicité politique* : la politique devient simple parce qu'elle n'est constituée que de tâches de *gestion*, elle n'est donc plus à proprement parler politique. C'est ce qui permet de comprendre que le dépérissement de l'Etat chez Marx, n'étant que la forme que prend l'extinction du politique, n'est pas contradictoire avec le maintien des fonctions simples d'administration sociale. L'Etat moderne est à la fois critiqué en tant que forme politique exprimant la division de la société en classes (thème de l'extinction du politique) et en tant qu'appareil bureaucratique compliqué (thème de la simplicité politique) ; ces deux aspects n'étant que superficiellement reliés par Marx qui établit un lien fragile entre le développement du parasitisme bureaucratique et l'intérêt de la bourgeoisie qui consiste à occuper des postes de fonctionnaires bien rémunérés. Mais par-delà cette question du dépérissement de l'Etat, il nous apparaît essentiel de souligner que Marx ne se borne pas à dénoncer l'Etat de classe et l'Etat bureaucratique, c'est également l'Etat comme *Etat de droit* qu'il vise. Comme Godwin et la plupart des utilitaristes de la fin du XVIII^e siècle, Marx critique en effet le concept même de droits de l'homme.

Pour Marx, parler des droits de l'homme, c'est accepter de renoncer à l'universel. A

ses yeux, la problématique des droits de l'homme revient à répéter et à consolider la séparation Etat/société civile et la coupure homme/citoyen. Il voit dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1791 la formulation accomplie de cette séparation qu'il analyse longuement dans sa réponse de 1843 à *La question juive* de Bruno Bauer. Les droits de l'homme consistent en effet à poser le principe de la liberté de chacun sans nuire à autrui ; ce faisant « le droit de l'homme, la liberté, ne repose pas sur les relations de l'homme avec l'homme mais plutôt sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le *droit* de cette séparation, le droit de l'individu limité à lui-même » (*La question juive* p. 58). Ils ne sont ainsi que le complément de l'abstraction politique. Revendiquer les droits de l'homme, ce n'est donc rien d'autre que de revendiquer « l'esclavage émancipé » (*La sainte famille*, p. 148), c'est confondre l'émancipation de l'homme avec sa transformation en bourgeois, puisque la société bourgeoise est justement l'expression de la division entre le travailleur et le citoyen ; c'est conforter la réduction de la société civile en société civile bourgeoise, réduction qui a pour corollaire nécessaire la constitution d'une société politique séparée. Dans une véritable société civile (nous verrons plus loin ce qu'il faut entendre par là chez Marx) au contraire, « l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne sépare donc plus de lui la force sociale sous la forme de la force politique » (*Question juive*, p. 45). C'est pourquoi, il dira dans *La sainte famille* que l'Etat moderne et la société bourgeoise, ce sont les droits de l'homme. Ceux-ci sont à la société moderne ce que l'esclavage est à la société antique. La lutte pour les droits de l'homme n'est donc qu'une lutte illusoire : « Aucun des prétendus droits de l'homme, écrit-il dans *La question juive*, ne dépasse l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé » (p. 39). On retrouve là encore une problématique très proche de celle de Godwin, avec cette différence importante que Marx n'y prend pas comme Godwin, qui reste ambigu sur ce point, la société bour-

geoise comme véritable figure de la société civile. Dans la *Critique du droit politique hégélien*, il emploie d'ailleurs des termes proches de ce dernier en faisant du principe du gouvernement de la raison la condition d'un véritable dépérissement de la sphère du droit : « La volonté d'un peuple, affirme-t-il, peut tout aussi peu que la volonté d'un individu passer par-dessus les lois de la raison (...) le pouvoir législatif ne fait pas la loi : il la découvre et la formule seulement » (p. 105, c'est nous qui soulignons). Extinction du politique et dépérissement du droit sont ainsi logiquement articulés chez Marx comme chez Godwin. La distinction marxiste classique entre droits formels et droits réels doit ainsi être bien comprise. Il ne s'agit pas d'opposer des droits véritables, complets, à des droits limités et contradictoires, des droits pour tous les hommes à des droits principalement utiles à la bourgeoisie (la liberté de l'industrie par exemple). Marx montre au contraire que l'on ne peut pas choisir entre les droits. Les droits « réels » n'expriment donc rien d'autre que la suppression des droits de l'homme tout court. La véritable émancipation est inséparable d'une extinction du droit. Cette conception n'est pas seulement caractéristique du « jeune Marx », elle traverse bien l'ensemble de son œuvre. La *Critique du programme de Gotha* (1875) est particulièrement significative à cet égard. Marx y montre longuement que le droit, qui n'existe que comme *droit égal*, est toujours, dans son principe même, le droit bourgeois. C'est la société marchande, régie par le système de la valeur d'échange, qui est en réalité « le système de la liberté et de l'égalité » (*Grundrisse* II, p. 621) ⁽³⁾, puisque l'échange s'y fait toujours valeur contre valeur ⁽⁴⁾. Dans ce contexte, le droit égal ne peut être qu'un droit inégal pour un travail inégal. Il insiste longuement sur ce point pour montrer aux socialistes allemands que leur revendication d'un « partage équitable du produit », loin de dépasser le droit bourgeois, s'y inscrit totalement ; « partage équitable » dont il ne conteste pas d'ailleurs la nécessité dans une période de transition, au contraire, puisque la perfection du capita-

(3) Édition Anthropos, Paris.

(4) On sait d'ailleurs que c'est à partir de cette constatation fondamentale, déjà mise en lumière par SMITH, que Marx peut développer toute sa théorie de la plus-value.

lisme précède nécessairement l'avènement du socialisme, mais à condition que cette signification bourgeoise de la revendication d'égalité soit bien claire. Pour Marx, il faudra en effet aller au-delà et dépasser dans une phase supérieure de la société communiste cet horizon borné du droit bourgeois, de façon à réaliser le principe réellement novateur : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ».

II. L'individualisme de Marx

Toute la philosophie de Marx peut être comprise comme une tentative d'*approfondissement de l'individualisme moderne* (5). Sa critique du capitalisme et de la société bourgeoise ne prend tout son sens que si on la situe dans cette perspective. Il montre même longuement dans *Le Capital* comment le capitalisme présente la particularité de faire progresser la société considérée globalement et abstraitement tout en faisant régresser les hommes individuellement. « En fait, écrit-il, c'est seulement par le gaspillage le plus énorme du développement d'individus particuliers qu'est assuré et réalisé le développement de l'humanité en général » (Livre III, tome VI, p. 107). *Le Capital* regorge d'exemples qui illustrent cette contradiction ; Marx ne cesse d'y accumuler les références précises aux rapports et reportages sur la condition ouvrière qui manifestent le contraste entre la richesse globale de la société et la pauvreté de la majorité de ceux qui la constituent. Michel Henry a justement écrit à ce propos que *Le Capital* est le mémorial et le martyrologe des individus de son temps. Le concept de lutte des classes lui-même n'a d'ailleurs de sens que dans le cadre d'une représentation individualiste de la société. Dans une société traditionnelle, il n'a au contraire aucune signification. Les différences sociales s'inscrivent alors dans une représentation organique globale d'ordres sociaux distincts mais complémentaires qu'il est impossible de bouleverser ; chaque individu ne peut que revendiquer un plus juste traitement mais sans jamais songer à s'émanciper de

la place à laquelle il est assigné. La lutte des classes implique au contraire la possibilité d'un renversement des places dans la société ; elle inclut la perspective d'une société sans classes, c'est-à-dire d'une société mobile et indifférenciée. La lutte des classes est impensable en dehors d'une représentation de la société comme marché.

Mais Marx n'en accepte pas pour autant la conception de l'individu telle qu'elle se donne dans la philosophie du XVIII^e. S'il repousse l'idée hégélienne de *Volonté universelle*, il consacre également de longues pages à critiquer *L'Unique et sa propriété* de Max Stirner qui exalte le rôle de la volonté individuelle. L'individualisme de Marx se construit selon un mouvement critique dans lequel on peut distinguer trois étapes.

1) Dans un premier temps Marx dénonce la fiction de l'individu isolé sur laquelle se fondent nombre de théories du contrat social primitif, selon lesquelles ce sont des individus naturellement indépendants (cf. Rousseau) qui décident librement de s'unir pour former une société. Sur ce point, il rejoint tout à fait les analyses de Hume ou des historiens de l'école écossaise qui avaient bouleversé les représentations traditionnelles de l'institution du social en montrant comment c'était le besoin et non pas le désir abstrait de société qui avait réuni les hommes. Marx montre longuement dans *La sainte famille* le non-sens de cette représentation de l'individu comme atome. Il vaut la peine de le citer longuement. « L'individu égoïste de la société bourgeoise a beau, écrit-il, dans sa représentation non sensible et son abstraction sans vie, se gonfler jusqu'à se prendre pour un atome, c'est-à-dire un être sans la moindre relation, se suffisant à lui-même, sans besoins, *absolument plein*, en pleine félicité, l'infortunée réalité sensible, elle, ne se soucie pas de l'imagination de cet individu ; et chacun de ses sens le contraint de croire à la signification du monde et des individus existant en dehors de lui (...). Chacune de ses activités et de ses propriétés essentielles, chacun de ses instincts vitaux devient un besoin, une nécessité, qui transforme son égoïsme, son intérêt personnel en intérêt pour d'autres choses et d'autres hommes hors de lui » (p. 146-147). C'est donc la logique économique de l'intérêt qui constitue le lien social réel et non pas l'Etat. C'est pourquoi, « ces

(5) Notre réflexion sur ce point a été fortement stimulée par la lecture de *Homo aequalis, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard 1977, de LOUIS DUMONT et de *Marx II, une philosophie de l'économie*, Gallimard, 1976, de MICHEL HENRY.

atomes ne sont des atomes que dans la *représentation*, dans le ciel de leur imagination ».

2) Dans un deuxième temps, Marx montre comment cette *représentation* de l'individu n'est qu'un produit historique de circonstances déterminées : « Cet individu du XVIII^e siècle, note-t-il, est le produit, d'une part de la dissolution des formes sociales du féodalisme et, d'autre part, des forces productives nouvelles, surgies depuis le XVI^e siècle » (*Grundrisse*, I, p. 11) ⁽⁶⁾. L'individu isolé, l'homo œconomicus libre de ses déterminations, n'a jamais existé à ses yeux : « ce n'est qu'au XVIII^e siècle, dans la société bourgeoise, que les divers liens sociaux apparaissent à l'individu comme de simples moyens pour atteindre ses buts particuliers, comme une nécessité extérieure » (*Ibid.*, p. 12). Pour Marx, il y a toujours eu « au départ des individus produisant en société ». La conception de l'individu telle qu'elle se développe au XVIII^e n'est donc rien d'autre qu'une *représentation historique* ; elle n'est qu'une idéologie qui fait apparaître comme une vérité éternelle ce qui n'est que le produit d'un mode d'existence sociale particulier. L'explication de Marx sur ce point n'est pourtant pas complètement cohérente. Si cette représentation de l'individu naît au XVIII^e siècle, avec la société bourgeoise, comment expliquer alors les fondements de la représentation de l'individu qui sont à la base de toutes les théories du contrat social depuis la fin du XVI^e siècle ? Pour résoudre cette contradiction, Marx est contraint logiquement de n'y voir que des « anticipations de la société bourgeoise » (*Grundrisse* I, p 11) ⁽⁷⁾. Du même coup, il gomme la distinction entre le mouvement d'émancipation du politique vis-à-vis du religieux (qui s'opère dès le XIII^e siècle) et le mouvement d'autonomisation de l'économie par rapport à la politique (qui se réalise effectivement au XVIII^e siècle). Capitalisme, société bourgeoise et société moderne s'équivalent à ses yeux. Alors que les robinsonnades ne sont que l'effet dans la sphère économique de la représentation politique moderne de l'individu, Marx les considère implicitement comme le fondement de cette représentation. Il n'y a d'ailleurs aucune

robinsonnade chez Smith. Quand il parle du pêcheur et du chasseur isolés, ce n'est que dans un but démonstratif, ce sont des abstractions qu'il construit dans un but pédagogique, pour faciliter la compréhension de certains raisonnements. C'est une facilité méthodologique, et non pas une prise de position philosophique. Pour Smith, c'est en effet au contraire l'échange qui est premier, c'est à partir de lui qu'il faut comprendre la division du travail et non l'inverse : sans échange, il n'y aurait pas des pêcheurs et des chasseurs séparés, il n'y aurait que des pêcheurs qui seraient en même temps des chasseurs.

Malgré ces contradictions, il est pourtant possible de saisir le sens de la critique de Marx : ce n'est pas la notion d'individu qu'il repousse en tant que telle, ce n'est que l'abstraction de l'homo œconomicus qui se développe au XVIII^e siècle. Il ne fait même que dénoncer cette abstraction pour restituer à la notion d'individu son sens intégral. Le paradoxe de la société bourgeoise réside en effet dans le fait que la reconnaissance de l'individu s'effectue dans le mouvement même qui produit son aliénation. C'est la catégorie d'intérêt qui se trouve alors remise en cause.

3) Dans un troisième temps, Marx procède ainsi à une critique radicale du concept d'intérêt sur lequel se fonde la représentation bourgeoise de l'individu. Pour lui, l'intérêt n'est que l'expression d'une séparation entre l'individu et sa vie : « Quand il est question d'intérêt, le bourgeois qui réfléchit, glisse toujours un troisième terme entre lui et sa vie » (*Idéologie allemande*, p. 241). Il constitue une médiation destructrice, il pose l'individu en le rendant étranger à lui-même. La catégorie d'intérêt revient en effet à réduire la multiplicité des besoins et des aspirations. Comme il le développera longuement dans *Le Capital* ou dans les *Grundrisse*, le travail de l'individu est condamné à prendre « la forme abstraite de la généralité », à n'être appréhendé qu'en référence à un équivalent général. La société bourgeoise constitue ainsi un obstacle à l'universalité des besoins, en les rendant tous homogènes et équivalents. La richesse se présente donc d'une façon limitée si elle n'est appréhendée que dans ces termes : c'est tout le sens que Marx donne à la distinction entre valeur

(6) Édition Anthropos.

(7) *Ibidem*.

d'usage et valeur d'échange. En réduisant l'individu à son intérêt économique, l'activité sociale est donc « pétrifiée », elle se transforme en une puissance objective qui domine les individus et sur laquelle ils n'ont plus aucun contrôle. La propriété elle-même renforce cette aliénation. Loin d'être un attribut qui élargirait l'existence de l'individu, elle ne fait qu'accentuer sa division intérieure : elle contraint chacun à exister comme bourgeois, c'est-à-dire comme un individu dont l'existence est rétrécie à la seule sphère de l'intérêt (cf. *Idéologie allemande*, p. 260-264). C'est pourquoi le seul objectif révolutionnaire est d'abolir la propriété et non pas de l'élargir.

La critique de l'intérêt se traduit ainsi par une critique de la société marchande dans laquelle les rapports entre les individus se figent dans les choses. La vie sociale y est réduite aux « rapports de trafic (qui) sont devenus la base de tous les autres » ; les relations entre personnes se présentent de façon inversée comme un rapport social entre les choses. Tous ces éléments de l'analyse de Marx sont suffisamment connus pour qu'il ne soit pas nécessaire de les développer plus longuement. Il est seulement utile de souligner que Marx ne pensait pas pouvoir dépasser cet état de choses par une généralisation du concept d'intérêt. Il ne s'agit pas pour lui de substituer l'intérêt commun à l'intérêt privé. Agnès Heller a bien montré que le concept d'intérêt de classe était introuvable chez Marx (8). L'intérêt général ne peut être que l'ensemble des intérêts égoïstes. Se référer à la catégorie d'intérêt, même en parlant d'intérêt général ou d'intérêt de classe, c'est obligatoirement pour Marx rester à l'intérieur du monde capitaliste. Il ne s'agit donc pas d'élargir la notion d'intérêt, mais de la supprimer, de ne plus en faire le fondement de l'activité individuelle et sociale.

Le projet de Marx s'inscrit en ce sens très clairement dans une perspective d'élargissement et de dépassement de la représentation traditionnelle de l'individu. Il se présente comme le théoricien d'une sorte d'*individualisme intégral*, fondé sur la recherche d'un développement de l'ensemble des potentialités et des virtualités dont chaque individu est riche. Mais il ne conçoit pas ces poten-

tialités comme ayant une existence autonome, c'est la société qui est à ses yeux la condition de l'individualité : l'homme « n'est pas seulement un animal social, mais encore un animal qui ne peut s'individualiser que dans la société » (*Grundrisse* I, p. 12) (9). Conception qui est au demeurant fort proche de celle d'Adam Smith, puisque pour celui-ci c'est la propension à l'échange qui fonde la division du travail et donc la capacité à exister à la fois comme être singulier et comme être indispensable aux autres êtres. La conception de Marx n'est absolument pas essentialiste, elle est principalement relationnelle : « l'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux » (*Thèses sur Feuerbach*, VI). La pleine réalisation de l'individu suppose ainsi une société de communication pleinement réalisée, transparente. La société doit être un pur commerce entre individus sans médiation de la marchandise. Ce point doit d'ailleurs retenir notre attention. Il est en effet significatif que Marx emploie souvent les termes de *Verkehr*, *Verkehrsform* pour désigner les relations sociales. Or ces termes ont en fait un sens commercial très net en allemand. Il est ainsi frappant que Marx les ait employés : comme s'il était lui-même tout entier immergé dans une représentation commerciale de la société, comme si le commerce était l'archétype de toute communication (on peut d'ailleurs se souvenir sur ce point de la dualité de signification économique et sociale du mot commerce depuis le XVIII^e siècle ; cf. notre chapitre IV). Sa perspective est ainsi celle de la réalisation d'une véritable société civile qui soit une « *menschliche gesellschaft* » et non plus seulement une « *bürgerliche gesellschaft* » (10). La société bourgeoise n'est qu'une caricature, une réduction de la société civile comprise comme commerce pur entre les hommes. Ce n'est que dans le communisme que l'individu se réalisera à la fois comme individualité et comme être social ; le communisme n'est en effet rien d'autre que « le retour complet de l'homme à lui-même en tant qu'être social,

(9) *Édition Anthropos.*

(10) Le fait que Marx emploie uniformément le terme de « *bürgerliche Gesellschaft* » rend d'ailleurs difficile la traduction parce qu'il désigne tour à tour soit la « vraie » société civile, soit la société bourgeoise.

(8) Cf. A. HELLER, *La théorie des besoins chez Marx* (Union Générale d'Édition 10/18).

c'est-à-dire en tant qu'être humain » (*Manuscripts de 1844*), il est la condition du « libre développement des individus » (*Idéologie allemande*).

III. L'extinction de l'économie

Le communisme comme dépassement de la société bourgeoise nécessite la suppression de la médiation de l'intérêt dans les rapports sociaux sur laquelle elle se fonde. C'est seulement à cette condition que les rapports entre les hommes pourront se transformer en un pur commerce. *Le Communisme implique en ce sens l'extinction de l'économique*. Ce point est souvent négligé dans l'analyse de la pensée de Marx. Il est pourtant essentiel car il constitue une des clefs de voûte de l'ensemble de son système. Expliquons-nous. Marx n'entend pas seulement contrôler ou réorienter l'économie, de telle sorte qu'elle soit dirigée vers la satisfaction des besoins et non plus vers la production de profit. Son analyse philosophique est beaucoup plus radicale : c'est le principe même de l'échange marchand qu'il remet en cause. C'est même la sphère économique *en tant que telle* qui est à ses yeux la source de l'aliénation des individus. Il assimile en effet explicitement le capitalisme à la société marchande et plus profondément encore le capitalisme à l'économie tout court ⁽¹⁾. L'ensemble de l'œuvre de Marx est incompréhensible en dehors de cette assimilation qui constitue le chaînon logique qui articule sa philosophie et sa critique de l'économie bourgeoise. C'est pourquoi le communisme est équivalent à la société d'abondance. C'est seulement dans une société d'abondance que l'économie est abolie, puisqu'il n'y a plus de rareté. Sinon, écrit-il dans *L'idéologie allemande*, « C'est la pénurie qui deviendrait générale, et, avec le besoin, c'est aussi la lutte pour le nécessaire qui recommencerait et l'on retomberait fatalement dans la même vieille gadoue » (p. 64). Dans *Le Capital*, il reprendra à plusieurs reprises cette idée-force : c'est seulement au-delà de la production que commence l'épanouissement de la richesse humaine. Le

monde de la richesse intégrale est radicalement contradictoire avec celui de la richesse limitée (l'économie). Cette constatation est fondamentale pour Marx et elle est présente dès ses premiers écrits. Elle est à la fois le produit de son analyse de l'aliénation, qui reste prisonnière de la représentation libérale de l'économie, et le résultat de sa fascination par le capitalisme. Arrêtons-nous quelques instants sur ces deux points.

1) A partir du moment où il définit l'aliénation comme séparation, Marx est amené à critiquer *toutes* les formes de séparation de l'individu d'avec lui-même. C'était le sens de sa critique du politique en tant qu'il se fonde sur la distinction entre l'homme et le citoyen. Logiquement, Marx devait être amené à reprendre cette analyse sur le terrain économique. Le divorce entre l'homme et le producteur ne peut être surmonté que par une critique radicale de l'économie politique, *en tant que science séparée et autonome* ; séparation qui n'est d'ailleurs que la reprise dans le champ de la théorie de ce qui se passe réellement dans la société (c'est le sens de la théorie marxiste de l'idéologie). Le communisme est ainsi à la fois extinction de la politique et extinction de l'économie. Ce n'est qu'à la condition de cette double extinction que des « relations universelles » du genre humain pourront être établies. Le divorce entre l'homme et le producteur, qui se donne dans la contradiction historique entre les forces productives et les rapports sociaux, ne peut donc être dépassé que si les forces productives deviennent *pure praxis*, totalement identifiables à l'activité humaine dans toute sa richesse et sa diversité. Forces productives et rapports sociaux s'identifiant complètement : « C'est seulement à ce stade que la manifestation de soi coïncide avec la vie matérielle (...) à ce stade correspond la transformation du travail en manifestation de soi et la métamorphose des relations conditionnées jusqu'alors en relations des individus en tant qu'individus » (*Idéologie allemande*, p. 104). La suppression de l'aliénation comme séparation se traduit alors par une universalisation intérieure de la société par chaque individu ; l'activité de chaque individu prend un caractère universel, il n'y a plus de « sphère d'activité exclusive ». Chacun a « la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de

(1) Au sens « substantif » du terme pour reprendre la distinction de Polanyi, c'est-à-dire l'économie comme science de la production et de la distribution des richesses dans un univers de rareté.

pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon son bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique » (*Idéologie allemande*, p. 63). Dans ces conditions, l'échange devient purement gratuit, il n'est plus fondé sur la nécessité et la dépendance, il devient don et communication. Les individus n'échangent plus des marchandises mais partagent leur pleine individualité. En effet le travail humain, qui est la mesure de la valeur, n'est véritablement une valeur interchangeable que pour l'individu qui l'effectue. C'est seulement dans l'individu que des travaux qualitativement différents peuvent être la même chose puisqu'ils sont alors cet individu lui-même. L'échange marchand repose au contraire sur l'acceptation de la séparation de l'individu d'avec lui-même puisqu'il transforme nécessairement la particularité propre à un individu en généralité abstraite et commensurable (le temps de travail). C'est d'ailleurs pourquoi Marx parle si souvent du développement de l'art dans la société communiste : il représente par excellence l'incommensurable, ce qui ne peut qu'être donné ou reçu mais en aucun cas échangé au sens strict du terme, c'est-à-dire réduit à une quantité abstraite et interchangeable de travail. C'est dans cette mesure que le communisme est indissociable de l'extinction de l'économie, désormais réduite à son sens formel (économiser, épargner). L'économie n'existe plus comme *sphère* d'activité séparée, elle n'est plus que l'*action* individuelle et collective en vue d'épargner le temps de travail pour accroître le temps libre. L'économie change ainsi de signification, elle devient le moyen du développement de l'individualité désormais transparente aux conditions de sa vie matérielle : « le temps économisé peut être considéré comme servant à produire du capital fixe, un capital fixe fait homme » (*Grundrisse*, II, p. 230) ⁽¹²⁾. C'est donc le temps libre, qu'il est impossible d'échanger, et non plus le temps de travail, qui devient la vraie mesure de la richesse. C'est pourquoi il serait absurde de parler d'une économie politique du communisme. L'économie comme science de la richesse limitée disparaît avec son objet. Dans son *action économique*, la société n'a plus besoin que de méthodes

simples de gestion de la production sociale. Il lui suffit de savoir compter pour économiser le travail. C'est en fait le retour à l'arithmétique politique, Marx dirait l'arithmétique sociale. La simplicité politique et la simplicité économique suffisent donc à gouverner la société communiste. Devenue transparente à elle-même, elle n'a plus besoin de produire un savoir sur sa propre pratique. On sait que Lénine en politique et Trotsky en économie en étaient suffisamment persuadés pour être contraints de s'étonner de la brutale résistance que les faits opposèrent à cette vision idyllique de la société simple !

Au fond de cette conception de l'extinction de l'économie, on peut se demander si ce n'est pas le rapport que Marx entretient avec son objet d'étude, le capitalisme, qui est en cause. Il finit en effet par faire de l'économie politique classique l'expression théorique exactement adéquate à la nature réelle de la société capitaliste. La façon dont il critique List et son *Système national de l'économie politique* (1841) est particulièrement significative ⁽¹³⁾. List reproche aux économistes classiques d'avoir conçu le genre humain sous forme d'une grande communauté internationale cosmopolite où régnerait l'entente universelle entre les différents intérêts individuels. Il fonde une théorie de l'économie nationale reposant sur les forces productives et critique la théorie de la valeur d'échange. List critique ainsi la *représentation* que les classiques se font de la vie économique internationale en montrant l'impact concret des problèmes politiques qu'ils négligent. Or, Marx le prend vivement à partie sur ce point : « Nulle part, écrit-il, il ne peut lui venir à l'esprit que les économistes n'ont fait que donner à cette situation sociale une expression théorique correspondante (...). Il ne critique jamais la société réelle, mais en bon Allemand, il critique l'expression théorique de cette société en lui reprochant d'exprimer la chose elle-même et non l'impression qu'on s'en fait » (*Critique de l'économie nationale*, p. 67) ⁽¹⁴⁾. Marx est ainsi prisonnier de sa propre théorie de l'idéologie. En prenant l'expression théorique de l'économie politique comme la vérité du système capi-

(12) Édition Anthropos.

(13) List fut une des chevilles ouvrières de la réalisation du *Zollverein* ; il fut le secrétaire d'une association d'industriels dont le but était d'obtenir la suppression des douanes intérieures.

(14) Edi, 1975.

taliste, il exclut qu'elle puisse être une *représentation inexacte ou fautive*. Il finit donc lui-même par prendre cette représentation pour la réalité. Sa critique de certains socialistes français mérite également d'être rappelée à ce propos (cf. *Grundrisse*, II, p. 620-622) ⁽¹⁵⁾. Il leur reproche de vouloir démontrer que le socialisme est la réalisation des idées bourgeoises de la Révolution française. C'est pour Marx une tâche vaine que « la mise en pratique des idéaux de cette société, qui sont purement et simplement l'image réfléchie de la réalité existante ». Il considère en effet explicitement que le système de la valeur d'échange, c'est-à-dire le capitalisme, « est le système de la liberté et de l'égalité ». A la suite de cette critique, il reproche également à l'économiste américain Carey de vouloir faire appel à l'Etat pour rétablir l'harmonie économique, et défend l'idée que c'est au contraire l'intervention extérieure de l'Etat qui est la cause de la falsification des « harmonies naturelles » (p. 622-623) ⁽¹⁵⁾. Marx se situe ainsi paradoxalement comme un intransigent défenseur des représentations libérales les plus sommaires de la société. S'il ne les partage évidemment pas, il les conçoit toujours comme exactes. Dans ces conditions, toute sa théorie et sa critique de l'aliénation suivent les simplifications et les illusions de cette représentation. Sa critique radicale de la société bourgeoise est donc en grande partie la critique de la représentation libérale de la société bourgeoise, ce qui le conduit à situer à un niveau très abstrait les conditions de dépassement de cette société. La perspective communiste d'extinction de l'économie peut être comprise en ce sens comme l'effet de l'illusion du libéralisme économique dans le marxisme.

2) Mais Marx n'est pas seulement prisonnier de sa théorie générale de l'idéologie. Il est à la fois prisonnier des représentations libérales de l'économie et fasciné par le capitalisme dont la puissance se développe sous ses yeux. Il est le témoin à la fois horrifié et fasciné de la révolution industrielle qui bouleverse la face du monde. Il me semble que cet aspect de la pensée de Marx a trop peu souvent été souligné ; il a pourtant une fonction essentielle dans la formation de la radicalité de ses analyses. Marx conçoit la

force du capitalisme comme irrésistible, il considère que son développement est inéluctable. On pourrait citer de longues pages du *Capital* ou d'autres œuvres qui témoignent de son rapport psychologique au capitalisme, à la fois fait de répulsion violente et d'attraction ambiguë. La façon brutale dont il dénonce les limites de l'action ouvrière en est le signe, comme s'il estimait parfois que le capitalisme méritait historiquement de vaincre. Il n'y voit que des escarmouches, bien incapables d'entamer le formidable pouvoir du capital, ne faisant même que le renforcer involontairement (cf. par exemple *Salaires, Prix et profits*). Le Capital ne peut être dépassé qu'à la condition de son triomphe absolu : cette intime conviction est partout présente chez Marx. Il ne conçoit donc le communisme que comme la conclusion du processus historique dont le capitalisme est porteur : lorsque l'appauvrissement de la masse de l'humanité ira de pair avec un développement des forces productives permettant de réaliser l'abondance. Marx considère ainsi explicitement que c'est de la pleine réussite économique du capitalisme que dépend la possibilité de son abolition. C'est à cette condition qu'il peut penser simultanément la réalisation du communisme et l'extinction de l'économie comme sphère d'activité. Si le capitalisme ne remplissait pas sa mission historique, s'il n'amenait pas aux portes de l'abondance, le communisme deviendrait impossible. Marx est ici logique avec lui-même. Puisque l'économie est déterminante, elle ne peut être que tout ou rien. Il est impossible à ses yeux de subordonner l'économie à la politique (ce serait en outre remplacer un mode d'aliénation par un autre), comme le suggérait Hegel, ou de réduire la sphère d'activité économique dans la société, comme le proposait Godwin.

Sa critique de l'aliénation et sa fascination pour la puissance du capitalisme se conjuguent ainsi pour l'aider à penser le communisme comme extinction de l'économie. Son analyse présente pourtant une contradiction sur laquelle il est utile d'insister. En faisant de l'abondance le résultat du développement des forces productives, une condition pratique préalable du communisme, Marx est en effet amené à se contredire. Expliquons-le. L'abondance, en supprimant la rareté, supprime le besoin. Or, il reconnaît lui-même que

(15) Édition Anthropos.

« le besoin social, ce qui règle le principe de la demande, est essentiellement conditionné par les rapports des différentes classes entre elles et par leur position économique respective » (*Le Capital*, Livre III, tome VI, p. 197). La notion de besoins n'existe donc que saisie dans le système social des besoins ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'une redondance du concept de rapports sociaux (idée déjà fortement exprimée par Hobbes et par Hegel). L'abondance, comme suppression des besoins, n'a rien à voir en ce sens avec le niveau de développement des forces productives : elle est uniquement le produit de l'égalité des rapports sociaux. L'abondance peut se définir ainsi comme l'état social dans lequel la dialectique besoin d'imitation/besoin de différenciation ne joue plus ; elle exprime simplement le fait que la diversité des individus est vécue sur le mode de la différence et non plus de l'inégalité. La frugalité et l'abondance s'équivalent (se reporter sur ce point au rôle que joue la frugalité dans la philosophie économique de Smith, cf. notre chapitre III). Marx n'aurait donc logiquement aucun besoin de s'appuyer sur le développement des forces productives pour penser la réalisation d'une société communiste. Au contraire, il est plus facile de travailler avec un concept relativement opératoire (la frugalité) qu'avec un concept-limite (l'abondance). Si Marx pense le développement du capitalisme et des forces productives, ce n'est donc que parce qu'il part de la présupposition, nulle part démontrée, que le mouvement du capitalisme ne peut être ni freiné, ni contrôlé et que son émergence constitue la seule véritable révolution qui ait jamais eu lieu dans l'histoire de l'humanité. Le matérialisme historique est ainsi également le produit indirect de sa fascination pour le capitalisme.

**

IV. Les équivoques de la « société communiste »

Il nous faut pourtant résoudre une dernière question, centrale chez Marx : celle du rapport entre la future société communiste comme transparence réalisée, association de la pleine liberté entre les hommes, et les formes historiques antérieures de vie com-

munautaire. On sait que Marx s'est souvent appuyé sur celles-ci pour critiquer la société bourgeoise, qualifiant même le moyen âge de « démocratie de la non-liberté ». Dans *Le Capital*, il souligne longuement que dans la société du moyen âge les rapports sociaux apparaissent pour ce qu'ils sont, des rapports entre personnes, la forme naturelle du travail se présentant dans sa particularité et non pas dans sa généralité abstraite, comme dans la société marchande. « Ces vieux organismes sociaux, écrit-il, sont, sous le rapport de la production, infiniment plus simples et plus transparents que la société bourgeoise ; mais ils ont pour base l'immaturation de l'homme individuel » (Livre I, Tome I, p. 91). Est-ce à dire que le communisme n'est rien d'autre que ces vieux organismes sociaux plus la maturité et l'épanouissement de l'homme individuel ? Marx n'est pas loin de le penser. C'est pourquoi il s'est intéressé à la commune paysanne russe, qui réalise à ses yeux l'association immédiate ; de la même façon il fait référence à l'industrie rustique et patriarcale d'une famille de paysans qui produit pour ses propres besoins. Les célèbres brouillons de sa *Lettre à Vera Zassoulitch* sont particulièrement intéressants de ce point de vue. Il y montre que la communauté paysanne est le point d'appui de la régénération sociale en Russie, mais qu'elle ne peut être préservée qu'au prix d'une Révolution car elle est contradictoire avec le capitalisme ambiant qui ne cesse de vouloir la dissoudre : « Pour sauver la commune russe, il faut une Révolution russe ». Il y a dans toute l'œuvre de Marx une *nostalgie sous-jacente pour la Gemeinschaft* ; c'est d'ailleurs ce terme qu'il emploiera pour décrire le communisme comme communauté immédiate et transparente. Marx vitupère de façon significative Maine qui distingue société et communauté en montrant le progrès que représente le passage d'une société régie par le statut (communauté) à une société régie par le contrat ; il ne voit dans cette distinction qu'un simple souci d'apologie du capitalisme. Comme l'a très bien montré Louis Dumont, le communisme apparaît ainsi comme la réappropriation de l'aspect communautaire primitif ou médiéval dans le cadre d'un plein épanouissement de l'individu moderne libéré de ses limitations propres à la société bourgeoise. Ce qui ne va pas sans poser une

question. Car comment concilier pleinement le principe de communauté et le principe d'individualité qui sont par définition contradictoires ? Mais Marx n'avait justement pas les moyens théoriques de traiter cette question puisque sa conception du développement capitaliste l'amenait, allant en sens inverse de sa nostalgie immédiate, à insister sur la *continuité* du développement des forces productives (le capitalisme étant en germe dès le développement des villes et la renaissance du commerce) et à gommer les éléments de rupture culturelle. C'est donc là encore son incompréhension du mouvement de la modernité qui est en cause ; mais elle lui sert là à ne pas percevoir la nature de la contradiction qu'il développe.

Mais il me semble qu'il faut aller encore plus loin. En définissant le communisme comme société immédiate et transparente, Marx finit par concevoir une société complètement abstraite, dans laquelle chaque individu est un résumé de l'universalité, la société n'étant structurée que par un pur commerce entre les hommes. Le communisme, allant jusqu'au bout du retournement du libéralisme, finit par imaginer la possibilité d'un lien social qui ne repose sur rien d'autre que les « doux nœuds de l'amour », pour reprendre l'expression de Smith, écartant toute médiation politique ou économique dans les rapports entre les hommes. Marx perçoit cette difficulté et il la traite explicitement dans les *Grundrisse*, comme s'il était un moment conscient du caractère utopique de la vision d'une société sans médiation. « *Il faut naturellement une médiation* », écrit-il (*Grundrisse* I, p. 109 ¹⁶), c'est nous qui soulignons). « Dans le premier cas (la société marchande), poursuit-il, on part

de la production autonome des individus particuliers, qui est déterminée et modifiée post festum par des rapports complexes : la médiation s'effectue par l'échange de marchandises, la valeur et l'argent, autant d'expressions d'un seul et même rapport. Dans le second cas (la société communiste), c'est la *présupposition elle-même qui sert de médiation* ; autrement dit, la présupposition c'est une production collective, la communauté étant le fondement de la production. D'emblée, le travail de l'individu y est posé comme travail social » (souligné par Marx). Ce texte est décisif : c'est la présupposition de la société comme totalité qui fonde la possibilité du lien social. Autrement dit, la suppression de la médiation politique et économique est rachetée par l'identification de tous les individus en un seul et même corps. Le communisme comme société de marché pure, société du pur commerce entre les hommes, achève donc l'utopie libérale au prix de la constitution d'un organisme social total. Les aliénations ponctuelles sont remplacées par une seule et unique aliénation globale : l'homme est contraint à une universalité qui ne peut être réalisée que par une force extérieure à lui d'autant moins saisissable qu'elle se présente comme n'étant rien d'autre que lui-même. Le totalitarisme constitue ainsi le dernier mot de l'utopie de la transparence sociale. Cette vision n'a pas effleuré Marx pour une raison à mon sens essentielle : c'est qu'il fait souvent du modèle de la famille la référence de la communauté réalisée (cf. *Le Capital*, Livre I, tome I, p. 90, et tome II, p. 168). Qui se serait méfié de cette rassurante référence au XIX^e siècle ? Qui n'aurait pas vibré à l'évocation d'un monde futur conçu comme une grande famille ?

PIERRE ROSANVALLON

16) Édition Anthropos.